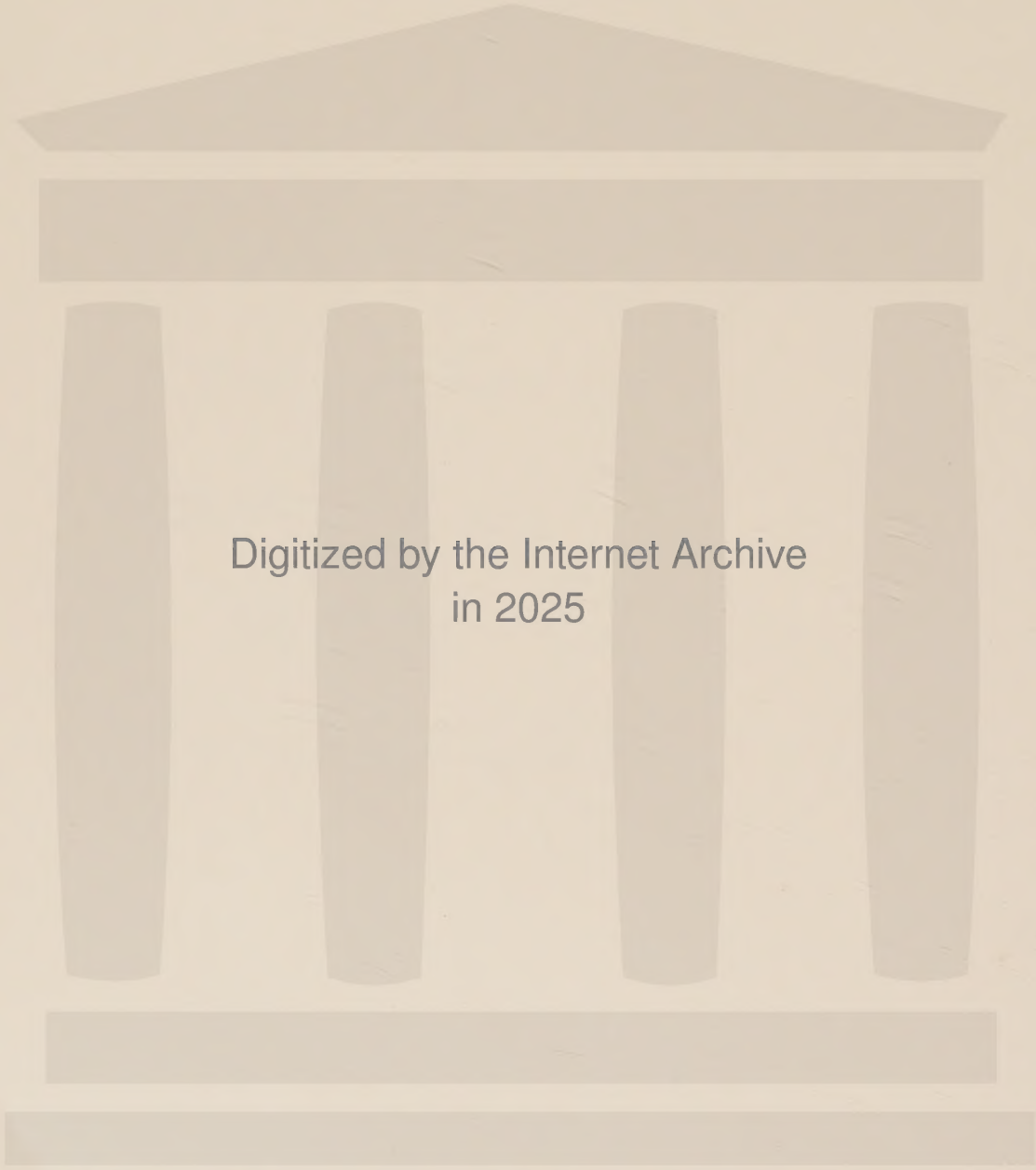
LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dictionnaire-de-spiritualite_1960_4

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 29 JUIN 1960
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.

CONTINUÉ PAR ANDRÉ RAYEZ
ET CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
PROFESSEURS A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE CHANTILLY
ASSISTÉS DE M. OLPHE — GALLIARD, S. J.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME IV

PREMIÈRE PARTIE

Eadmer - Escobar

BEAUCHESNE
PARIS

1960

Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological
Seminary

Nihil obstat
Remis, die 28 Martii 1960
J. Misset, *S. J.*

Imprimatur
Lutetiæ Parisiorum, die 25 Aprilis 1960
J. Hottot, *vic. gen.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1958, 1959, 1960, *by BEAUCHESNE.*

E

EADMER (Eadmerus, Edmerus), bénédictin anglais, 1060/64-1141. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Eadmer naquit entre 1060 et 1064. Encore enfant, il fut offert à Dieu par ses parents au monastère de Christ Church, ou Saint-Sauveur, à Cantorbéry. Ce monastère, attenant à la cathédrale, avait pour abbé l'archevêque lui-même. Son école claustrale fut pendant un siècle (1050-1150) le centre intellectuel le plus important de l'Angleterre. C'est là qu'Eadmer fit de fortes études : lettres classiques, poésie, musique, philosophie, théologie, et acquit une vaste culture. Il était encore étudiant, lorsque, en 1079, saint Anselme, abbé du Bec en Normandie, passa plusieurs jours à Saint-Sauveur. Parmi les jeunes moines qui se pressaient volontiers autour de lui, Anselme remarqua Eadmer : ils eurent plusieurs entretiens particuliers. « C'est à cette époque, dit Eadmer, que je fus admis très avant dans sa familiarité, autant du moins que le permettait ma jeunesse » (*Vita Anselmi* 1, 41, PL 158, 74ab). Devenu archevêque de Cantorbéry, en 1093, Anselme prit Eadmer comme secrétaire; il en fit bientôt son ami intime et son confesseur. La mort seule devait les séparer. Eadmer accompagna saint Anselme au concile de Bari (1098), puis à celui de Rome (1099). Au retour, ils s'arrêtèrent à Lyon, où ils furent les hôtes de l'archevêque Hugues, jusqu'à la mort de Guillaume le Roux (2 août 1100). Vers Noël 1103, en désaccord avec le nouveau roi sur la question des investitures, saint Anselme dut s'exiler une fois de plus et revint à Lyon avec Eadmer auprès de l'archevêque. Leur séjour se prolongea seize mois et ils se firent dans le clergé lyonnais de nombreux amis.

Après la mort de saint Anselme (1109), Eadmer revint à son monastère de Saint-Sauveur. Il y demeura cinq ans, jusqu'à la fin de la longue vacance du siège archiépiscopal. Il fut alors choisi comme secrétaire par l'archevêque Raoul d'Escures et resta auprès de lui jusqu'en 1120, date à laquelle il fut nommé lui-même archevêque de Saint-André, en Écosse. Il prit possession de son siège. Mais le roi d'Écosse ayant soulevé des difficultés au sujet de la suprématie de l'église de Cantorbéry sur celle d'York, Eadmer se démit avant d'avoir reçu la consécration épiscopale. Il revint à Saint-Sauveur où on lui confia les fonctions de chantre (cantor, praecentor). Aux 11e et 12e siècles, ces fonctions exigeaient, outre la compétence musicale, une culture littéraire très étendue. C'est le chantre, en effet, qui choisissait les ouvrages à transcrire pour la bibliothèque, dirigeait le travail des copistes et des enlumineurs, organisait et surveillait les études des jeunes moines (cf D. Knowles, *The monastic order in England*, Cambridge, 1950, p. 428). Eadmer exerça cette charge importante jusqu'à sa mort qui survint en 1141.

2. *Œuvres.* — Mentionnons d'abord celle qu'il a rédigée comme secrétaire de saint Anselme. 1) *De beatitudine coelestis patriae*, conférence donnée aux moines de Cluny en 1104 par saint Anselme, PL 159, 587-606. — 2) On connaît seulement deux lettres d'Eadmer : *Ad Glastonienses monachos, de corpore sancti Dunstani; Ad monachos Wigornienses, de electione episcopi*, PL 159, 799-808. — 3) *De similitudinibus*, PL 159, 605-708; sur ce recueil d'instructions longtemps attribué à saint Anselme et à son secrétaire, cf DS, t. 1, col. 694-695. — 4) *Historia novorum*, PL 159, 347-524 (reproduit l'édition de J. Seldenus, Londres, 1623; édition critique par M. Rule, coll. Scriptores rerum britannicarum medii aevi 81, Londres, 1884). C'est une chronique des principaux événements politiques et religieux arrivés au temps des trois archevêques de Cantorbéry, contemporains d'Eadmer : Lanfranc, Anselme et Raoul d'Escures † 1122. Ce dernier, ancien abbé de Saint-Martin de Séez, devint évêque de Rochester en 1108 et archevêque de Cantorbéry en 1114. — 5) Eadmer a écrit la vie de plusieurs saints : Anselme, PL 158, 49-118 (cf Ph. Schmitz, *Un manuscrit retrouvé de la Vita Anselmi par Eadmer*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 225-234); Wilfrid, PL 159, 713-752, et Oswald, 761-786, archevêques d'York; Bregwin, 753-760, et Dunstan, 785-800, archevêques de Cantorbéry (cf Knowles, *op. cit.*, p. 498). Les vies de Wilfrid et de Bregwin ont été reproduites dans AS, avril, t. 3, éd. de Venise, p. 293-312, et août, t. 5, p. 831-835. Cf DS, t. 1, col. 1657. — 6) *Opuscula de Sanctorum veneratione et obsecratione.* Sous ce titre, A. Wilmart a publié six opuscules inédits d'Eadmer d'après le ms 371 (12e siècle) de Corpus Christi College à Cambridge (*Revue des sciences religieuses*, t. 15, 1935, p. 184-219, 354-379).

Trois appartiennent au genre hagiographique (n. 3, 4, 5) et concernent saint Grégoire le Grand, saint Pierre d'Ambleteuse et saint Ouen de Rouen. En voici les titres : (3) Ascriptum de ordinatione beati Gregorii, Anglorum apostoli; (4) Incipit vita beati Petri, primi abbatis cenobii gloriosorum apostolorum Petri et Pauli, quod Cantuariae situm est; (5) De reliquiis sancti Audoeni et quorundam aliorum sanctorum quae Cantuariae in ecclesia Domini Salvatoris habentur. Deux autres (2 et 6) sont de longues invocations adressées l'une à saint Pierre, l'autre à l'archange Gabriel : (2) Scriptum Edmeri peccatoris ad commovendam super se misericordiam beati Petri, janitoris regni caelestis; (6) Insipida quaedam divinae dispensationis consideratio, edita ab Eadmero, magno peccatore, de beatissimo Gabriele Archangelo.

Ces prières sont composées sur le modèle des « oraisons contemplatives » où saint Anselme excella et qui furent

particulièrement goûtées et souvent imitées au moyen âge; prières prolixes, destinées non pas à être récitées d'un seul trait, mais à être lues avec lenteur et méditées tranche par tranche, selon les besoins. C'est pourquoi elles sont divisées en paragraphes, « ut anticipando longitudinis fastidium, ubi volueris, possis eas legendo incidere » (S. Anselme, *Ep.* 20, PL 158, 1086c).

Le premier morceau « Sententia de memoria sanctorum quos veneraris », assez bref, est découpé en trois leçons : il a dû servir à l'office liturgique. Il nous livre la pensée d'Eadmer sur la dévotion envers les saints. Le culte des saints nous assure des protecteurs ici-bas et dans l'éternité. Ceci est vrai, en particulier, des saints dont nous possédons les reliques et dont, par suite, nous célébrons la gloire sans relâche; eux, de même, intercèdent pour nous sans relâche.

7) *Tractatus de conceptione sanctae Mariae.*

PL 159, 301-318. Éd. critique : H. Thurston et Th. Slater, *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctae Mariae*, olim sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus, adjectis quibusdam documentis coaetaneis, Fribourg-en-Brisgau, 1904; trad. française par B. del Marmol, *La Conception Immaculée de la Vierge Marie*, coll. Pax, Maredsous, 1923.

Ce traité occupe une place de premier plan dans l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception, tel que l'Église devait le définir sept siècles plus tard. Eadmer l'écrivit « jam senex », vers 1140, en réponse à la lettre 174 de saint Bernard adressée aux chanoines de Lyon (1137 ou 1138) pour protester contre la fête de la Conception, instituée par le chapitre en 1136. Cette lettre fut vraisemblablement communiquée à Eadmer par ses amis lyonnais. Depuis longtemps les historiens ont été frappés de la concordance entre les objections formulées par saint Bernard dans cette lettre et celles des « adversaires » de la fête visés par le *Tractatus*, dont l'auteur véritable n'était pas encore connu.

Cf J.-B. Malou, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge Marie, considérée comme dogme de foi*, t. 1, Bruxelles, 1857, p. 114-115. — V. de Buck, *Osbert de Clare et l'abbé Anselme instituteurs de la fête de l'Immaculée Conception de la sainte Vierge dans l'Église latine*, dans *Études de théologie*, nouv. série, t. 2, Paris, 1860, p. 86. C'est H. Thurston qui a restitué ce traité à Eadmer : *The Irish Origins of Our Lady's Conception Feast*, dans *The Month*, t. 103, mai 1904, p. 449-465.

Eadmer ne cite aucun nom; mais saint Bernard semble bien le principal adversaire qu'il combat : sur les six objections réfutées par lui, la sixième seule n'est pas dans la lettre de saint Bernard.

Le traité se divise en deux parties. La première répond aux objections et explique pourquoi la conception de Marie semble mériter un culte spécial, distinct de la fête de la Nativité. C'est l'exposé doctrinal. La deuxième partie traite des bienfaits de la rédemption en général, du péché originel et de ses conséquences, de la puissante intercession de Marie au ciel. Nous parlerons seulement de la première partie (éd. Thurston, n. 1-20). Eadmer y expose clairement les deux vérités suivantes : Marie, parce qu'elle était prédestinée de toute éternité à être la Mère de Dieu-Rédempteur, a été, dès le premier instant de sa conception, exempte de la tache héréditaire d'Adam. Marie a toujours été complètement affranchie de tout ce qui se rapporte au péché originel sous forme de souillure ou d'impureté, car dès le moment de sa création elle a été sainte d'âme et de corps. Eadmer s'appuie sur le principe posé par son maître, Anselme : « Decens erat ut ea puritate qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret » (*Liber de conceptu virginali et originali peccato* 18, PL 158, 451a). Mais alors que celui-ci l'appliquait au moment de l'Incarnation, Eadmer l'étend à toute la vie de Marie, y compris le premier instant de sa conception : « conceptionis ejus exordium » (n. 3, 5, 9), « primordia conceptionis ejus » (n. 7, 12), « primordia creationis illius » (n. 12, 19). C'est la doctrine et presque la formule dogmatique de Pie IX : « in primo instanti suae conceptionis ». Eadmer voit dans la maternité divine la raison de ce privilège exceptionnel et unique qui met la Vierge à part de la masse des pécheurs.

« Nunc autem, quia tanti apud Deum prae omni creatura habita es, ut mater ejus dignissime fieri meruisses, sicut ipse non tantum super omnia castus et mundus, sed ipsa castitas ipsaque munditia est, ita, tu quae illam ipsam munditiam de tua carne verum hominem paritura eras, munda prae omnibus jure esse debueras » (n. 19).

Eadmer proclame que Marie a été « singulari... divinitatis virtute et operatione ab omni labe peccati admixtione liberrimam » (n. 12); il affirme avec force sa conviction que Marie fut exempte du péché originel : « Si dicitur te... originalis peccati legem aliorum more evadere non potuisse, inepte dicitur » (n. 19). Cf G. Geenen o p, *Eadmer, le premier théologien de l'Immaculée Conception*, dans *Virgo Immaculata. Acta congressus Mariologici-Mariani, Rome, 1954*, t. 5, 1955, p. 90-136.

L'influence du *Tractatus* a été considérable, non seulement sur les théologiens anglais du 12e siècle comme Osbert de Clare † 1153 (cf X. Le Bachelet, DTC, t. 7, col. 1009), mais sur ceux des autres pays et des siècles suivants. Pierre de Alva au 17e siècle cite cent quatre-vingts auteurs auxquels l'ouvrage d'Eadmer est familier (cf Thurston-Slater, *op. cit.*, p. x-xvi; A. W. Burridge, *L'Immaculée Conception dans la théologie de l'Angleterre médiévale*, RHE, t. 32, 1936, p. 584-585).

8) Le *De excellentia Virginis Mariae*, PL 159, 557-580, naguère attribué à saint Anselme (DTC, t. 4, col. 1977), est bien une œuvre authentique et personnelle d'Eadmer : dans les manuscrits il est d'ordinaire joint au traité précédent et le complète (cf A. Wilmart, *Les homélies attribuées à saint Anselme*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 2, 1927, p. 9). Les « excellences » de Marie, qui la placent au-dessus de toutes les créatures, découlent, — Eadmer le souligne avec force —, de sa maternité divine. Les chapitres sont une suite d'admirables méditations sur le mystère de l'Annonciation, sur l'amour de la Vierge pour son Fils, sur sa compassion au calvaire, sur ses joies aux jours de la Résurrection et de l'Ascension, enfin sur son Assomption.

Ces deux beaux traités montrent avec quel sens doctrinal Eadmer parle des privilèges de Marie et comment, à l'exemple de saint Anselme, il sait unir la prière du cœur à la spéculation intellectuelle et promouvoir à la fois les progrès de la théologie mariale et l'approfondissement de la dévotion filiale envers la Mère de Dieu. Piété affective, reposant sur des bases théologiques solides : c'est le caractère de la spiritualité d'Eadmer. On y reconnaît l'un des traits essentiels de la spiritualité bénédictine.

Les œuvres d'Eadmer se trouvent dans PL 159, qui reproduit l'édition de G. Gerberon, Paris, 1675; tenir compte des attributions qui précèdent; le *De quatuor virtutibus Beatae Mariae Virginis*, col. 579-587, est inauthentique. J. Bale confond

Eadmer et Elmer (*Index Britanniae scriptorum*, éd. R. L. Poole, Oxford, 1902, p. 64).

Dictionary of National Biography, t. 6, 1908, p. 309-310. — Ragey, *Eadmer*, Paris, 1892. — B. Heurtebize, art. *Eadmer*, DTC, t. 4, 1911, col. 1977-1978. — X. Le Bachelet, art. *Immaculée Conception*, DTC, t. 7, 1922, col. 1007-1009. — Fr. M. Mildner, *The Immaculate Conception in England up to the time of John Duns Scot*, dans *Marianum*, t. 1, 1939, p. 206-224. — A. M. Cecchin, *Bulla « Ineffabilis Deus » et Eadmerus*, *ibidem*, t. 6, 1944, p. 97-107.

André Cabassut.

EASTON (Eston; Adam), bénédictin et cardinal, vers 1330-1397. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né probablement à Easton dans le comté de Norfolk, en Angleterre, vers 1330, Adam Easton entra dans l'ordre bénédictin au prieuré épiscopal de Norwich, où il fit profession vers 1348. Deux ans plus tard, il fut envoyé au Gloucester college, à Oxford, étudier la théologie. Ses études furent interrompues en 1356 : on le rappelait à Norwich pour organiser la prédication des moines attaqués par les Mendiants, qui contestaient leurs droits, comme religieux, à posséder en fait et légitimement. Il retourna à Oxford poursuivre ses études en 1363 et fut reçu maître en théologie au cours de l'année scolaire 1365-1366. Quelque temps prieur des étudiants bénédictins, il quitte Oxford en 1367. Ses talents furent vite reconnus et utilisés dans l'ordre; l'année suivante il voyage pour les affaires du monastère; il ira même jusqu'à la cour papale.

A la fin de 1368, la vie d'Easton entre dans une phase nouvelle et importante. Le cardinal Simon Langham, archevêque bénédictin de Cantorbéry, abandonne son siège et emmène Easton à la cour papale, en Avignon. Easton devait y rester, d'abord comme secrétaire de Langham jusqu'à la mort du cardinal (juillet 1376), puis comme procureur de la congrégation anglaise des bénédictins, enfin comme cardinal. Intéressé par les problèmes de la souveraineté pontificale, il commence à rassembler les traités d'hommes comme Marsile de Padoue, Jean de Jandun et Jean Wyclif, et il se dispose à composer une vaste réfutation de leurs objections contre le pouvoir papal et hiérarchique. Easton, le premier, attira l'attention de Grégoire xi sur le *De civili dominio* de Wyclif; le pape en condamna dix-neuf propositions par une bulle du 22 mai 1377.

Bien qu'il n'assistât point au conclave du 8 avril 1378, qui élut Urbain vi, Easton fut cependant témoin de nombre d'incidents qui se produisirent alors à Rome et le récit de ses impressions jette une vive lumière sur les détails les plus contestés de l'élection. Urbain le nomma cardinal en décembre 1381, peut-être pour complaire aux Anglais qui demeuraient dans son obédience depuis le début du schisme, plus probablement pour marquer son approbation du *Defensorium ecclesiasticae potestatis*, qu'Easton venait d'achever et de lui présenter. On ne peut douter que ce ne soit cet ouvrage qui ait établi sa réputation d'éminent théologien et de *scholar* biblique. En raison de son érudition, de sa loyauté et de sa ferme orthodoxie, Urbain lui confia la composition des antiennes, hymnes et répons d'un nouvel office, destiné à l'Église universelle, celui de la Visitation. Achevé avant 1385, l'office ne fut promulgué qu'en 1389.

Au cours des années 1382-1383, le pape avait confié à Easton et à deux autres cardinaux le soin de résumer les dépositions jusqu'alors recueillies pour la canonisation de Brigitte de Suède. La tâche d'Easton fut de se prononcer sur l'orthodoxie des écrits, qu'un théologien de Pérouse avait récemment attaquée dans un *Libellus*. La disgrâce interrompit son travail : le 11 janvier 1385, Urbain le fit emprisonner pour une prétendue complicité dans un complot qui tendait à restreindre la souveraineté pontificale, voire à livrer le pape aux mains de son ennemi, Charles Durazzo, qui assiégeait alors Urbain à Nocera, près de Naples. L'innocence d'Easton est aujourd'hui parfaitement établie. Il n'en fut pas moins dépouillé de sa dignité et gardé prisonnier à la cour papale jusqu'à la mort d'Urbain en 1389. Un des premiers actes de justice de Boniface ix, dans le consistoire du 18 décembre 1389, fut de rétablir Easton dans sa dignité de cardinal-prêtre de Sainte-Cécile. Dans sa réclusion, Easton avait continué son *Defensorium S. Birgittae*; ce travail, qui, achevé, établissait l'orthodoxie des écrits de Brigitte, contribua directement à la canonisation prononcée par Boniface en octobre 1391. Ce fut, semble-t-il, la dernière œuvre importante d'Easton. Il mourut à Rome le 20 septembre 1397. Il fut enterré dans son église titulaire, qui conserve encore son tombeau.

2. *Œuvres*. — Bale, Tanner et d'autres attribuent à Easton vingt-huit ouvrages. On sait aujourd'hui que la plupart de ces livres composaient sa bibliothèque et qu'il n'en est nullement l'auteur. Ses écrits authentiques sont les suivants : *Quaestiones disputatae et determinatio* (cathédrale de Worcester, ms F. 65), *Testimonia duo super electione Urbani* vi (Vat. Archives, arm. liv, vol. 17), *Defensorium ecclesiasticae potestatis* (bibliothèque du Vatican, lat. ms 4116; Séville, bibliothèque Colombina, ms 82. 5. 66; Madrid, bibliothèque nationale, ms 738), *Officium Visitationis Beatae Mariae Virginis* (bibliothèque du Vatican, Ottobono lat. ms 676; Pal. Lat. ms 523, et beaucoup d'autres), *Defensorium S. Birgittae*, *Epistola ad abbatissam et conventum Vadstenae* (Oxford, ms Bod. Hamilton 7; cathédrale de Lincoln, ms 114). Bale attribue à Easton un *De perfectione vitae spiritualis*, dont on n'a aucune trace.

Les *Quaestiones* d'Easton sont des exercices scolastiques qui montrent du moins sa nature profondément conservatrice. L'Oxford d'alors était rempli des spéculations philosophiques et théologiques nées des influences divergentes de saint Thomas et d'Ockham sur des esprits aussi puissants que Bradwardine, Fitzralph et Swineshead. La plupart de ces spéculations semblent avoir laissé Easton indifférent; ses *Quaestiones* demeurent jalousement fidèles aux arguments plus traditionnels de l'enseignement de saint Augustin et des victorins.

Quoique les témoignages d'Easton sur l'élection d'Urbain vi relèvent de la politique ecclésiastique, ils trahissent l'inquiétude d'un théologien papal, qui voit la chicane juridique dans les méthodes employées par les cardinaux après avoir remplacé Urbain par Clément vii. Easton était persuadé qu'ils étaient imbus des vues radicales d'un Marsile de Padoue et d'un Wyclif; les arguments de ces derniers lui étaient familiers; il les avait longuement discutés dans son *Defensorium ecclesiasticae potestatis*. Ce travail de cent soixante-quatorze chapitres a la forme bien connue d'un dialogue entre un roi et un évêque, représentants des pouvoirs temporel et spirituel; Easton y traite d'une manière exhaustive l'histoire du sacerdoce et de l'empire, de la souveraineté papale et de la juridiction suprême. Un des points intéressants à relever c'est l'usage qu'Easton fait de l'hébreu; il s'y était longtemps appliqué pour

être à même de mieux comprendre l'ancien Testament. Le prologue laisse d'ailleurs entendre qu'il avait traduit tout l'ancien Testament d'hébreu en latin. Easton est *scholar* et théologien biblique dans la tradition victorine. Son *Defensorium* se trouve, en effet, parfaitement dans la ligne de pensée du *De sacramentis* et de l'*Expositio in Hierarchiam celestem S. Dionysii* de Hugues de Saint-Victor. Pour nos deux auteurs, la source première de l'histoire du monde c'est l'Écriture inspirée; c'est ce qui explique, chez Easton, sa profonde intelligence de la pensée de Wyclif et ses attaques victorieuses des opinions de ce dernier.

L'office de la Visitation avait été demandé par Urbain VI au début du schisme en vue de l'unité de l'Église. Easton calqua son office sur la structure rimée et rythmée de l'office de saint François, composé au 13e siècle par Julien de Spire; son style y est d'une souplesse étonnante. L'usage de l'office se répandit peu à peu à travers la chrétienté. Confirmé au concile de Bâle le 1er juillet 1441, il fut sacrifié dans la réforme liturgique de saint Pie V (bulle *Super breviario et missali novo*, 14 août 1571) et remplacé par un autre composé par Ruiz sur l'ordre de Clément VIII.

Le *Defensorium S. Birgittae* écrit entre 1385 et 1388 réfute non seulement les allégations portées par l'anonyme de Pérouse contre sainte Brigitte et sa règle, mais il peut être aussi considéré comme la *Summa theologica* d'Easton et révèle au mieux sa maîtrise de la Bible et sa spiritualité. Sur quarante et un chapitres, trente et un sont consacrés au *Sermo angelicus* de Brigitte. Pour prouver l'orthodoxie des écrits et des révélations de la sainte, il s'appuie sur les arguments de saint Augustin, du pseudo-Denys, de Bède, de Boèce, de saint Anselme, de saint Thomas, de Nicolas de Lyre, de Pierre Auriol et de beaucoup d'autres. L'influence de Hugues de Saint-Victor et de son école est particulièrement notable, car le *Defensorium* est pénétré de théologie et de spiritualité augustiniennes; il est d'ailleurs nettement supérieur au *Defensorium S. Birgittae* de Turrecremata.

A considérer l'œuvre d'Easton en son ensemble, on peut affirmer qu'elle est celle d'un des plus grands *scholars* bibliques et hébraïsants de son temps, et d'un des meilleurs représentants de l'enseignement et de la tradition des victorins en cette fin du 14e siècle. En ce monde troublé par le schisme et les formes les plus extrêmes de la spéculation rationaliste, Easton est fermement attaché aux anciennes traditions : suprématie du pouvoir papal, penchant vers un gouvernement théocratique et les biens d'Église, concept augustinien de l'inconstance du monde; à l'arrière-plan, on admire une connaissance et un amour immenses de l'Écriture. Son influence ne dépassa pas le 16e siècle.

S. Birgittae revelationes, regula S. Salvatoris, sermo angelicus, orationes quatuor, revelationes extravagantes, éd. Alphonse de Jaen, Lubeck, 1492. — T. Tanner, *Bibliotheca britannico-hibernica*, Londres, 1748. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, t. 3, Augsbourg, 1754, p. 185-188; t. 4, *passim*. — *Bullarium romanum*, t. 4, Turin, 1859. — R. L. Poole, art. *Adam Easton*, dans *Dictionary of National Biography*, Londres, 1888. — Dietrich von Nieheim, *De schismate*, éd. G. Erler, Leipzig, 1890. — G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, t. 24 et 48, Leipzig, 1896 et 1905. — G. Persona, *Cosmidromius*, éd. M. Jansen, Münster, 1900. — H. Felder, *Die Liturgischen Reimofficien auf die Heiligen Franziscus und Antonius gedichtet und componiert von Fr. Julian von Speier*, Fribourg-en-Brisgau, 1901. — J. Bale, *Index Britanniae scriptorum*, Oxford, 1902, p. 4-6. — G. M. Dreves, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*, Leipzig, 1909. — K. Eubel, *Hierarchia catholica medii aevi*, t. 1, Münster, 1913, p. 40. — I. Collijn, *Acta et processus canonizationis beatae Birgittae*, Upsala, 1931.

W. A. Pantin, *Documents illustrating the activities of the General and Provincial Chapters of the English Black Monks* 1215-1540, 3 vol., Londres, 1933 et 1937. — E. Perroy, *The Diplomatic Correspondence of Richard* II, Londres, 1933. — W. A. Pantin, *The Defensorium of Adam Easton*, dans *English Historical Review*, t. 51, 1936, p. 675-680. — M. Seidlmayer, *Die Anfänge des grossen abendländischen Schismas*, Münster, 1940. — C. A. Moberg, *Die Liturgischen Hymnen in Schweden*, Copenhague, 1947. — P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 5 et 6, Maredsous, 1949, *passim*. — N. R. Ker, *Medieval Manuscripts from Norwich Cathedral Priory*, Cambridge, 1949. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, p. 11. — B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952. — F. Vernet, art. Ste Brigitte, DS, t. 1, col. 1943-1958. — L. Macfarlane, *An English Account of the Election of Urban* VI, 1378, dans *Bulletin of the Institute of Historical Research*, t. 26, 1953, p. 75-85; *The Life and Writings of Adam Easton, O. S. B.*, 2 vol., thèse, Université de Londres, 1955.

Leslie Macfarlane.

EAU — La Bible et la littérature chrétienne recourent au symbolisme de l'eau pour exprimer d'importantes réalités de la vie spirituelle. Au principe, il y a la constatation toute simple que l'eau, si nécessaire à la vie de l'homme, est un des plus précieux dons du Créateur. 1. *L'eau, créature de Dieu.* — 2. *Figure du Saint-Esprit et de la grâce.* — 3. *Signe sensible et sacré de l'action divine.*

1. L'eau, créature de Dieu

La Bible voit dans cet élément une manifestation de la puissance divine. Dans la nature déjà, l'eau est *sacrée.*

1° Sa place dans la création. — A l'origine du monde, selon le premier récit de la Genèse, « l'esprit de Dieu planait sur les eaux » (*Gen.* 1, 2), si bien que la terre « surgit à la parole de Dieu, du milieu de l'eau, par le moyen de l'eau » (2 *Pierre* 3, 5). Lorsque Dieu eut séparé les eaux d'en haut d'avec les eaux d'en bas, et le continent d'avec les mers, celles-ci se mirent à « grouiller d'un grouillement d'êtres vivants » (*Gen.* 1, 20-22; cf *Bréviaire romain*, hymnes de S. Ambroise pour les vêpres des lundi et mardi). Selon le second récit, dans le paradis où fut placé l'homme, avant que Yahvé n'eût fait pleuvoir sur la terre, un flot montait du sol et arrosait le jardin comme une oasis du désert (*Gen.* 2, 5-6 et 10-14).

La cosmologie ancienne divisait l'univers en trois parties : le ciel, la terre et les eaux inférieures, sur lesquelles la terre était censée reposer (*Gen.* 49, 25; *Ex.* 20, 4; *Ps.* 24, 2; *Apoc.* 5, 13; 10, 6; 14, 7) et d'où l'on voyait sourdre torrents et fontaines (*Deut.* 8, 7). L'eau tombe aussi des réservoirs célestes pour féconder ou inonder la terre (*Gen.* 7, 11-12; *Ps.* 148, 4). Partout, elle rend témoignage à la puissance de Dieu (*Job* 26, 8 et 10; *Ps.* 104, 6-13 et 25-26; *Eccli.* 43, 14-28; *Isaïe* 40, 12-15; *Jér.* 5, 22; 10, 12-13), à sa sagesse (*Job* 36, 27 à 37, 11; 38, 8-11 et 22-30). Le déchaînement des eaux offre une image de la majesté du Tout-puissant (*Ps.* 93, 3-4). La gloire du Dieu d'Israël, apparaissant au prophète Ézéchiel, s'accompagnait d'un bruit rappelant celui des torrents et cascades, *la voix des grandes eaux* (*Éz.* 43, 2; cf *Apoc.* 1, 15 : voix du Christ; 19, 6 : voix des élus aux noces de l'Agneau). Mais la bonté compatissante de

Yahvé est pour son peuple comme une pluie de printemps (*Osée* 6, 3) ou comme la rosée qui fait pousser les fleurs (14, 6).

On retrouve dans toutes les religions et cultures anciennes la même conviction que l'eau est à l'origine de toute création : « Eau, tu es la source de toute chose et de toute existence », dit un texte védique (*Bhaviçyottarapurâna* 31, 14); dès la préhistoire, elle apparaît comme une des principales « hiérophanies » ou manifestations du transcendant (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 168 svv). Les païens, confondant l'œuvre avec l'Artisan, le signe avec le signifié, ont divinisé « l'onde impétueuse » (*Sag.* 13, 2). Les fidèles du Dieu unique invitent les eaux d'en haut et d'en bas à jouer leur partie dans le concert de la louange universelle (*Ps.* 148, 4 et 7; *Dan.* 3, v. 60, 64, 68, 70). Judith prie le Dieu d'Israël, « Maître du ciel et de la terre, Créateur des eaux » (*Judith* 9, 17).

2° L'eau, source de vie. — L'humanité primitive a été fortement impressionnée par l'ambivalence de l'eau, agent de fécondité et de destruction, de vie et de mort, objet d'attirance et de terreur : toutes les mythologies en témoignent. Dans la Bible, les deux aspects sont mis en relation avec Dieu, qui manifeste dans les eaux sa puissance bienfaisante et redoutable.

1) *L'eau fertilisante est un don de Dieu.* — Les bienfaits de l'eau étaient particulièrement appréciés sous le climat palestinien. Les *puits* et les *sources* « jalonnent l'itinéraire terrestre et spirituel des patriarches » (Bible de Jérusalem, Paris, 1956, p. 1402) : *Gen.* 16, 7-14; 21, 15-19 et 25-33; 26, 15-22, 25 et 32.

C'est auprès des sources qu'ont lieu les rencontres (1 *Sam.* 19, 22), occasions de mariages (*Gen.* 24, 11 svv; 29, 2 svv; *Ex.* 2, 15 svv), de conspirations (*Jug.* 5, 11, 15-16) ou de batailles (5, 19; cf *Jér.* 41, 12). La marche des hébreux au désert ressemble à un pèlerinage pénible vers les points d'eau ménagés par Yahvé (*Ex.* 15, 22-27; 17, 1-3; *Nomb.* 20, 2-5, 17; 21, 5, 16-18, 22; 33, 14). Le *Deutéronome* (8, 7) fait une description idyllique de la Palestine, « pays de torrents et de sources ». A la ville de Jérusalem, Dieu donnera les eaux paisibles de Siloé (*Isaïe* 8, 6).

Lorsqu'ils se souviennent des conditions de vie mésopotamiennes, les hébreux voient dans l'eau du *fleuve* le principal agent de fécondité d'origine divine (*Gen.* 2, 6, 10; 13, 10; *Nomb.* 24, 6; *Jér.* 51, 13). Devenus sédentaires en Canaan, ils apprécient le régime des *pluies* saisonnières et des *rosées* matinales, propre à ce pays; ils y voient le signe de la bienveillance de Dieu (*Deut.* 11, 10-17; 28, 12; 33, 28; *Zach.* 8,12). Yahvé dispense la pluie à son gré (*Gen.* 2, 5; *Job* 5, 10; *Ps.* 65, 10-11; 147, 8 et 18; *Prov.* 30, 4; *Jér.* 3, 3; 5, 24; *Joël* 2, 23; *Amos* 4, 7-8; 5, 8 et 9, 6; *Zach.* 10, 1; *Mt.* 5, 45; *Actes* 14, 17), sur le commandement de son prophète (1 *Rois* 17, 1-14 : Élie). Il l'accorde à la prière de ses fidèles (8, 35-36; 2 *Chron.* 6, 26-27; 7, 13), montrant ainsi sa suprématie sur les Baals (1 *Rois* 18, 34-35 et 41-45; *Osée* 2,5 et 7) et les idoles (*Jér.* 10, 13 et 51, 16).

L'eau est au premier rang des choses nécessaires aux hommes (*Eccli.* 29, 21 ou 28; 39, 26; cf *Judith* 7, 7 et 12-17). Brûlés par le soleil, ils l'achèteraient à grand prix (*Deut.* 2, 6; *Jug.* 7, 4-7; 2 *Sam.* 23, 15-17; *Lam.* 5, 4). C'est la boisson par excellence, comme le pain est l'aliment essentiel (*Gen.* 21, 14; *Nomb.* 21, 5; *Deut.* 9, 9; 23, 4; 1 *Sam.* 30, 11; 1 *Rois* 13, 8-9, 16-18, 22; 17, 4-6; 18, 13; 19, 6; 22, 27; 2 *Rois* 6, 22; *Esdr.* 10, 6; *Isaïe* 21, 14; 30, 20; 33, 16; 44, 12; *Éz.* 4,11 et 16-17; *Dan.* 1, 12; *Osée*, 2, 7). Le premier geste d'hospitalité, — alors comme aujourd'hui, au proche et au moyen Orient —, consiste à offrir de l'eau fraîche, pour abreuver et « rendre la vie » (*Gen.* 24, 17-20; *Jug.* 4, 19; 5, 25; *Ruth* 2, 9; 1 *Rois* 17, 10; *Job* 22, 7; *Néhémie* 13, 2; *Mt.* 10, 42; *Marc* 9, 41), pour laver les pieds et délasser (*Gen.* 18, 4; 24, 32; 43, 24; *Luc* 7, 44; *Jean* 13, 2-17).

Les siècles chrétiens continueront à chanter la louange de l'eau, qui fut dès l'origine privilégiée entre les créatures, dit Tertullien : « L'esprit divin la préférait alors aux autres éléments. Les ténèbres étaient informes, sans l'ornement des astres, l'abîme était sombre, la terre non ébauchée, le ciel à l'état brut : seule l'eau, dès l'origine matière parfaite, féconde et simple, s'étendait transparente comme un trône digne de son Dieu » (*De baptismo* 3, PL 1, 1202a; trad. R.-F. Refoulé, p. 68). La prière romaine de bénédiction des fonts appelle l'eau « haec sancta et innocens creatura » (*Missel romain*, nuit de Pâques); saint Cyrille de Jérusalem y voit « le plus beau des quatre éléments » (*Catechesis* 3, 5, PG 33, 433a) et saint François d'Assise chante ses vertus : « Laudato si, mi'Signore, per sora aqua, la quale è molto utile et humile et pretiosa et casta » (*Il Cantico delle Creature*).

2) *Le symbole de toutes les bénédictions.* — Un élément de si grand prix se prend tout naturellement, dans la Bible, comme le symbole de la prospérité et du bonheur (*Job* 29, 23; *Ps.* 23, 1-3; 73, 10, versions; *Prov.* 25, 13 et 25), des joies familiales (*Prov.* 5, 15-16; *Cant.* 4, 12 et 15), du bon gouvernement (2 *Sam.* 23, 4; *Prov.* 21, 1; *Isaïe* 32, 2), de la faveur du prince (*Prov.* 16, 15; 19, 12), plus généralement de toute bénédiction venant de Dieu (*Ps.* 84, 7; *Eccli.* 39, 22; *Isaïe* 33, 16; *Hébr.* 6, 7). La vie commune des lévites au temple est aussi douce et fraîche qu' « une rosée de l'Hermon qui descendrait sur les hauteurs de Sion » (*Ps.* 133, 3). L'image la plus fréquente du bonheur réservé aux amis de Dieu est celle de l'arbre planté près d'un cours d'eau abondant (*Nomb.* 24, 6; *Job* 29, 19; *Ps.* 1, 3; *Eccli.* 39, 17; 50, 8; *Jér.* 17, 8; *Éz.* 17, 5, 7-8; 19, 10; 31, 2-18).

En contraste, la sécheresse est le prototype des châtiments divins : *Lév.* 26, 18-20 (ciel de fer et terre d'airain), 2 *Sam.* 1, 21 (la seule malédiction digne de Gelboé, où périrent Saül et Jonathas), *Job* 8, 11-13; 12, 15; 14, 11 (portée eschatologique); 24, 19; *Judith* 7, 20-22, 25; 11, 12; *Isaïe* 1, 30; 5, 6; 19, 5-10; 33, 9; *Jér.* 2, 6; 14, 1-5; 50, 38; 51, 36; *Éz.* 17, 10; 19, 12-14; *Osée* 2, 5; *Joël* 1, 19-20. Les amis décevants ressemblent aux ouadi du Négeb, qui ne se remplissent brusquement en hiver que pour bien peu de temps (*Job* 6, 15-20). Les faux docteurs sont des fontaines desséchées (2 *Pierre* 2, 17), des nuées sans eau, emportées par le vent (*Jude* 12). Parmi les choses insatiables, *Prov.* 30, 16 nomme la terre que l'eau ne peut saturer.

3° L'eau, instrument de mort. — 1) L'eau qui engloutit ou qui ravage (*Job* 12, 15; *Ps.* 29 : hymne au Seigneur de l'orage; 104, 6-9), épreuve pour les justes (*Ps.* 107, 23-30; 2 *Cor.* 11, 26), est aussi l'instrument de la vengeance divine contre les hommes révoltés (*Gen.* 6, 17; 7, 11-12, 17-24 : le déluge; *Sag.* 5, 22), contre les ennemis de son peuple (*Jug.* 5, 4 et 21; *Isaïe* 30, 28; 59, 19; *Jér.* 51, 55 et 64; *Éz.* 26, 19; 27, 34; *Osée* 5, 10; *Hab.* 3, 8-15), contre les faux prophètes (*Éz.* 13, 10-15). Les invasions qui ont châtié le peuple de Dieu ont été comparées par les prophètes à un raz de marée (*Isaïe* 5, 30; 17, 12-14), à « une tornade d'eaux abondantes et débordantes » qui détruit les vignes en fleur (28, 2, 15-19), aux inondations du Nil (*Jér.* 46, 7-8) ou de l'Euphrate (*Isaïe* 8, 6-8; *Jér.* 47, 2; cf *Apoc.* 17, 1 et 15).

2) Conformément à une donnée assez constante de l'imagination humaine, *les grandes eaux* sont, dans la Bible, la métaphore ordinaire des périls mortels, dont Dieu retire ceux qui l'invoquent (*Ps.* 18, 5 et 17, et 2 *Sam.* 22, 5 et 17; *Ps.* 69, 2-3, 15-16; 124, 4-5; 144, 7; *Job* 22, 11; *Lam.* 3, 54), mais qui sont aussi une épreuve envoyée par lui (*Ps.* 42, 8; 88, 18; *Jonas* 2, 4 et 6). Le fidèle, qui cherche en Dieu son refuge, ne saurait être atteint par les grandes eaux (*Ps.* 32, 6;

46, 3-4); il ne craint pas plus l'eau que le feu (*Ps.* 66, 12; *Isaïe* 43, 2). L'eau finit par user toute résistance (*Job* 14, 19; cf 40, 18 : il faut être Béhémoth pour tenir tête au fleuve), mais les grandes eaux elles-mêmes ne pourront éteindre l'amour (*Cant.* 8, 7), et celui qui met en pratique la parole de Jésus-Christ se bâtit sur le roc une maison qui tiendra contre flots et torrents (*Mt.* 7, 24-27; *Luc* 6, 47-49). Mieux vaudrait d'ailleurs être englouti dans les eaux que porter au péché ses frères (*Mt.* 18, 6; *Marc* 9, 42; *Luc* 17, 2).

3) La puissance maléfique de l'eau symbolise encore le plaisir défendu (*Prov.* 9, 17; *Eccli.* 26, 12), les méchants (*Prov.* 28, 3; *Jér.* 6, 7; *Jude* 13), la femme acariâtre (*Prov.* 19, 13; 27, 15; *Eccli.* 25, 25). C'est ouvrir une digue qu'entamer un procès (*Prov.* 17, 14). Le juste tremblant devant un méchant ressemble à une fontaine piétinée (25, 26). La fluidité de l'eau évoque la facilité (boire l'iniquité comme l'eau : *Job* 15, 16; 34, 7; cf 3, 24; *Michée* 1,4; verser le sang comme de l'eau : *Ps.* 79, 3), l'âme hésitante (*Jacques* 1, 6). Certaines conversions sont inconstantes comme la rosée du matin (*Osée*, 6, 4; 13, 3). S'en aller comme l'eau, c'est sentir la dissolution de ses forces (*Ps.* 22, 15; *Josué* 7, 5; *Éz.* 7, 17; 21,7), destinée des mortels (2 *Sam.* 14, 14). L'image de l'eau s'associe naturellement à la tristesse, aux larmes (*Ps.* 119, 136; 137, 1; *Jér.* 9, 18; *Lam.* 3,48).

4° Dieu est le maître souverain des eaux. — 1) Plusieurs *faits miraculeux* de l'histoire sainte manifestent l'ambivalence de l'eau comme instrument des desseins de Dieu. Le déluge (*Gen.* 6, 13 à 9, 17) fut la perte du monde pécheur et le salut d'un petit nombre de justes : « Huit personnes furent sauvées par l'eau » (1 *Pierre* 3, 20-21, qui y voit une figure du baptême chrétien, cf *infra*, col. 21 svv ; 2 *Pierre* 2, 5; 3, 6). La traversée de la mer Rouge est une des manifestations les plus éclatantes de la providence de Yahvé conduisant son peuple (*Ex.* 14, 15 à 15, 21; *Judith* 5, 13; *Ps.* 66, 5-6; 77, 16-21; 78, 13; 114, 3-5; *Eccli.* 39, 17; *Isaïe* 51, 10). Israël, guidé par Moïse, « sauvé des eaux » (*Ex.* 2, 3-10), trouva dans les flots sa libération, les égyptiens oppresseurs y furent engloutis (*Néhémie* 9, 11; *Ps.* 106, 7-12; *Sag.* 10, 18-19; 19, 6-9). Ce miracle est aussi un « type » du salut et du baptême chrétiens (1 *Cor.* 10, 1-2). L'eau a une vertu bienfaisante lorsqu'elle jaillit du rocher sous la baguette de Moïse, pour abreuver le peuple au désert (*Ex.* 17, 1-7; *Nomb.* 20, 2-13; *Deut.* 8, 15; *Néhémie* 9, 15; *Ps.* 78, 15-20; 105, 41; 114, 8; *Isaïe* 48, 21), mais *Sag.* 11, 4-14 met ce fait en parallèle avec la première et la septième plaies d'Égypte, châtiments par les eaux (cf *Ex.* 7, 14-25; 9, 14-35; *Ps.* 105, 29; *Sag.* 16, 16-19; 17, 17; 19, 18-20); saint Paul y verra un breuvage spirituel, le rocher figurant le Christ (1 *Cor.* 10, 4). A l'arrivée dans la Terre promise, le passage du Jourdain reproduisit partiellement le miracle qui avait marqué le début de l'Exode (*Josué* 3-4; *Ps.* 114, 3-5).

Quelques prodiges de moindre portée sont attribués à Gédéon (*Jug.* 6, 36-40 : la toison et la rosée), à Samson (15, 18-19 : une source jaillit à sa prière), aux prophètes Élie (1 *Rois* 18, 30-39 : le feu et l'eau; 2 *Rois* 2, 8-14 : eaux divisées) et Élisée (2 *Rois* 2, 19-22 : eaux assainies; 3, 9-23 : l'eau au désert d'Édom; 6, 5-7 : la hache qui surnage). *Ps.* 18 (v. 12, 14, 16) et 2 *Sam.* 22, 10-16 décrivent une intervention de Yahvé en faveur de David, sous les couleurs d'un ouragan soulevant les flots au point de faire apparaître le lit des mers et les assises du monde. Le *Psaume* 107 chante le secours divin apaisant une tempête (v. 23-30), asséchant les fleuves ou irriguant le désert (v. 33-35). En *Dan.* 3, 50, l'ange du Seigneur souffle, au milieu de la fournaise où ont été jetés les trois jeunes hébreux, « comme une fraîcheur de brise et de rosée ».

2) La maîtrise de Dieu sur les eaux mortelles, spécialement sur *la mer*, a été chantée par le psalmiste : *Ps.* 65, 8 (« C'est toi qui apaises le fracas des mers, le fracas de leurs flots »), et 89, 10-11 (« C'est toi qui maîtrises l'orgueil de la mer »). Ces images sont souvent l'expression poétique de la victoire de Dieu sur les puissances du mal (*Isaïe* 50,2; *Nahum* 1,4).

On sait que, dans les cosmogonies babyloniennes, le chaos aqueux primitif, Apsû-Tiâmat, après avoir donné naissance aux dieux, fut vaincu par l'un d'eux, Mardûk, qui organisa l'univers en séparant les eaux (cf M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 369-381; M. Eliade, *op. cit.*, p. 80, n. 1, et p. 171). Transposant cette imagerie, les israélites attribuaient à Yahvé la victoire sur le Chaos (*Gen.* 1, 2). Ils se représentaient le vrai Dieu maintenant toujours en sujétion l'océan vorace et les monstres qui l'habitent (*Job* 7, 12; 26, 5 et 12-13; *Ps.* 74, 13; *Hab.* 3, v. 8, 10, 15). Comme signe de cette domination, il est dit dans la Mishna que le temple de Jérusalem se trouve juste au-dessus du *Tehôm*, l'amas des eaux inférieures (M. Eliade, *op. cit.*, p. 323).

Un des monstres aquatiques, le *Dragon*, nommé *Léviathan* par la mythologie phénicienne, est devenu le type des puissances hostiles à Dieu (*Job* 3, 8; 40, 20-28, sous la forme du crocodile d'Égypte; *Ps.* 74, 14; 104, 26; *Isaïe* 51, 9). En *Isaïe* 27, 1, la victoire sur Léviathan, « le dragon de la mer », est reportée dans l'avenir messianique. Selon *Amos* 9, 3, les profondeurs de la mer ne sauraient dérober les pécheurs au regard de Dieu : « Là même, je donnerai l'ordre au Dragon de les mordre ». Le cantique de Jonas identifie les eaux profondes au *schéol*, royaume de la mort (*Jonas* 2, 3-7). Dans l'Apocalypse de saint Jean, le Dragon, qui apparaît dans le ciel (*Apoc.* 12, 3), mais vomit de sa gueule comme un fleuve d'eau (12, 15) et transmet sa puissance à une bête surgie de la mer (13, 1-2), est explicitement identifié au Diable ou Satan (12, 9); lorsqu'il sera définitivement vaincu, ainsi que la Mort et l'Enfer, au jugement de Dieu (20, 10 et 13), le ciel et la terre seront renouvelés, mais la mer, symbole du mal, n'existera plus (21, 1; le châtiment eschatologique des eaux terrestres est annoncé plusieurs fois : 8, 8-12; 11, 6; 16, 3-5 et 12). Cf J. Chaine, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri*, dans *Revue biblique*, t. 46, 1937, p. 207-216.

3) Comme Yahvé dans l'ancien Testament, *Jésus-Christ* se montre, dans l'Évangile, *maître de la mer*, apaisant la tempête (*Mt.* 8, 23-27; *Marc* 4, 35-40; *Luc* 8, 22-25) et marchant sur les eaux (*Mt.* 14, 22-34; *Marc* 6, 45-55; *Jean* 6, 16-21; cf 21, 7).

A deux reprises, Jésus a assimilé sa mort à venir à un *baptême* (*Marc* 10, 38-39; *Luc* 12, 50). Par cette immersion dans les eaux de la mort, le Christ a remporté la victoire sur le péché et sur le prince de ce monde, car c'est en triomphateur qu'il a pénétré dans l'abîme, et il a aussi conféré aux eaux une fécondité surnaturelle dans l'économie du salut. L'ensevelissement du Sauveur et sa descente aux enfers accomplissaient la figure prophétique de Jonas (*Mt.* 12, 40; cf *Jonas* 2, 4).

Dans la ligne de *Rom.* 10, 7 (« *Qui descendra dans l'abîme?* ce qui s'entend : pour faire remonter le Christ de chez les morts »), les Pères et les liturgies se sont représenté la descente aux enfers comme une plongée triomphale dans les eaux souterraines du séjour des morts : « Comme un plongeur, vous êtes descendu au schéol pour chercher votre image engloutie » (Rit syriaque, hymne de S. Éphrem pour le 4e dimanche après la Pentecôte, cf DACL, t. 4, col. 696; cf P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église*, p. 205; *Initiation théologique*, t. 4, p. 848-849). On a étendu aussi ces images au baptême du Christ dans le Jourdain : en pénétrant dans les eaux, où se cachaient les esprits mauvais, le Christ préludait au combat de sa passion et préparait son triomphe sur Satan. « C'est Vous (Seigneur) qui avez sanctifié les eaux du Jourdain, en envoyant du haut du ciel votre Esprit Saint, et c'est Vous qui avez écrasé les têtes des dragons, qui y avaient leurs nids »

(Rit byzantin, bénédiction de l'eau, dans Mercenier-Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, Chevetogne, 1937, p. 345; t. 2, vol. 1, p. 282; cf S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis* 3, 11, PG 33, 441b; L. Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, p. 101 svv; O. Rousseau, *La descente aux enfers, fondement sotériologique du baptême chrétien*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1951-1952, *Mélanges J. Lebreton*, p. 285-287).

2. L'eau vive, figure de l'Esprit Saint

1° Yahvé est la source des eaux vives. — De l'eau matérielle et de son symbolisme immédiat, la pensée religieuse s'est élevée, dès l'ancien Testament, à une réalité purement spirituelle et transcendante, donnée par Dieu aux hommes, qu'on appelle *eau* par métaphore.

1) Jérémie, prophète du châtiment de Jérusalem et de la religion intérieure, voit en Yahvé la source unique du *salut*. Le peuple d'Israël a commis un double méfait en abandonnant son Dieu, « la Source d'eau vive », pour se creuser « des citernes, citernes lézardées qui ne tiennent pas l'eau » (*Jér.* 2, 13). A quoi bon aller boire l'eau du Nil ou celle de l'Euphrate, par une politique d'alliances étrangères (2, 18)? « Espoir d'Israël, Yahvé, tous tes déserteurs seront confondus et tes dissidents extirpés de ce pays, car ils ont abandonné la Source d'eaux vives » (17, 13). La fidélité de Dieu est éternelle, mieux que les eaux fraîches et courantes des montagnes, qui ne tarissent pas, mais son peuple l'abandonne : « Ils feront de leur pays un désert » (18, 14-16). La source des eaux vivifiantes se tournera en fontaine empoisonnée pour les pécheurs endurcis (8, 14; 9, 14; 23, 15); Jérémie lui-même, en une heure d'angoisse et de doute, dit à Dieu : « Ah! serais-tu pour moi comme un ruisseau trompeur aux eaux décevantes » (15, 18)?

2) Une note plus personnelle encore s'entend dans les psaumes où un lévite exilé exhale son désir de revoir le temple : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu » (*Ps.* 42, 2-3). « Mon âme a soif de toi, après toi languit ma chair, terre sèche, altérée, sans eau » (63, 2; cf 84, 3; 143, 6). Dans sa *maison*, Yahvé, en qui est « la source de vie », abreuve les siens « au torrent de ses délices » (36, 9-10).

Amos annonce des jours proches où le Seigneur enverra « la faim dans le pays, non pas une faim ni une soif d'eau, mais d'entendre *la parole de Yahvé* » (*Amos* 8, 11). La parole divine, transmise par les prophètes, ruisselle en effet sur la terre comme la pluie (*Deut.* 32, 2); son efficacité est comparable à celle de l'eau, qui féconde la terre et fait germer la nourriture des hommes (*Isaïe* 55, 10). Ces images reparaissent dans le Sermon sur la montagne, lorsque le Seigneur béatifie ceux qui ont faim et soif de la justice, c'est-à-dire, au sens biblique, de la sainteté (*Mt.* 5, 6; cf *Amos* 5, 24 : « Mais que le droit coule comme l'eau, et la justice », — la rectitude morale, opposée au culte formaliste —, « comme le torrent qui ne tarit pas »).

3) *La Sagesse*, qui a présidé à la création de toutes les eaux (*Job* 28, 25-26; *Prov.* 3, 20; 8, 22, 24, 28-29; *Eccli.* 1, 2-4; 24, 5-6) et qui a été donnée par Dieu aux hommes (*Prov.* 2, 6; *Eccli.* 24, 3), est une autre forme de l'eau mystérieuse promise à la terre. Du cœur du sage elle fait un puits profond, une source jaillissante (*Prov.* 20, 5; *Eccli.* 21, 13); elle y fait sourdre la vie, c'est-à-dire la paix et le bonheur (*Prov.* 4, 23; 13, 14; 14, 27; 16, 22), tandis que le cœur du sot est un « vase brisé qui ne retient aucune connaissance » (*Eccli.* 21, 14). Les paroles du sage sont un torrent débordant (*Prov.* 18, 4). Cependant le banquet de la Sagesse, en *Prov.* 9, 2-5, comporte du vin, non de l'eau, alors que « Dame Folie » (9, 13 et 17) sert à ses invités « les eaux dérobées et le pain du mystère ».

Ben Sira rapproche la Sagesse de la *Thora* : qui craint le Seigneur et observe sa loi est abreuvé par celle-ci « de l'eau de la sagesse » (*Eccli.* 15, 3 : *missel romain*, introït du mardi de Pâques), une eau qui désaltère sans tarir la soif (24, 21). La Sagesse issue de la loi est comparée aux fleuves du Paradis, à des eaux débordantes (24, 25 svv); celui qui l'accueille et la fait sienne devient « comme un canal issu d'un fleuve, comme un cours d'eau conduisant au paradis »; il se dispose à arroser les parterres de son jardin, mais « voici que mon canal est devenu fleuve et le fleuve est devenu mer », il va répandre au loin sa science et transmettre ce qu'il a reçu aux générations futures (v. 31-34).

L'homme qui « se plaît dans la loi de Yahvé », dit le *Ps.* 1, 2-3, qui « la murmure jour et nuit », est « comme un arbre planté près du cours des eaux, qui donne son fruit en la saison et jamais son feuillage ne sèche ». La loi est une eau fertilisante. Ce symbolisme est resté fréquent dans la tradition rabbinique (cf C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 312). Dans le *Document de Damas*, la loi est un puits d'eaux vives (3, 1; 6, 4-11; 8, 34, trad. M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. 9, 1912, p. 219, 222, 227; voir *Hymnes* de Qumrân 8, 4-18, trad. E. Vogt, dans *Biblica*, t. 37, 1956, p. 254).

La comparaison de la sagesse avec l'eau se retrouve en d'autres littératures religieuses, par exemple dans le Taoïsme (J. Chaine et R. Grousset, *Littérature religieuse. Histoire et textes choisis*, Paris, 1949, p. 792).

2° L'effusion messianique. — Si le Dieu d'Israël fut toujours pour son peuple la source des eaux vives, un temps devait venir, après l'aridité des jours d'épreuve, où ces eaux couleraient avec surabondance.

1) Les prophètes des 7e-6e siècles avant J.-C. annoncent le retour des exilés et la restauration d'Israël sous les traits d'un nouvel exode. Comme leurs pères avaient franchi la mer Rouge, les captifs revenant de Babylone passeront à travers les eaux hostiles (*Isaïe* 11, 15-16; cf 43, 2; 50, 2; 51, 10). Durant l'ère messianique qui suivra, le pays sera « rempli de la connaissance de Yahvé comme les eaux comblent la mer » (11, 9 et *Hab.* 2, 14).

Selon le *Livre de la consolation*, le nouvel exode l'emportera infiniment sur l'ancien. Yahvé avait abreuvé son peuple dans le massif du Sinaï; il va maintenant fertiliser le désert lui-même : partout l'eau ruissellera, le pays de la soif se changera en sources (*Isaïe* 30, 20-26; 35, 6-7; 43, 20; 48, 21; 49, 9-10 : *Missel romain*, épître du samedi avant la Passion; 58, 11; *Jér.* 31, 9-12). Cette eau est offerte aux humbles et aux pauvres (les *'anawim*) dont la langue était desséchée par la soif (*Isaïe* 41, 17-20; 55, 1 : introït du samedi *Sitientes*). Le Pasteur d'Israël assurera à son troupeau eau pure et pâturages verdoyants (*Éz.* 34, 18-19, 26; cf *Ps.* 23, 1-3). Alors on puisera « de l'eau avec joie aux sources du salut » (*Isaïe* 12, 3). Yahvé arrosera sa vigne pour qu'elle fructifie (27, 3). La victoire et la libération tomberont du ciel comme la rosée (45, 8; cf 26, 19). Dans le psaume du retour (*Ps.* 126, 4), les colonnes d'exilés revenant à travers le désert de Syrie sont elles-mêmes comparées aux torrents d'eau qui, l'hiver, se précipitent dans les ouadi du Négeb. Mardochée voit en songe la victoire du peuple de Dieu sur ses puissants ennemis, sous l'image d'une petite source dont naît un grand fleuve aux eaux débordantes (*Esther* 1, 1*i*-1*k*; 10, 3; *Vulgate* 10, 6; 11, 10-11).

2) Une fois la *Communauté* rétablie en Palestine, la source des dons divins devait être le temple reconstruit, centre de la vie religieuse et nationale : *de la Maison de Yahvé* jaillira alors *un flot de bénédictions*. Le texte capital est ici *Éz.* 47, 1-12.

Ayant longuement décrit le temple idéal de la Jérusalem nouvelle, Ézéchiel (dont les visions eurent lieu au bord des eaux vives du fleuve Kebar, 1, 1-3) voit sortir de l'eau « de sous le seuil de la Maison, vers l'Orient... L'eau descendait de sous le côté droit de la Maison, au midi de l'autel » (cf *Missel romain*, antienne de l'aspersion dominicale au temps pascal, *Vidi aquam*). Le cours d'eau grossit peu à peu jusqu'à « devenir une eau profonde, un fleuve infranchissable ». Cette eau miraculeuse porte partout la fécondité, le poisson y est abondant, « car là où cette eau pénètre, elle assainit, et la vie se développe partout où va le torrent ». Elle assainira même les eaux de la mer Morte. « Sur les bords du torrent, sur chacune de ses rives, croîtront toutes sortes d'arbres fruitiers dont le feuillage ne flétrira pas », et dont les fruits renouvelés chaque mois fourniront nourriture et remède, « car cette eau vient du sanctuaire ».

A cette promesse grandiose, font écho *Joël* (3, 18 : « Ce jour-là... dans tous les torrents de Juda les eaux ruisselleront, une source jaillira de la Maison de Yahvé et arrosera le ravin des Acacias ») et *Zacharie* (13, 1 : une source purifiant du péché; 14, 8-9 : « En ce jour-là des eaux vives sortiront de Jérusalem..; été comme hiver, elles resteront vives. Et Yahvé sera Roi sur toute la terre », *Bréviaire romain*, antienne pour la fête du Christ-Roi). Le *Ps.* 46, « cantique de Sion », voit la Cité sainte, où Dieu habite, « réjouie » et « sanctifiée » par un fleuve symbolique (v. 5; graduel du commun des Vierges). Dans le poème apocalyptique qui clôt le recueil attribué à Isaïe, Yahvé promet de faire couler vers Jérusalem « la paix comme un fleuve, et comme un torrent débordant la gloire des nations » (*Isaïe* 66, 12).

3) Quelques textes donnent la clé de ce symbolisme. L'objet de cette merveilleuse et universelle effusion, le premier des biens messianiques, c'est l'*Esprit de Dieu*. L'Esprit est un don que Dieu *répand* ou *verse* dans les cœurs; comme l'eau dans la nature, l'Esprit renouvelle et entretient la vie :

« Car je répandrai de l'eau sur le sol assoiffé, des flots sur la terre desséchée. Je répandrai mon Esprit sur ta race, ma bénédiction sur ta postérité. Ils croîtront comme l'herbe entourée d'eau, comme les peupliers au bord des cours d'eau » (*Isaïe*, 44, 3-4; cf 32, 15). « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés... Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau... Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois » (*Éz.* 36, 25-26, introït et épître du mercredi de la 4e semaine de carême; cf 39, 29; *Joël* 3, 1-2).

4) Les déceptions qui suivirent le retour d'exil firent comprendre que l'effusion annoncée ne se réaliserait que plus tard, au temps du Messie. Le roi idéal de l'avenir « descendra comme la pluie sur le regain, comme la bruine mouillant la terre » (*Ps.* 72, 6).

L'attente de l'*eau* divine était entretenue avec ferveur dans les cercles messianiques du 1er siècle, notamment chez les « séparés » de Qumrân. Pour ceux-ci, l'effort de conversion et de persévérance sous la loi de l'alliance était orienté vers une victoire définitive de « l'esprit de sainteté » sur « l'esprit de perversion », victoire que Dieu remporterait en la personne d'un Messie, à la fin des temps. Ce Messie serait consacré par l'esprit de sainteté en une sorte de baptême spirituel :

« Et il versera sur lui l'esprit de vérité comme des eaux lustrales, (le purifiant) de toutes les abominations de mensonge. Et il évoluera (littéralement : se roulera) dans l'esprit de lustration, afin de rendre intelligents les hommes droits dans la science du Très-Haut, et d'enseigner la sagesse des fils des cieux aux hommes de parfaite conduite » (*Règle de la communauté* 4, 21-22, traduction J. Delorme, *La pratique du baptême dans le judaïsme contemporain des origines chrétiennes*, dans *Lumière et Vie* 26, 1956, p. 40. Cf *Testament de Lévi* 18, 7, parlant du grand Prêtre de l'avenir : « L'esprit d'intelligence et de sanctification reposera sur lui dans l'eau », dans J. Bonsirven, *La Bible apocryphe*, Paris, 1953, p. 130).

3° Le fleuve de vie. — En Jésus-Christ les promesses se sont réalisées, l'attente messianique a été comblée : par lui le fleuve de vie, dont la source est en Dieu, se répand sur le monde.

1) *L'eau vive est donnée par Jésus-Christ.* — Saint Paul fait allusion à cettte eau : « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés... et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 *Cor.* 12, 13; cf 10, 4 : le « rocher spirituel », d'où l'eau jaillit, « c'était le Christ »; *Éph.* 5, 18 : « Ne vous enivrez pas de vin.., mais cherchez dans l'Esprit votre plénitude »). Saint Jacques utilise l'image de la pluie, patiemment attendue par le laboureur ou hâtée par la prière d'Élie, pour stimuler chez les chrétiens l'attente du retour du Seigneur et la prière confiante (*Jac.* 5, 7-8, 16-18).

Dans les écrits johanniques, le signe de l'eau est au premier plan et assume « toute une gradation de notions analogiques » (F.-M. Braun, dans *Revue biblique*, t. 62, 1955, p. 24) : rites d'eau (*Jean* 1, 26-33; 2, 6; 3, 5, 22-25; 4, 1-2), symbole (5, 6-8; 9, 7; 19, 34; 1 *Jean* 5, 5-9) ou métaphore (*Jean* 4, 6-15; 7, 37-39; *Apoc.* 7, 17; 21, 6; 22, 1-2, 17) du don de l'Esprit.

La doctrine se développe en trois étapes. Près du puits de Jacob, le Seigneur demande à boire à une femme de Samarie, voulant attirer son attention sur *le don de Dieu* qu'il a mission d'offrir aux hommes : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : Donne-moi à boire, c'est toi qui l'en aurais prié et il t'aurait donné de l'eau vive » (*Jean* 4, 10). *L'eau vive*, c'est à la fois l'eau qui coule de source et l'eau qui donne la vie : Jean aime miser sur deux sens complémentaires d'un même mot (cf O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 19-22). Le puits de Jacob recélait peut-être une source profonde, mais il ne donnait pas l'eau de la vraie vie; il évoque le puits de la loi, dont l'eau ne désaltère que pour un moment. « Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau; mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif : l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle » (4, 13-14; cf 6, 35 : « Qui croit en moi n'aura jamais soif »). Jésus ne s'explique pas sur la nature de l'eau que Dieu donnera par lui; il indique seulement la propriété merveilleuse qu'a cette eau de devenir en qui s'en abreuve une source permanente : elle désaltère définitivement en procurant la félicité dans le monde à venir (cf J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges, 1951, p. 203).

Le Seigneur précise sa promesse au dernier jour de la fête des Tabernacles, laquelle comportait alors une liturgie de l'eau ravivant l'attente de l'effusion messianique. Il déclare cette attente réalisée en sa personne. « Jésus, debout, lança à pleine voix : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, celui qui croit en moi! selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive » (7, 37-38). L'évangéliste explique la métaphore : « Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ». Dans le plan de Dieu, le don effectif de l'Esprit est attaché au mystère rédempteur : « Car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (v. 39). L'eau vive coulera du sein de Jésus : nous entendons le texte selon la tradition la plus ancienne qui, par saint Irénée, se rattache aux milieux johanniques et qui cherche la référence scripturaire du v. 38 dans le rocher de Moïse (cf 1 *Cor.* 10, 4). Une autre tradition attribue les fleuves d'eau vive au sein du croyant, en dépendance d'Ori-

gène qui y voyait une allégorie de la fécondité spirituelle du parfait croyant, occupé à scruter l'Écriture (voir M.-J. Lagrange, *L'Évangile selon saint Jean*, coll. Études bibliques, Paris, 1936, p. 214-217; H. Rahner, *Flumina de ventre Christi*, dans *Biblica*, t. 22, 1941, p. 269-302, 367-403; F.-M. Braun, *L'eau et l'Esprit*, dans *Revue thomiste*, t. 49, 1949, p. 5-30; cf t. 48, 1948, p. 390; t. 52, 1952, p. 260).

Lorsque, après la mort de Jésus, Jean vit l'eau sortir, avec le sang, du côté ouvert par la lance du soldat (19, 34), il comprit que la promesse de la fête des Tabernacles venait de s'accomplir, ainsi que les anciennes prophéties sur l'effusion d'eau et d'Esprit aux jours du Messie. Il en donne dans son évangile un témoignage solennel (v. 35), en se référant à l'oracle de Zacharie (*Zach.* 12, 10), qui résumait tous les autres (voir A. Lefèvre, *La blessure du Côté*, dans *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1950, p. 109-122). Le sacrifice de l'Agneau de Dieu, désormais glorifié par le Père, donnait libre cours aux torrents d'eau vive, qui sortent du temple de la nouvelle alliance, le corps du Christ (cf *Éz.* 47, 1-13 et *Jean* 2, 21). C'est de ce sanctuaire que le Don de Dieu, l'Esprit Saint, se répandra à jamais sur ceux qui croient. L'Esprit, l'eau et le sang du Calvaire sont les trois témoins indissociables sur lesquels se fonde notre foi (1 *Jean* 5, 6-8). La liturgie de la Passion (hymnes *Vexilla Regis* et *Pange lingua*; 4e répons du samedi saint, *Recessit Pastor noster, fons aquae vivae*), celles du Sacré-Cœur (*passim*; cf Pie XII, encyclique *Haurietis aquas in gaudio*, AAS, t. 38, 1956, p. 309-353) et du Précieux-Sang (7e répons, postcommunion) utilisent ces données scripturaires.

2) *L'eau vive est la grâce du Saint-Esprit.* — Dans les textes bibliques qui parlent de l'Esprit de Dieu répandu sur nous (vg *Tite* 3, 5-6 : « à profusion »), il n'est pas toujours facile de voir s'il s'agit du don incréé, la troisième personne de la Trinité, ou du don créé, la grâce sanctifiante (cf DBS, art. *Grâce*, t. 3, 1938, col. 847, 1118-1119, 1210-1212). De fait, l'une ne va pas sans l'autre : la réalité créée de la grâce dispose l'âme à jouir des Personnes divines, qui se donnent à elle en lui infusant ce don créé (S. Thomas, 1a q. 43 a. 3 ad 1-2). C'est justement cette conjonction entre don créé et don incréé que saint Thomas découvre sous la métaphore de l'eau vive. A la différence de l'eau stagnante ou recueillie dans un vase, l'eau *vive*, l'eau courante, demeure actuellement en rapport avec sa source *(quae suo principio continuatur et effluit)*. Or la grâce du Saint-Esprit est donnée à l'homme de telle sorte que sa source, le Saint-Esprit, soit aussi donnée; bien mieux, la grâce n'est donnée qu'avec l'Esprit et par l'Esprit, source intarissable de tous les dons surnaturels (*In Joannem* c. 4, lect. 2, n. 1; cf c. 7, lect. 5, n. 2).

La grâce créée elle-même est une participation à la nature divine (cf 2 *Pierre* 1, 4), que saint Thomas (1a q. 13 a. 11), à la suite de saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* 38 et 45, 3, PG 36, 317b, 625c) et de saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa* 1, 9, PG 94, 836b), se représente comme un *océan* infini de substance (οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον : *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum*). Avant de *couler* dans les âmes par le canal de l'humanité du Christ, l'eau vive est donc le bien de Dieu même : c'est *la Déité*, participable *ad extra* par pure grâce. Et si l'Esprit Saint en est la source par rapport à nous, en tant que *Don de Dieu* (hymne de la Pentecôte : *Fons vivus, ignis, caritas, Altissimi donum Dei*), lui-même reçoit cette eau vive du Père et du Fils, dont il procède *ad intra*. *Apoc.* 22, 1 semble faire allusion à cette origine : le fleuve de vie (l'Esprit) procède du trône de Dieu et de l'Agneau (cf E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, coll. Études bibliques, Paris, 1933, p. 353; H.-M. Féret, *L'Apocalypse de saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943, p. 117). Saint Athanase le dit d'un mot : « Le Père étant la source et le Fils étant appelé le fleuve, il est dit que nous buvons l'Esprit » (*Ad Serapionem* 1, 19, PG 26, 573d; se réfère à 1 *Cor.* 12, 13), et saint Jean de la Croix chante longuement l'origine *trinitaire* « du courant où ciel et terre s'abreuvent », source bien cachée, dont nous ne pouvons approcher que « de nuit » (*Cantar del alma que se huelga de conoscer a Dios por fe*). Quelle image pouvait mieux suggérer ce qu'est la vie divine? une vie unique, communiquée de personne à personne, en Dieu sans division, de Dieu à nous par participation surnaturelle.

3) *L'eau vive jaillit en vie éternelle.* — La promesse de *Jean* 4, 14 est une des paroles évangéliques les plus fécondes pour la théologie spirituelle. En ceux qui s'abreuvent au fleuve émané du Christ, l'eau de la grâce devient une source intérieure, jaillissant jusque dans la vie éternelle. La grâce sanctifiante est en effet comme une *nouvelle nature* et, par conséquent, un centre de jaillissement spirituel (cf 1a 2ae q. 110 a. 3 et 4). Par les vertus théologales et les autres habitus surnaturels, issus de la grâce, par les actes qui en procèdent, avec la valeur de mérite que ces actes tiennent de la charité, l'âme sanctifiée progresse vers la béatitude éternelle de la vision de Dieu. « Dicit quod *fiet in eo fons* : fons, inquam, perducens per bona opera ad vitam aeternam » (S. Thomas, *In Joannem* c. 4, lect. 2, n. 4). Rien de plus suggestif, pour exprimer ce progrès du don de Dieu en nous, que l'image de l'eau jaillissant pour rejoindre le niveau de sa source première.

On a remarqué l'aptitude de cette image à traduire les expériences les plus délicates de la vie spirituelle : l'apparente pauvreté du don divin, comparé aux breuvages enivrants des bonheurs terrestres, la joie dont il inonde ceux qui veulent s'en contenter, dans la certitude croissante de se savoir aimés de Dieu. Cette joie très pure apaise, sans la supprimer, la soif d'infini qui est au fond du cœur humain et, telle une eau vive, sa fraîcheur ne se perd jamais. Vraiment donnée et devenue nôtre, la grâce est bien une source intérieure, sans que sa gratuité en soit diminuée, car elle nous vient sans cesse d'un Autre : c'est la vie du Christ en nous (*Gal.* 2, 20), le jaillissement de l'Esprit qui nous meut (*Rom.* 8, 14; voir N. Rettenbach, *La source d'eau vive*, p. 67).

Rappelons quelques témoignages. Saint Ignace d'Antioche, allant au martyre, percevait l'appel de cette eau divine : « Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi *une eau vive* qui murmure et qui dit au dedans de moi : Viens vers le Père » (*Aux Romains* 6, 2; trad. Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 104). Sainte Thérèse voyait en l'eau vive l'oraison d'union, que le Seigneur offre à tout le monde, et elle en décrivait les propriétés : rafraîchir, purifier, désaltérer (*Chemin de la perfection*, ch. 21-22; cf *Vie par elle-même*, ch. 11-19 : quatre degrés d'oraison comparés à quatre manières d'arroser un jardin; *Sixièmes demeures*, ch. 11; *Septièmes demeures*, ch. 3). Saint Jean de la Croix applique à plusieurs reprises l'image évangélique aux « délices et biens spirituels de Dieu » dont l'âme jouit dans la contemplation (*Cantique spirituel* 12 : O Fontaine cristalline; 14 : les fleuves au bruit puissant; 34 : sur les rives verdoyantes; 36 : la colline où jaillit l'eau pure; 40 : à l'aspect des eaux; *Lettre* 5, aux carmélites de Béas); il note que cette eau naît de la vive flamme d'Amour qu'est l'Esprit Saint (*Vive flamme*, str. 1, vers 1; str. 3, v. 2 : allusion à 2 *Macc.* 1, 20-22 et 2, 1. Même assimilation de l'eau et du feu chez sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. 21. Voir art. Feu).

La vie éternelle elle-même ne sera que l'écoulement sans fin de cette eau toujours vive, toujours fraîche comme au premier moment. Donnée gratuitement (*Apoc.*

21, 6; 22, 17), elle comblera définitivement tout désir (7, 16-17); les élus baigneront à jamais dans le fleuve de vie qui arrose la Jérusalem céleste (22, 1-2), dans un infini de joie et de paix (*Mt.* 25, 21, 23 : « Entre dans la joie de ton Seigneur ». Cf une épitaphe égyptienne du 5e siècle : « Donne-lui le repos... dans le lieu de la verdure, du rafraîchissement et des eaux », A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 140).

3. L'eau, signe sacré

Les rites de purification ou de régénération par l'eau, étudiés ici dans la religion judéo-chrétienne, offrent la synthèse des points de vue précédents : l'eau matérielle y devient le signe sensible de cette « eau spirituelle » qu'est le don de l'Esprit. On y trouve aussi la synthèse des deux fonctions symboliques attribuées à l'eau, détruire et féconder : l'eau rituelle régénère en effaçant les souillures.

1° Les eaux de pureté sous l'ancienne loi. — Les rituels mosaïques, mis au point par le sacerdoce de l'exil, tels que nous les lisons dans le Pentateuque, prescrivent des purifications par l'eau.

1) *Le pur et l'impur.* — Certaines ablutions sembleraient simples mesures d'hygiène élémentaire (*Lév.* 11, v. 25, 28, 32, 34, 38, 40; 15, 5-13). En fait, il s'agit non d'hygiène, mais de *pureté rituelle.* Yahvé est le Saint, son peuple Israël est une communauté de consacrés (11, 44; 20, 24 et 26). Est impur ce qui est profane : l'animal dont l'immolation ne serait pas agréée de Dieu, l'homme qu'une souillure, même involontaire ou inévitable, rend inapte aux relations avec Dieu. Tout membre du peuple saint doit éviter ces « impuretés » et, s'il en a contractées, s'en purifier par un rite spécial, le plus souvent une ablution. Il ne faut pas « souiller la Demeure de Dieu au milieu des enfants d'Israël » (15, 31; *Nomb.* 5, 2-3). Les fautes morales et les crimes sont sanctionnés par des châtiments sévères ou expiés par un sacrifice; jamais l'ablution ne s'applique à un péché proprement dit et l'on distingue nettement l'impureté rituelle, que l'eau effacera, de la faute qui consiste à négliger cette purification (*Lév.* 17, 15-16; 22, 9; *Nomb.* 19, 13 et 20. Voir M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 140 svv).

La Bible ne fait nulle part la théorie du pouvoir purificateur de l'eau. Elle suppose la conviction que l'on retrouve, depuis la préhistoire, dans toutes les religions et toutes les cultures : s'il y a des eaux plus sacrées que d'autres, toute eau est par elle-même pure et purifiante. C'est pourquoi les « sources, citernes et étendues d'eau resteront pures », si même un animal impur vient à y tomber (*Lév.* 11, 36). Mais là où les religions primitives mettaient une efficacité magique, le yahvisme voit un signe de l'intervention divine : Dieu seul peut rendre pur ce qui ne l'était pas (*Job* 14, 4; *Ps.* 51, 4, 9, 12) et laver les cœurs (*Isaïe* 1, 16-18; *Jér.* 33, 8, etc).

2) *L'approche du divin.* — Tout ce qui touche à la procréation est mystérieux et sacré, Dieu étant le maître souverain de la fécondité : en ce domaine, nombreux sont les cas d'impureté rituelle obligeant l'israélite à se remettre en ordre par un bain ou une ablution (*Lév.* 15, 16-18, 21-22, 27; 22, 6; *Deut.* 23, 12).

Souvent l'ablution prépare à un acte religieux plus solennel. Avant l'holocauste, certaines parties de la victime doivent être passées à l'eau (*Lév.* 1, 9, 13; 8, 21; 9, 14). La consécration sacerdotale d'Aaron et de ses fils commença par un bain rituel (*Ex.* 29, 4; 40, 12; *Lév.* 8, 6). Avant d'exercer leurs fonctions, les prêtres doivent faire une ablution « pour échapper à la mort » (*Ex.* 30, 19-21). Au grand Jour des Expiations, le grand prêtre se lave avant de prendre les vêtements sacrés (*Lév.* 16, 4). Déjà au Sinaï, tout le peuple avait dû laver ses vêtements pour se préparer à la théophanie (*Ex.* 19, 10-14; cf 2 *Sam.* 12, 20; *Judith* 12, 7).

L'eau intervient encore après le contact sacré, pour permettre le retour à la vie ordinaire. Après la cérémonie des Expiations, le grand-prêtre « se lavera le corps avec de l'eau dans un lieu consacré » (*Lév.* 16, 24); ceux qui ont conduit le bouc émissaire au désert ou brûlé les restes des animaux sacrifiés doivent également se baigner (16, 26 et 28; cf *Nomb.* 19, 7-8, 10, 21). Les diverses ablutions rituelles nécessiteront l'aménagement d'un réservoir d'eau entre la tente de réunion et l'autel (*Ex.* 30, 18; 40, 7); il deviendra la mer de bronze dans le temple de Salomon (1 *Rois* 7, 23-26; 2 *Chron.* 4, 2-5; *Eccli.* 50, 3).

3) En quelques rites spéciaux apparaît une eau ayant subi une préparation particulière. Les *Nombres* (19, 1-21; cf 31, 23) décrivent la confection de *l'eau lustrale.* Le *Deutéronome* (21, 1-9) sanctionne une coutume analogue pour le cas d'un meurtrier inconnu. Le rite de purification d'un lépreux, par l'immolation d'un oiseau au-dessus d'une eau courante (*Lév.* 14, 2-9, 49-53), est encore une coutume sémitique, au symbolisme expressif, que le yahvisme assimila, en y insérant l'idée d'expiation du péché dont la lèpre pouvait sembler le châtiment.

Hittites et babyloniens (vg Code de Hammûrabi, § 2 et 132) recouraient fréquemment au *jugement de Dieu par l'eau;* la loi israélite limite cet usage au cas de l'épouse soupçonnée d'adultère, à qui le prêtre fait boire les « eaux d'amertume », dans lesquelles il a mis de la poussière du sanctuaire (*Nomb.* 5, 11-31). Un rite analogue avait été accompli par Moïse lorsque, au Sinaï, il fit boire au peuple une eau saupoudrée de la poussière du veau d'or (*Ex.* 32, 20), et le *Ps.* 109, 18 fait sans doute allusion à ces ordalies : « Il aimait la malédiction...; qu'elle entre au fond de lui comme de l'eau ».

Les codes sacerdotaux n'ont pas retenu le rite d'*effusion d'eau devant Yahvé*, que nous voyons pratiqué en présence de Samuel à Miçpa (1 *Sam.* 7, 6) et par David avec l'eau que ses guerriers lui avaient puisée au péril de leur vie (2 *Sam.* 23, 16; cf au sens figuré *Lam.* 2, 19).

2° Les baptêmes de pénitence. — 1) *Dans le judaïsme* contemporain du nouveau Testament les rites d'eau se multiplient. La fête des Tabernacles *(Sukkôt)*, célébrée à l'automne après les récoltes, s'enrichit d'une procession quotidienne à Siloé, où l'on puise de l'eau que l'on porte solennellement au temple pour la verser près de l'autel. D'après les textes prophétiques lus au cours de la cérémonie, cette liturgie avait une triple signification : rendre grâces pour les récoltes nées de la pluie, commémorer le miracle de l'eau jaillie du rocher pendant l'exode, réaffirmer l'espérance du renouvellement messianique de Sion par l'eau vive qu'annonçaient les prophètes (cf *Jean* 7, 37; *Talmud de Jérusalem*, traité *Sukka.* Voir M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 167; J. Pierron, *La Source de l'eau vive*, p. 7 svv).

En même temps, la casuistique pharisienne multiplie les interdits, causes de souillure, et donc les occasions de purification. *Marc* 7, 1-5 énumère les ablutions ajoutées à la loi par la tradition rabbinique (cf *Mt.* 15, 1-2; *Luc* 11, 38; *Jean* 2, 6). La *Michna* (traité *Miqwaôt*) classe les eaux lustrales selon leur degré de pureté. Un rite tout nouveau apparaît : le *baptême des prosélytes*, jugé par l'ensemble des docteurs du 1er siècle aussi nécessaire que la circoncision; il conférait au païen converti la pureté rituelle foncière, qu'il ne pouvait avoir de naissance, et lui permettait de s'agréger au peuple saint (J. Coppens, *Les bains rituels juifs contemporains de la prédication apostolique*, DBS, art. *Baptême*, t. 1, 1928, col. 892-894; M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 333; J. Delorme, *La pratique du baptême.., loco cit.*, p. 168-171).

Dans plusieurs groupes religieux du 1er siècle, les bains sont

particulièrement en faveur (cf J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux, 1935). Le plus intéressant est celui des sadocites (esséniens), mieux connus depuis les découvertes de Qumrân. Josèphe signale les nombreuses purifications auxquelles ont recours les esséniens, notamment le bain quotidien précédant le repas communautaire de midi, auquel ils attachent une valeur religieuse exceptionnelle. L'*Écrit de Damas* réglemente la quantité d'eau nécessaire à la purification (10, 10-13). La *Règle de la communauté* de Qumrân fait plusieurs allusions aux bains quotidiens, appelés « la pureté des nombreux ». Il semble que les membres de la communauté aient voulu traduire, par ces purifications, leur effort vers la pureté parfaite du cœur et leur appel à la grâce divine, qui seule purifie efficacement. Ils savaient que la pureté morale ne peut être acquise que par la conversion et la grâce; en ce sens, il fallait être pur pour accéder au bain et les novices n'y étaient pas admis d'emblée. Mais parce qu'au péché s'attache une souillure extérieure, il faut recourir au bain pour la purification de la chair. « C'est par la soumission de son âme à tous les préceptes de Dieu, que sa chair sera purifiée, quand il sera aspergé par l'eau lustrale et qu'il se sanctifiera dans l'eau courante » (*Règle* 3, 9); cf *supra*, col. 15, et J. Delorme, *art. cité*, p. 39. Un fragment de la grotte 4 de Qumrân contient les bénédictions usitées pour l'un des rites d'immersion de la communauté (*Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 64. Cf L. Cerfaux, *Le baptême des Esséniens*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 19, 1929, p. 248-265, et dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 1, Gembloux, 1954, p. 321-336). Voir art. Esséniens.

2) *La prédication de Jean*, le précurseur du Christ, s'accompagnait d'un baptême dans les eaux du Jourdain (*Mt.* 3, 6-16; *Marc* 1, 4-10; *Luc* 3, 2-18; *Jean* 1, 25-34; 3, 23; cf *Mt.* 21, 25; *Marc* 11, 30; *Luc* 7, 29-30; 20, 4; *Actes* 1, 22; 13, 24; 18, 25; 19, 3-5). Ce rite était caractérisé par le rôle actif que Jean « le Baptiste » y tenait, alors que dans le judaïsme antérieur ou contemporain les adeptes des « eaux de pureté » *se baignaient*, mais n'étaient pas *baptisés par* quelqu'un. En étroite relation avec sa mission et le contenu de son message, le baptême de Jean est un « baptême de repentir pour la rémission des péchés » (*Marc* 1, 4) : l'immersion dans l'eau vive exprime le retour à une situation originelle d'où l'on était déchu, il signifie la conversion et s'accompagne de l'aveu des péchés (1, 5), en vue de leur rémission, laquelle ne peut être qu'un don de Dieu. C'est aussi un signe prophétique (cf le bain prescrit à Naaman par Élisée, 2 *Rois* 5, 10-14) : il proclame en action que les derniers temps sont près de s'ouvrir, que l'immense effusion d'eau et d'Esprit, annoncée par les prophètes, va se réaliser (*Marc* 1, 8). A ce baptême messianique, qu'il proclame imminent, le baptême de Jean prépare ceux qui s'y soumettent, les agrégeant au « peuple bien disposé » (*Luc* 1, 17), au « Reste » d'Israël (*Isaïe* 4, 2-3; *Missel romain*, 3e lecture de la nuit pascale). L'immersion dans l'eau prend ainsi valeur de rite initiatique, annonçant le baptême chrétien (J. Delorme, *art. cité*, p. 43-54).

3° L'eau régénératrice du baptême. — C'est au moyen d'un rite d'eau institué par Jésus-Christ, que le chrétien est agrégé à l'Église et naît à la vie d'enfant de Dieu. Les rites et les effets du Baptême ont été étudiés (t. 1, col. 1218-1226). Nous n'ajouterons que ce qui intéresse immédiatement le symbolisme de l'eau.

1) *Signification de l'eau baptismale.* — L'effet naturel de l'eau est de laver : le baptême est un bain qui nous lave de nos péchés « par le Nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (1 *Cor.* 6, 11; cf *Actes* 22, 16; *Éph.* 5, 25-27). L'eau du baptême chrétien rappelle donc les « eaux de pureté » du judaïsme, mais au lieu d'une pureté extérieure et simplement rituelle, elle apporte une sanctification totale, atteignant le cœur et la chair (*Hébr.* 10, 22), réalisant la promesse d'*Éz.* 36, 25 svv, et signifiant l'efficacité du sang rédempteur du Christ, comparé à une eau qui lave (*Hébr.* 9, 14; 12, 24; *Apoc.* 1, 5; 7, 14; *Bréviaire romain*, hymne ambrosienne des vêpres du jeudi : « Quos mundat unda Sanguinis ». Cf D. Mollat, *Symbolismes baptismaux chez S. Paul*, dans *Lumière et Vie* 26, 1956, p. 62-67).

Par sa *fraîcheur*, l'eau symbolise la diminution de la concupiscence (S. Ambroise, *De mysteriis* 3, 13, PL 13, 395a; éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1950, p. 111; S. Thomas 3a q. 66 a. 3). *Transparente* (« luminis susceptiva »), elle signifie l'illumination de l'esprit par le sacrement de la foi (S. Thomas, *ibidem*) : *illumination* (φωτισμός) est un nom traditionnel du baptême (S. Justin, *Apologia* 1, 61, PG 6, 421b; cf *Éph.* 5, 14; *Hébr.* 6, 4; 10, 32; *Jean* 9, 5-7 se réfère sans doute à une catéchèse baptismale). Communauté des baptisés, l'Église sort de la fontaine, ruisselante de lumière, resplendissante de la gloire divine (*Éph.* 5, 26-27; cf S. Ambroise, *De mysteriis* 7, 34-42, PL 13, 399-403, éd. Botte, p. 118-121; R. Schnakenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, Munich, 1950, p. 3 svv). Saint Paul se réfère à un rite nuptial assez répandu dans l'ancien Orient : la fiancée était baignée et parée, avant d'être présentée à son fiancé. Pour s'unir l'Église, le Christ se charge de la purifier par « le bain d'eau que la Parole accompagne » et se la présente à lui-même (cf ce que Yahvé fit pour Israël, *Éz.* 16, 4 et 9). La liturgie de l'Épiphanie, fête baptismale en Orient, a retenu ce symbolisme : au bréviaire romain, antienne des laudes, *Hodie caelesti Sponso juncta est Ecclesia*; chez les syriens orientaux, tropaire des vigiles : « Dans le fleuve du Jourdain l'Église a été fiancée à l'Époux céleste par Jean le prédicateur de l'Esprit » (cf O. Casel, *Le bain nuptial de l'Église*, dans *Dieu vivant* 4, 1945, p. 43-49, et art. Épiphanie).

L'eau baptismale est surtout *régénératrice*. Le baptême n'est pas une purification réitérable, comme celles de l'ancien Testament : il n'est donné qu'une fois, parce qu'il réalise une *nouvelle naissance* (3a q. 66 a. 9). C'est « le bain de la régénération et de la rénovation en l'Esprit Saint » (*Tite* 3, 5). « En vérité, en vérité, je te le dis, à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au royaume de Dieu » (*Jean* 3, 5). D'après l'ensemble de la théologie johannique, l'eau n'est que le signe sensible de cette « eau vivante » qu'est l'Esprit Saint (F.-M. Braun, *Le baptême d'après le quatrième Évangile*, dans *Revue thomiste*, t. 48, 1948, p. 390).

La naissance de l'homme nouveau suppose la mort du vieil homme, du « corps de péché » (*Rom.* 6, 6). L'eau baptismale engloutit et fait périr, pour faire renaître et vivre. Selon saint Paul, le rite sacramentel représente et reproduit le mystère pascal : l'immersion ensevelit le catéchumène dans la mort et la sépulture du Christ, le faisant « mourir au péché » pour ressusciter avec le Christ et « vivre à Dieu » (*Rom.* 6, 3-11; *Col.* 2, 12; cf S. Ambroise, *De sacramentis* 2, 23; 3, 2; PL 16, 430b, 431b; éd. Botte, p. 69, 71; S. Thomas, 3a q. 66 a. 7 ad 2).

Partout et toujours, le double pouvoir, mortifiant et vivifiant, a été reconnu aux eaux. Dissolvante, l'eau abolit les formes anciennes, détruit ce qui est usé ou contaminé; germinative, elle permet l'éclosion des formes nouvelles ou rajeunies. Ce symbolisme « immémorial et œcuménique » appartient aux *archétypes* de la conscience humaine, aux « constantes de l'imagination » (Ch. Baudouin, *De l'instinct à l'esprit*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1950, p. 191-206). L'immersion, ou à défaut la simple ablution (cf G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, 1942, p. 194), signifie une régénération, par une sorte de « réintégration dans le mode indifférencié de la préexis-

tence » cosmique ou dans la fluidité du milieu embryonnaire, suivie d'une répétition du « geste cosmogonique de la manifestation formelle » (M. Eliade, *op. cit.*, p. 168). D'où l'ambivalence des eaux, objet de terreur sacrée et de vive attirance : « La liaison dialectique est telle entre les eaux de la Mort et les eaux de la Vie qu'il n'est pas possible de surgir renouvelé de l'onde sans avoir subi la mort en son sein » (L. Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, p. 96).

L'Église des premiers siècles a eu vivement conscience de cette ambivalence. Elle regardait la fontaine baptismale à la fois comme un tombeau et comme un sein maternel (καὶ τάφος... καὶ μήτηρ, S. Cyrille de Jérusalem, *Catecheses mystagogicae* 2, 4, PG 33, 1080c; S. Jean Chrysostome, *In Joannem* 25, 2, PG 59, 151, cité par S. Thomas, 3ª q. 66 a. 3; autres témoignages dans L. Beirnaert, *art. cité*, p. 97-99). Sépulcrales et maternelles, les eaux du baptême ne se réfèrent cependant pas immédiatement aux eaux mythiques de la cosmogénèse et de l'anthropogénèse, mais bien aux événements de l'histoire sainte, déluge (J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 55-85; *Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, p. 104-118), traversée de la mer Rouge (J. Daniélou, *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 402-430; *Sacramentum futuri*, p. 131-176; *Bible et liturgie*, p. 119-135) et du Jourdain (*Sacramentum futuri*, p. 233-245). Par-dessus tout, elles se réfèrent à la passion et à la résurrection du Christ. C'est à l'événement rédempteur de Pâques que le baptême « se suspend comme à son ἀρχή propre » (L. Beirnaert, *art. cité*, p. 99). Il ne se réfère aux eaux mythiques qu'à travers la mort du Christ, conçue comme une immersion dans les eaux de la mort et une victoire sur l'abîme (p. 100-104, et *supra*, col. 12). L'idée que le catéchumène descend dans les eaux de la mort et combat contre le démon dans l'acte de son baptême a été développée et dramatisée par les Pères et les liturgies (O. Rousseau, *La descente aux enfers*, *loco cit.*, p. 273-298; A.-M. Roguet, *Les sacrements, signes de vie*, Paris, 1952, p. 53-59).

Le lien essentiel du sacrement au mystère pascal s'exprime encore par d'autres images. Les eaux baptismales coulent du côté du Christ ouvert par la lance (*Jean* 19, 34) : « Fons hic est vitae qui totum diluit orbem Sumens de Christi vulnere principium » (inscription de Sixte III au baptistère du Latran, cf DACL, t. 2, col. 415. Voir Tertullien, *De baptismo* 9, 4; 16, 2; PL 1, 1210a, 1217ab, éd. Refoulé, p. 79, 89; S. Augustin, *In Joannem* 120, 2, PL 35, 1953; S. Thomas, 3ª q. 62 a. 5; q. 64 a. 2 ad 3; q. 66 a. 3 ad 3). L'eau tenant sa vertu vivifiante de la croix, on a regardé le baptême comme « le mystère du bois dans l'eau » (d'après *Ex.* 15, 23-25) : S. Ambroise, *De sacramentis* 2, 12; *De mysteriis* 3, 14, PL 16, 427b, 393b; éd. Botte, p. 65, 112 (cf P. Lundberg, *La typologie baptismale*, p. 167 svv; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, 1954, p. 93; R. Refoulé, introduction à *Tertullien. Traité du baptême*, p. 23). De là aussi l'usage occidental de baptiser de préférence la nuit de Pâques (Tertullien, *De baptismo* 19, 1, PL 1, 1222a, éd. Refoulé, p. 93; S. Basile, *Homiliae* 13, 1, PG 31, 424d; *Rituale romanum*, tit. 2, c. 1, n. 41).

L'eau baptismale étant le milieu de notre naissance à la vie divine (Tertullien, *De baptismo* 1, 3, PL 1, 1198, éd. Refoulé, p. 65 : « Nos pisciculi secundum ἰχθὺν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur »), la tradition y voit l'image du sein maternel de l'Église (W. M. Bedart, *The symbolism of the baptismal font in early christian thought*, Washington, 1951). L'eau est féminine. En vue de la régénération surnaturelle, elle doit être fécondée par la puissance invisible de Dieu, appropriée à l'Esprit Saint, qui la pénètre avec la parole du Christ : « Qu'il daigne, cet Esprit Saint, par l'immixtion secrète de sa divinité, féconder cette eau destinée à régénérer les hommes, afin que le sein immaculé de cette divine fontaine ayant conçu un fruit de sainteté, il en émerge une race toute céleste, une créature renée et nouvelle » (*Missel romain*, bénédiction des fonts). N'étant que signe et instrument de la grâce, l'eau représente la société des croyants en laquelle le Seigneur « multiplie les renaissances à la vie » *(ibidem)*. C'est sur les âmes que s'exerce en réalité l'action féconde de l'Esprit, et sur des âmes assemblées dans l'unité hiérarchique de l'Église. L'unique épouse du Christ reçoit en son sein les nouveaux croyants pour leur donner la vie des enfants de Dieu. « Gens sacranda polis hic semine nascitur almo Quam fecundatis Spiritus edit aquis. Virgineo fetu genitrix Ecclesia natos Quos spirante Deo concipit amne parit » (inscription du Latran. Cf S. Cyprien, *Ep.* 75, 14, éd. G. Hartel, CSEL, 1871, t. 3, vol. 2, p. 819). Le mystère qui s'accomplit dans la communauté est aussi le mystère personnel de chaque baptisé en ses relations avec Dieu : la féminité de l'eau symbolise l'accueil de l'*anima* à l'Amour souverain qui se donne à elle dans le Christ, l'accueil virginal et fécond de l'accès à la foi, que scelle le baptême (L. Beirnaert, *art. cité*, p. 105-106, 116-118).

2) *Consécration de l'eau baptismale* — Dans la discipline actuelle, toute eau naturelle est matière valide du sacrement (*Codex juris canonici*, c. 737), mais pour le baptême solennel il est prescrit d'employer une eau spécialement bénite (c. 757, 1).

A l'origine, on baptisait de préférence dans l'eau courante (« eau vive » : *Actes* 8, 36; 16, 13-15; *Didachè* 7, 1-3; Tertullien, *De baptismo* 4, 3, PL 1, 1203b, éd. Refoulé, p. 70; cf B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 44, 1930, p. 266 svv). Avec l'usage des baptistères, se développa celui de bénir ou consacrer l'eau préparée pour le baptême. Tertullien (*ibidem* 4, 4) et saint Cyprien (*Ep.* 70, 1, éd. CSEL, p. 767) attestent cet usage. La bénédiction consiste en une invocation à Dieu (*épiclèse*), soulignée par des gestes symboliques : signes de croix, insufflation, infusion d'huile bénite, plongée du cierge pascal (B. Neunheuser, *art. cité*, p. 484-491; P. de Puniet, DACL, t. 2, col. 685-698; M. Noirot, *Catholicisme*, t. 3, col. 1216-1218; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, p. 96-98).

Les Pères ont attaché une grande importance à cette consécration. Préparée dès les origines du monde par l'incubation de l'Esprit de Dieu, sanctifiée par les nombreux signes de l'ancien et du nouveau Testament (énumérés par Tertullien, *De baptismo* 9, PL 1, 1209-1210, éd. Refoulé, p. 78-79, et par les rituels), tout spécialement par le baptême du Christ au Jourdain (F. J. Dölger, *Der Durchzug den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufen*, dans *Antike und Christentum*, t. 2, n. 4, Münster, 1930, p. 70-79; B. Neunheuser, *art. cité*, p. 466-483. Les orientaux demandent pour l'eau baptismale « la bénédiction du Jourdain »), l'eau n'est définitivement apte au baptême que par l'épiclèse qui actualise en elle la présence de l'Esprit (S. Cyrille de Jérusalem, *Catechesis* 3, 3, PG 33, 429a; cf B. Neunheuser, *art. cité*, p. 278-281, 369-412, 459-465; J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, p. 34-35). Le premier effet de l'épiclèse est de chasser les démons qui se cachent dans les eaux (Tertullien, *De baptismo* 5, 4, PL 1, 1205b, éd. Refoulé, p. 73) et tyrannisent la création matérielle (cf *Rom.* 8, 20-22); d'où la place des *exorcismes* dans tous les rites de bénédiction de l'eau (B. Neunheuser, *art. cité*, p. 273-278).

Pour Tertullien, influencé par le stoïcisme, l'union de l'eau et de l'Esprit ressemble à un mélange assez matériel : « Aussitôt l'invocation faite, l'Esprit survient du ciel, s'arrête sur les eaux qu'il sanctifie de sa présence, et ainsi sanctifiées, celles-ci s'imprègnent du pouvoir de sanctifier à leur tour », transmettant la grâce comme une sorte de fluide très subtil (*De baptismo* 4; 7, 2, PL 1, 1203-1204, éd. Refoulé, p. 69-71, 76). Avec plus ou moins de réalisme, les Pères des siècles suivants, tant en Orient qu'en Occident, admettent cette causalité physique de l'eau sainte, « véhicule » de la grâce. Hugues de Saint-Victor, au 12e siècle, définit encore le baptême : « L'eau sanctifiée par la parole de Dieu pour nous laver de nos fautes » (*De sacramentis* II, 6, 2, PL 176, 443a; cf R. Refoulé, introd. citée, p. 45-53 : *La foi, l'eau et l'esprit;* d'un point de vue pro-

testant, F. J. Leenhardt, *Pédobaptisme catholique et pédobaptisme réformé*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 25, 1950, p. 151-164).

Cependant, avec les cappadociens et saint Augustin, s'est dégagée peu à peu une vue moins matérielle des sacrements, signes sensibles et efficaces d'une grâce spirituelle : c'est la doctrine mise au point par saint Thomas. Le rôle de l'eau baptismale se situe dans l'ordre du *signe*. Les préparations lointaines et typologiques (création, exode, etc) n'ont rien changé à la nature de l'eau : elles ont préfiguré le dessein de grâce que Dieu devait accomplir dans le sacrement. Baptisé par Jean dans le Jourdain, le Christ a institué le baptême de la nouvelle alliance : s'il a alors sanctifié les eaux, c'est en leur intimant le rôle qu'elles auraient à tenir, de signe et d'instrument de la régénération (S. Thomas, 3ª q. 66 a. 2; cf J. Guillet, *Baptême et Esprit*, dans *Lumière et Vie* 26, 1956, p. 85-94). La consécration de l'eau n'est requise que « ad quamdam solemnitatem » (3ª q. 66 a. 3 ad 5). Elle met en valeur la richesse de signification du sacrement, elle en explicite le symbolisme (B. Neunheuser, *art. cité*, p. 491-492), elle excite la dévotion des fidèles, en réactivant dans les profondeurs de leur conscience les archétypes appropriés (L. Beirnaert, *art. cité*, p. 111 svv) et prémunit le catéchumène contre certaines embûches diaboliques (S. Thomas, *loco cit.*). Enfin, dans l'acte du baptême, l'eau ne communique pas la grâce à la façon d'un fluide matériel; elle n'est que la matière du sacrement, lequel consiste en *l'ablution* (3ª q. 66 a. 1), déterminée par la « forme » (« le bain d'eau que la parole accompagne » d'*Éph.* 5, 26). Il s'agit d'un acte personnel du Christ représenté par le ministre, cet acte rencontrant la foi du sujet (ou du moins celle de l'Église dans le cas des enfants, cf H.-F. Dondaine, *Le baptême est-il encore le « sacrement de la foi? »* dans *La Maison-Dieu* 6, 1946, p. 76-87) et conférant le Saint-Esprit avec la grâce sanctifiante. Du geste d'ablution, qui « contient » et confère la grâce (*Concile de Trente*, sess. 7, c. 6 et 8, Denzinger, 862 et 864), l'eau est la matière par son symbolisme naturel, que la « forme » chrétienne élève et détermine (R. Refoulé, introd. citée, p. 21, n. 1; Th. Camelot, dans *Initiation théologique*, t. 4, p. 474-475).

4° L'eau dans les sacramentaux. — 1) La liturgie catholique offre de nombreux rites mineurs dont l'eau est la matière.

L'*eau simple* est employée pour la *purification des mains* du prêtre, avant et après la messe, pour les *ablutions* après la messe ou la distribution de la communion, pour le *lavement des pieds* (mandatum) pratiqué le jeudi saint et, en certains ordres religieux, en d'autres circonstances. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome conseillait à tous les fidèles de se lever la nuit pour prier après s'être lavé les mains avec de l'eau (éd. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 71). De l'eau pure est mêlée au vin, à l'offertoire de la messe romaine, évoquant l'*admirabile commercium* de l'incarnation (*Missel*, oraison *Deus qui humanae*). Chez les grecs, le diacre verse de l'eau bouillante *(zéon)* dans le calice, après la fraction du pain, en disant : « Ferveur de la foi pleine de Saint Esprit, amen » (Mercenier-Paris, *loco cit.*, t. 1, p. 259).

Plusieurs *bénédictions* sont données à l'eau en vue d'usages divers, liturgiques ou privés (cf DS, t. 1, col. 1369; M. Noirot, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 1218-1222; *Rituel romain*, tit. 9, c. 6, n. 12 et 13; AAS, t. 47, 1955, p. 414-415).

2) On ne saurait voir en ces sacramentaux une simple résurgence du rituel juif de purification. L'idée de pureté rituelle n'est pas abolie : le recours à l'eau dispose toujours à l'approche du sacré (vg le *Lavabo* avant le canon de la messe, *Ps.* 26, 6-12). Mais on cherche remède à l'impureté de la créature pécheresse, mise en présence du Saint des saints : le chrétien attend de ces rites la rémission des moindres péchés véniels et de la peine temporelle due au péché (vg avant la messe : « Da, Domine, virtutem manibus meis ad abstergendam omnem maculam, ut sine pollutione mentis et corporis valeam tibi servire »). Une valeur d'exorcisme s'attache à la plupart de ces purifications : il s'agit de proclamer le triomphe du Seigneur sur les puissances adverses, d'éloigner le « prince de ce monde », ses tentations et ses intrigues, de la demeure des chrétiens ou des objets dont ils usent (vg *Missel romain*, *Benedictio aquae*).

L'eau des sacramentaux chrétiens se réfère plus ou moins explicitement à l'eau vivante que le Christ a donnée au monde, la grâce du Saint-Esprit (vg *Benedictio novi fontis* du *Liber ordinum* mozarabe, 57, éd. M. Férotin, Paris, 1904, col. 163 : « Hic videat fidei oculis aquas gratiae ») et aux grands faits de l'histoire du salut (vg *Pontifical romain*, bénédiction de l'eau grégorienne, oraison *Sanctificare* d'origine ambrosienne). Elle est souvent un mémorial du baptême : aspersion dominicale (DS, t. 3, col. 961, 970), aspersion sur les défunts (*Rituale parvum ad usum dioecesium gallicae linguae*, Tours, 1956, p. 168; *Liber ordinum* mozarabe, 34, col. 395 : « Quem superni fontis genitalis abluit unda, edax non audeat contingere flamma »).

Bénite ou non, l'eau de la liturgie n'a pas son efficacité en elle-même. Elle n'est que le signe d'une pureté ou d'une protection attendues de la seule grâce de Dieu (cf oraison *Domine... statutor* pour l'eau grégorienne : « gratia tuae benedictionis adveniat »; *Missel*, *Benedictio aquae* : « per invocationem sancti Nominis tui ») et obtenues par la prière de l'Église (*Missel :* « nobis misericordiam tuam poscentibus »; *Pontifical :* « ut, exauditis orationibus nostris »). Comme tous les sacramentaux, ceux-ci agissent non pas *ex opere operato*, mais *ex opere operantis Ecclesiae*. Dans sa prière, l'Église s'exprime elle-même. Le symbolisme spirituel de l'eau, aux multiples aspects, finit par se confondre ici avec le mystère même de l'Église : le sacramental de l'eau purifiante, vivifiante, protectrice ou médicinale, est un des signes sacrés de la plénitude des biens spirituels contenus dans l'Église, milieu vital où grandissent, à l'abri du Malin, les enfants de Dieu.

5° Notre-Dame des eaux vives. — L'assimilation des eaux baptismales au sein virginal de l'Église, mère des croyants, devait conduire à les comparer à la Vierge Marie, Mère du Christ. C'est ce que saint Léon enseignait aux chrétiens de Rome : « Pour qui renaît à la vie, l'eau du baptême est semblable au sein virginal : le même Esprit féconde les fonts, qui féconda la Vierge; la sainte conception écarta le péché, la mystique ablution nous l'enlève » (*Sermo* 24, 3, PL 54, 206a). « Le principe de vie qu'il a puisé dans le sein de la Vierge, (le Seigneur Jésus) l'a déposé dans la fontaine du baptême; il a donné à l'eau ce qu'il donna à sa Mère; la vertu du Très-Haut et l'ombre de l'Esprit Saint, qui permirent à Marie d'enfanter le Sauveur, permettent à l'onde de régénérer le croyant » (*Sermo* 25, 5, 211c). Cf S. Albert le Grand, *De laudibus beatae Mariae Virginis*, lib. 9, De receptaculis aquarum quae figurant Mariam, c. 1-21. Une préface gélasienne pour la nuit de Pâques assimilait la joie de l'Église auprès des fonts à celle de Marie à Bethléem : « Exultavit Maria in sacratissimo puerperio. Exultat Ecclesia in filiorum suorum generationis specie » (*Sacramentaire gélasien* 45, éd. H. A. Wilson, Oxford, 1894, p. 89; cf *Liber sacramentorum* mozarabe, *Missa de Nativitate Domini*, éd. M. Férotin, Paris, 1912, col. 56). L'*hymne acathiste* de la liturgie grecque chante à Marie : « Salut, toi qui fais sourdre le fleuve aux eaux abondantes! Salut, image vivante des fonts sacrés du baptême! » (12, PG 92, 1345c). Honorer la Mère de Dieu comme Dame des eaux baptismales est une forme traditionnelle de piété mariale et un moyen d'entretenir chez les chrétiens le culte de leur baptême (H. Rahner, *Marie et l'Église. Dix méditations sur la vie spirituelle*, coll. Unam sanctam 29, Paris, 1955, p. 67-75 *Marie aux fonts baptismaux*).

D'un point de vue plus général, Notre-Dame, ayant donné au monde celui dont proviennent « les fleuves d'eau vive », peut être honorée elle-même comme la Source des eaux vives. Une antienne du *Bréviaire monastique* (commun des fêtes de la Vierge, 2e nocturne) applique à Marie le verset de *Cant.* 4, 15 : « Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano ». Le vendredi de Pâques, les byzantins orthodoxes fêtent *Notre-Dame de la Source vivifiante*, en rapport avec le pèlerinage à la fontaine miraculeuse de Baloukli, aux portes de Constantinople (S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 272-275); ils chantent à l'office matinal : « Vous êtes vraiment, ô Souveraine, une Source d'eau vive. Vous purifiez les maladies des âmes et des corps, vous guérissez tous les maux par votre seul contact. Vous versez le Christ, qui est l'eau du salut » (tropaire de l'orthros). Rappelons encore l'hymne syriaque qui applique à la Vierge quelques images bibliques de l'eau (A.-M. Massonnat, *Marie dans la liturgie chaldéenne*, dans *Maria*, t. 1, p. 346).

Le pèlerinage de *Lourdes* a donné un regain d'actualité à cet aspect du culte marial : le signe de l'eau y tient une place importante (cf *Bréviaire romain*, 11 février, lectures du 2e nocturne, 2e, 7e et 8e répons, 3e strophe de l'hymne de vêpres). De la source découverte par Bernadette le 25 février 1858, au centre même des dix-huit apparitions, jaillit l'eau fraîche et limpide des montagnes. Le témoignage que rendent les faits de Lourdes à la réalité du surnaturel prend appui sur le signe éminemment biblique et liturgique de l'eau rappelant que l'Évangile offre aux âmes et aux corps la pureté et la vie (R. Laurentin, *Sens de Lourdes*, Paris, 1955, p. 93-112; voir aussi M. Chéry, *Notre-Dame des Eaux*, Paris, 1867).

Conclusion. — Cette étude du symbolisme de l'eau dans la Bible et dans la liturgie attire l'attention sur la place des *signes* et des *images* dans la spiritualité. Au 3e siècle, la joie d'appartenir au Christ s'exprimait avec fraîcheur : « Race divine de l'*Ichtys* céleste, d'un cœur religieux, reçois, parmi les mortels, la source immortelle des eaux divines. Rajeunis ton âme, ami, dans les eaux toujours jaillissantes de la sagesse qui donne les trésors » (inscription de Pectorius, musée d'Autun). Une tendance trop marquée à rationaliser la vie spirituelle ou à réduire la visibilité des signes ne serait pas sans danger. En reprenant à son compte, sous la régulation du mystère du Salut, les images archétypiques et les symbolisations de l'homme religieux naturel, le christianisme ancien avait su utiliser leur puissance d'action sur l'inconscient collectif de l'humanité. C'est par la médiation de ces figures « que le salut inauguré à la fine pointe de l'âme pénètre jusque dans les profondeurs de la psyché » (L. Beirnaert, *art. cité*, p. 119). Une spiritualité qui les néglige « perd son efficacité sur l'homme païen qui dort en chacun; elle manque l'évangélisation des profondeurs » *(ibidem)*. C'est alors que l'inconscient risque de se détourner du christianisme, de se créer des idoles ou de se complaire de pratiques superstitieuses (S. Thomas, 3a q. 61 a. 1). Et ce qui vaut de l'accès à la foi s'applique aussi au progrès de la vie spirituelle.

La théologie s'efforce de retrouver, sans rien perdre de sa précision, la richesse des images bibliques dont vivait la pensée des Pères. Ces images ont la plupart du temps « cet avantage de pouvoir s'appliquer aussi bien à la vie spirituelle personnelle qu'au mystère de l'Église comme telle » (Y. Congar, préface à H. Rahner, *Marie et l'Église*, p. 9) et par là de nourrir une spiritualité d'inspiration ecclésiale et liturgique. L'image biblique de l'eau, qu'elle évoque la majesté du Créateur ou qu'elle exprime le don vivifiant de l'Esprit, qu'elle s'inscrive dans les textes ou qu'elle passe visiblement dans les rites, est l'une des plus aptes à ce « ressourcement ».

Tertullien, *De baptismo*, PL 1, 1197-1224; éd. R.-F. Refoulé, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952. — Origène, *Hom.* 12 *sur les Nombres*, PG 12, 656-668; trad. dans *Dieu vivant* 2, 1945, p. 107-113 : *Homélie sur les puits.* — S. Ambroise, *Expositio evangelii secundum Lucam* 10, 48, PL 15, 1815-1816 (louange de l'eau). — *Euchologe de Sérapion* 19 (consécration des eaux), éd. F. X. Funk, *Testimonia et scripturae propinquae*, Paderborn, 1905, p. 180-182; trad. française dans A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 193. — Méliton de Sardes, *Clavis* 4, 19-33 (Aquae, etc), éd. J.-B. Pitra, dans *Spicilegium solesmense*, t. 2, Paris, 1855, p. 147-170.

H. Lesêtre, art. *Eau*, DB, t. 2, 1899, col. 1519-1522. — A. Gastoué, art. *Eau bénite*, DTC, t. 4, 1911, col. 1978-1984. — H. Dumaine, art. *Bains*, DACL, t. 2, 1910, col. 72-117. — P. de Puniet, art. *Baptême, Bénédictions de l'eau*, DACL, t. 2, col. 251-346, 685-713. — F. Cabrol, art. *Eau*, t. 4, 1920, col. 1680-1690. — J. Coppens, art. *Baptême*, DBS, t. 1, 1928, col. 883-886 (le baptême chrétien et les religions à mystères), 892-895 (les bains rituels juifs), 903-920 (mystères païens et baptême chrétien). — M. Noirot, art. *Eau* dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1215-1222. — H. Cazelles, art. *Eau vive*, col. 1222. — *Initiation théologique*, t. 4, Paris, 1954, p. 473-475, 555, 565-570, 838-841, 846-849. — DS, art. Bains, Baptême, Bénite (Eau).

J. A. Fabricius, *Hydrotheologie..*, Hambourg, 1734; trad. *Théologie de l'eau ou essai sur la bonté, la sagesse et la puissance de Dieu manifestées dans la création de l'eau*, Paris, 1743. — M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, coll. Études bibliques, p. 158-168 (les eaux sacrées). — M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1921. — C. Petit de Thozée, *L'eau et la vie chrétienne*, NRT, t. 66, 1939, p. 579-587. — H. Rahner, *Flumina de ventre Christi, die patristische Auslegung von Joh.* 7, 37-38, dans *Biblica*, t. 22, 1941, p. 269-302, 367-403. — A.-M. Dubarle, *Des fleuves d'eau vive (S. Jean* 7, 37-39*)*, dans *Revue biblique* (*Vivre et penser*, 3e série) 1944, p. 238-241. — F.-M. Braun, *L'eau et l'Esprit*, dans *Revue thomiste*, t. 49, 1949, p. 5-30. — N. Rettenbach, *La source d'eau vive*, VS, t. 85, 1951, p. 65-77. — M. Eliade, *Traité d'histoire des religions. Morphologie du sacré*, Paris, 1953, p. 168-190 (Les eaux et le symbolisme aquatique), et *passim; Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte*, Salzbourg, 1954. — J. Pierron, *La source de l'eau vive*, Cahier trimestriel « *Évangile* », 1955, 3e trim. (textes bibliques dans leur contexte historique). — *Lumière et Vie* 26, 1956 *(Le baptême dans le nouveau Testament)*. — G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortation en* 1 *Cor.* 10, 1-11, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 323-359, 515-559.

G. Bertram, *Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1927, p. 524-540. — B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismalis*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 44, 1930, p. 194-207, 258-281, 369-412, 455-492. — R. Guardini, *Les signes sacrés*, Paris, 1930, p. 55-57 (l'eau bénite). — F. J. Dölger, *Aqua ignita*, dans *Antike und Christentum*, t. 5, Münster, 1936, p. 175-183. — Th. Klauser, *Taufet in lebendigem Wasser. Zum religions- und kulturgeschichtlichen Verständnis von Didache* 7, 1-3, dans *Pisciculi F.J. Dölger*, Münster, 1939, p. 157-164. — P. Lundberg, *La typologie baptismale de l'ancienne Église*, Upsala-Leipzig, 1942. — J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu vivant* 1, Paris, 1945, p. 15-43. —. L Beirnaert, *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*, dans *La Maison-Dieu* 22, 1950, p. 94-120. — A.-M. Roguet, *Les sacrements, signes de vie*, Paris, 1952, coll. L'Esprit liturgique, p. 47-59 (Le mystère de l'eau, un combat). — F. Durrwell, « *Vidi aquam* », VS, t. 96, 1957, p. 366-378.

F.-D. Joret, *Aux sources de l'eau vive*, Paris, 1935. — P. Claudel, *Cinq grandes odes*, Paris, 1936, p. 41-74 (l'Esprit et l'eau). — V. Poucel, *La porte de l'eau*, dans *Études*, t. 228, 1936, p. 343-

351, et dans *Mon baptême*, Paris, 1937, p. 53-61; *Incarnation*, Le Puy, 1942, p. 249-260 (Apothéose de l'eau). — R. Pinon, *L'eau vive. Souvenirs de Terre sainte*, Paris, 1939. — P.-Th. Dehau, *Des fleuves d'eau vive*, Lyon, 1942, coll. L'eau vive. — G. Bachelard, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, 1942. — Ch. Mauron, *Sagesse de l'eau*, Marseille, 1945.

Jean Gaillard.

EBENDORFER (Thomas; Thomas de Haselbach), historien et théologien, 1387-1464. — Né le 10 août 1387 à Haselbach, près de Michaelsberg, en basse Autriche, Thomas Ebendorfer meurt à Vienne le 8 janvier 1464. On a la certitude qu'il étudie à l'université de Vienne dès 1405; il est reçu maître ès arts en 1412 et donne des leçons à la faculté des arts. Il se tourne en 1419 vers la théologie, et devient bachelier en 1421, licencié en 1427, docteur en 1428 et enseigne alors à la faculté de théologie. Là, comme à la faculté des arts, il occupe plusieurs fois le poste de doyen. En 1423/24, 1429, 1445, il est recteur. En 1432/34 il représente l'université au concile de Bâle, au nom duquel il se rend en Bohême pour négocier un arrangement avec les hussites. L'activité d'Ebendorfer ne s'inscrit pas dans les seules limites de sa charge de professeur. Il a depuis 1427 une stalle de chanoine à Saint-Étienne de Vienne, il est curé de Falkenstein, et depuis 1442 de Perchtoldsdorf près de Vienne, prédicateur, aumônier de la cour, conseiller de l'empereur Frédéric III, qui fait grand cas de lui, mais, sans doute, lui retira provisoirement sa faveur. Parallèlement il déploie une grande activité littéraire en histoire et en théologie.

De son œuvre historique on peut mentionner 1) *Chronicon Austriacum*, histoire d'Autriche de 928 à 1463 (imprimée en partie par J. Pez, *Scriptores rerum Austriacarum*, t. 2, Leipzig, 1725, p. 689-986). 2) *Chronica regum Romanorum*, chronique impériale allant jusqu'en 1464 (imprimée en partie dans *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichte*, t. complém. 3, 1890, p. 96-213). 3) *Diarium gestorum per legatos concilii Basiliensis pro reductione Bohemorum* (imprimé dans les *Scriptores concilii Basiliensis*, coll. Monumenta conciliorum generalium, t. 1, Vienne, 1857, p. 701-783). 4) *Liber Pontificum*, inédit. 5) *Tractatus de scismatibus*, éd. H. Zimmermann, Vienne, 1954. Ses travaux historiques concernant les époques antérieures sont moins riches, car il transpose tout au long et sans discernement ses modèles. Pleines de valeur sont ses communications sur les événements de son temps, particulièrement sur le concile de Bâle, et ses tentatives pour obtenir un retour des hussites.

Son œuvre théologique comprend des ouvrages d'exégèse (Commentaires d'Isaïe, de S. Jean, de l'épître aux Hébreux), de droit canon, de théologie morale et pastorale, d'éloquence sacrée (sermons). De ses ouvrages théologiques on imprima seulement deux volumes de *Sermones dominicales super epistolas Pauli* (Strasbourg, 1478; cf *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 7, Leipzig, 1938, col. 778-779, n. 9173). Le reste de ses nombreux travaux est conservé en manuscrits à Munich, Stuttgart, Vienne, Gratz, Harbourg, etc). La position théologique d'Ebendorfer nécessiterait des recherches plus sérieuses. Dans ses traités du *De decem praeceptis* et de l'*An liceat Ecclesiae ministris dominici corporis venerabile sacramentum ipso die Ascensionis per metas et terminos satorum deferre*, il prend critiquement position en face des formes contemporaines de la superstition (cf DS, t. 2, col. 903) et des usages ecclésiastiques. Ces deux traités sont très importants pour l'histoire de la civilisation.

J. Aschbach, *Geschichte der Wiener Universität*, t. 1, Vienne, 1865, p. 493-525. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 5, Leipzig, 1877, p. 526-528. — O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. 1, Berlin, 1886, p. 272-283. — H. Vildhaut, *Handbuch der Quellenkunde zur deutschen Geschichte*, t. 2, Arnsberg, 1900, p. 270-271. — Hurter, t. 2, 1906, col. 932-934. — A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 469; t. 2, p. 109-115, 433. — H. Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1929, p. 516. — LTK, t. 3, 1931, col. 509. — *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, éd. W. Stammler, t. 1, Berlin-Leipzig, 1933 col. 465-468. — E. Tomek, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, t. 1, Innsbruck, 1935, p. 280-281. — K. Jacob, *Quellenkunde der deutschen Geschichte im Mittelalter*, éd. F. Weden, t. 3, Berlin, 1952, p. 100-101. — H. Rössler et G. Franz, *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte*, Munich, 1952, p. 149. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 362-364. — A. Lhotsky, *Thomas Ebendorfer, ein österreichischer Geschichtschreiber, Theologe und Diplomat des 15. Jahrhunderts*, Sttutgart, 1957.

Friedrich Zoepfl.

EBERHARD (Mathias), évêque de Trèves, 1815-1876. — Mathias Eberhard naquit à Trèves le 1er novembre 1815. Après avoir été vicaire à la paroisse Saint-Castor de Coblence, il fut nommé professeur de théologie dogmatique au séminaire de Trèves et devint quelque temps secrétaire de W. Arnoldi † 1864, évêque de la ville. Docteur en théologie en 1846 (thèse : *De tituli « Sedis apostolicae » ad insigniendam Sedem romanam usu antiquo ac vi singulari*), il fut placé à la tête du séminaire, 1849-1862. De 1852 à 1856, il fut membre du Landtag de Prusse. Nommé évêque de Panéas (Césarée de Philippes) et auxiliaire de Trèves, il fut sacré en 1862; il succéda à Mgr Pelldram sur le siège de Trèves en 1867. Au concile du Vatican, il adhéra à la thèse de la minorité, qui jugeait inopportune la définition de l'infaillibilité pontificale. En raison de son hostilité à la politique bismarckienne du Kulturkampf, il sera emprisonné de mars à décembre 1874. Il mourra dans sa ville épiscopale le 30 mai 1876. Prédicateur très apprécié, pasteur zélé, défenseur intrépide de l'Église, promoteur de la vie sacerdotale et de la vie chrétienne, Eberhard est considéré comme un des grands évêques allemands du 19e siècle et l'un des meilleurs prédicateurs. Son secrétaire, Aegidius Ditscheid, a édité ses *Kanzelvorträge* à Trèves en 6 volumes, 1877-1883. Ces sermons, à la fois doctrinaux et spirituels, y sont réunis sous des titres communs : t. 1 Sermons de carême (1845-1861); t. 2 Homélies sur la Genèse (1851-1861); t. 3 Homélies sur l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; t. 4 et 5 Sermons pour les fêtes, sermons de circonstance et lettres pastorales; t. 6 Sermons et méditations sur les évangiles des dimanches et des fêtes.

P. Müller, *Matthias Eberhard*, Wurtzbourg, 1874. — J. J. Kraft, évêque auxiliaire de Trèves, *Matthias Eberhard. Ein Lebensbild*, Trèves, 1878; composé d'après le *Journal* d'Eberhard, ses discours et ses écrits; voir compte rendu dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 18, 1880, p. 436-444. — A. Ditscheid, *Matthias Eberhard im Kulturkampf*, Trèves, 1900 et 1911. — L. Schwickerath, *M. Eberhard als Kanzelredner*, Trèves, 1900. — Fr. Lauchert, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 48, Leipzig, 1904, p. 227-228. — K. Kammer, *Trierer Kulturkampfpriester..*, Trèves, 1926; et notice dans LTK, t. 3, 1931, col. 513-514. — Sur les *Kanzelvorträge*, voir les comptes rendus du *Katholik*, t. 36, 1877, p. 323-331, des *Stimmen aus Maria Laach*, t. 12, 1877, p. 574-588, etc. La 4e édition des *Kanzelvorträge* parut en 1905 à Fribourg-en-Brisgau.

Karl Kammer.

EBERSCHWEILER (Wilhelm), jésuite allemand, 1837-1921. — Wilhelm Eberschweiler est né à Püttlingen en Sarre le 5 décembre 1837; il mourra à Exaten, près Baexem, en Hollande, le 23 décembre 1921. Entré dans la compagnie de Jésus à Münster le 30 septembre 1858, il sera ordonné prêtre le 13 septembre 1868 à Maria Laach. Après sa troisième année de probation à Gorheim, comme socius du maître des novices, M. Meschler, il prononce ses derniers vœux le 2 février 1872. Il est nommé maître des novices en 1872, mais la maison est supprimée par le gouvernement de Bismarck. Il devient alors recteur à Wynandsrade (Hollande), 1872-1876. Il remplira ensuite jusqu'à la fin de sa vie la fonction de père spirituel dans différentes maisons de formation (Wynandsrade, Ditton-Hall en Angleterre, Wynandsrade, Exaten).

Nous sommes renseignés sur la vie intérieure d'Eberschweiler par son *Journal spirituel* et une courte autobiographie, écrite à l'intention de ses supérieurs (1919-1921), qui fut éditée par P. Krumscheid (*Gott ist gut. Bericht über mein Leben*, Trèves, 1952). Le *Journal* fut commencé pendant les études de théologie et il se poursuit jusqu'en 1921; il est écrit au début en latin, et en allemand après la dernière probation. Wilhelm écrit, pour ne pas oublier tant de grâces qu'il a reçues du Seigneur. Le *Journal* comprend des annotations courantes et d'autres, prises spécialement au temps des retraites annuelles. Le texte, qui n'est à maintes reprises intelligible que par lui, est très concis et très plein. Nous avons de la sorte la possibilité étonnante de constater les opérations de Dieu en son âme, depuis les premières grâces mystiques jusqu'à la confirmation en grâce (30 octobre 1881), en passant par les années d'épreuves intérieures. Sa prière est souvent directement adressée au Père céleste. Voici les étapes essentielles de son ascension mystique : vœu du plus parfait (31 juillet 1866), choix de la croix (12 février 1868), union avec Jésus par « l'anneau de la croix » (3 avril 1874), don de la contemplation (1877). Bien d'autres grâces spéciales seraient à signaler, dont on trouvera la description dans la biographie de Sierp : donum praesentiae, donum conversationis, osculum oris, visiones imaginariae, intellectuales, etc.

Il nous reste aussi des instructions, des sermons, des conférences, des méditations pour retraites et triduums, en majeure partie ébauchés dans les années 1872-1880. L'enseignement spirituel d'Eberschweiler pourrait se caractériser de la sorte : 1) Son merveilleux « age quod agis », tout d'abord; sa règle d'or et sa devise capitale. Les commandements, la Règle, le devoir d'état manifestent la volonté de Dieu. Les accomplir chaque jour dans une intention très droite. — 2) Se présentent alors des « occasions journalières » de pratiquer la vertu. Les saisir, les réaliser coûte que coûte, car ce sont des perles précieuses. — 3) Se saisir de ces occasions est aisé, si on aime la croix et si on ne veut pas vivre sans elle; la croix procure, en effet, d'immenses avantages à l'âme, qui, par elle, montre au Père son amour. — 4) Eberschweiler possède le don du zèle des âmes, avant d'avoir reçu la connaissance du don de contemplation en la fête du Bx Canisius, 1876. — 5) Il est sans doute, à cette époque (1870-1880), le seul qui parle aussi clairement de la joie. Il avait déjà pris la résolution en 1863, dans son propositum hilaritatis, de servir Dieu dans la joie. — 6) Les raisons profondes de cette attitude intérieure étaient puisées dans l'Écriture, par exemple dans le verset 4 du psaume 36 Delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui, ou encore dans la doctrine du corps mystique du Christ. Sur ce point, aussi, il faut dire qu'il est en avance sur son époque.

Un certain nombre de ses écrits ont été recueillis, arrangés, complétés, en vue d'instructions pour récollections mensuelles, par W. Sierp : *Gnade und Tugend als Inbegriff des Inneren Lebens* (Warendorf, 1932, 1933; Limbourg-sur-Lahn, 1955, éd. P. Krumscheid).

La spiritualité d'Eberschweiler est nettement ignatienne, le contact avec les *Exercices spirituels* très intime; la familiarité avec la doctrine de J.-N. Grou semble fortement marquée, et par là avec celle de Louis Lallemant. A. Geoffroy † 1870, père spirituel à Maria Laach, a exercé une profonde influence sur Eberschweiler. K. Wild a pu comparer l'expérience de la contemplation des réformateurs du Carmel avec celle de Wilhelm et conclure à un cheminement parallèle. La vie contemplative et mystique d'Eberschweiler mériterait d'être plus connue, surtout hors d'Allemagne; son *Journal* nous dévoile l'une des très belles expériences spirituelles contemporaines. La cause de béatification d'Eberschweiler a été introduite en cour de Rome.

O. Braunsberger, *P. Wilhelm Eberschweiler*, dans *Mitteilungen aus der deutschen Provinz*, n. 75, Altötting, Pâques 1922, p. 147-153 (hors commerce). — W. Sierp, *Ein Apostel des inneren Lebens, Wilhelm Eberschweiler S. J.*, Fribourg-en-Brisgau, 1926; 2e éd. augmentée, 1928; 3e éd., Limbourg-sur-Lahn, 1952; contient de très précieux et très nombreux passages du *Journal spirituel*. — K. Wild, *Die mystischen Gebetsgnaden im Leben Pater Wilhelm Eberschweilers S. J.*, ZAM, t. 6, 1931, p. 310-333. — J. Gummersbach, *Unsündligkeit und Befestigung in der Gnade*, Francfort-sur-le-Main, 1933, p. 292-294; cf DS, t. 2, col. 1427. — W. Bertrams, *Pater Wilhelm Eberschweilers Frömmigkeit*, ZAM, t. 12, 1937, p. 62-71. — Cl. von Harff, *In der Gnade befestigt. P. Eberschweilers grosse Gnadengabe*, dans *Geist und Leben*, t. 25, 1952, p. 348-355. — P. Krumscheid, *Reichbegnadet. P. Wilhelm Eberschweiler S. J.*, Trèves, 1954.

Clément von Harff.

ÉBIONITES — On appelle ébionites une secte de juifs chrétiens vivant en Palestine et en Syrie entre le second et le cinquième siècle. Nos connaissances, limitées, sur les ébionites viennent principalement de la littérature patristique et sont souvent difficiles à interpréter. On trouve des bribes d'information dans Justin, Irénée, Tertullien, Origène, Hippolyte, Eusèbe, Philastre, Jérôme et Théodoret; Épiphane leur consacre le chapitre 30 de son *Panarion*. Il s'agit en plusieurs cas d'emprunts littéraires, en sorte qu'il n'est pas facile de discerner quand l'auteur s'appuie sur des sources indépendantes. Dans la préface de sa *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubingue, 1949), H. J. Schoeps pense établir un nouveau repère dans l'étude des ébionites : il est le premier, en effet, à tenir compte des données de la littérature rabbinique et de la traduction de l'ancien Testament par l'ébionite Symmaque. Des critiques compétents n'ont pas été convaincus, aussi préférons-nous limiter notre étude aux sources patristiques et à la littérature pseudoclémentine, renvoyant le lecteur, pour le reste, aux livres et articles de Schoeps (voir bibliographie). — 1. *Nom.* — 2. *Histoire.* — 3. *Littérature ébionite.* — 4. *Doctrine spirituelle et pratique* (Les références à Migne, lorsqu'elles renvoient au même ouvrage, ne sont pas répétées).

1. **Nom.** — Le nom dérive du latin *ebionitae*, que l'on trouve dans saint Jérôme (*Ep.* 112, 13, PL 22, 924) et

dans la traduction latine de quelques œuvres d'Origène, dont les originaux grecs sont perdus (*Hom. in Genesim* 3, 5, PG 12, 179a; *Hom. in Lucam* 17, PG 13, 1844b). Une autre forme latine est *ebionaei*, qu'on lit dans saint Irénée (*Adversus haereses* I, 26, 2; V, 1, 3; PG 7, 686b, 1122c), traduction littérale du grec 'Εβιωναῖοι (III, 21, 1, 946b; traduction littérale de l'araméen *'ebyônâyê*, dérivé de l'hébreu *'ebyônîm*, signifiant « les pauvres »).

Pour désigner une secte, le mot apparaît pour la première fois dans Irénée (I, 26, 2; III, 21, 1), qui ne l'explique pas; mais plusieurs interprétations étaient courantes dans l'antiquité. Les ébionites s'appelaient de la sorte à cause de leur indigence d'esprit (Origène, *De principiis* 4, 22, PG 11, 389a; *Hom. in Genesim* 3, 5, PG 12, 179a; Eusèbe, *Historia ecclesiastica* 3, 27, PG 20, 273c; Jérôme, *In Isaiam prophetam* XVIII, 66, 20, PL 24, 672b), ou de la pauvreté de leurs observances légales (Origène, *Contra Celsum* 2, 1, PG 11, 793a), et de leur christologie (Eusèbe, *loco cit.*), ou parce qu'ils étaient pauvres « mente, spe factisque » (Épiphane, *Panarion* 30, 17, PG 41, 433b). Ces interprétations péjoratives ne nous renseignent guère sur l'origine du nom et de la secte.

Épiphane fait toutefois dériver le nom d'Ébion ('Εβίων ἀφ' οὗπερ 'Εβιωναῖοι, 30, 1, 405b); il le considère comme le chef de la secte et en fait un contemporain de saint Jean l'évangéliste (30, 24, 445bd). A peu près deux siècles plus tôt, Tertullien avait aussi parlé d'un certain Ébion (*De carne Christi* 14, 18, 24, PL 2, 778b, 783a, 791a; *De praescriptionibus* 33, PL 2, 46a). En dépit d'une telle tradition, qu'on trouve aussi dans Philastre (*De haeresibus* 37, PL 12, 1154-1155) et Théodoret (*Haereticarum fabularum compendium* 2, 1, PG 83, 388b), les chercheurs modernes sont enclins à le regarder comme un héros éponyme, une personnification de la secte elle-même (vg H. J. Schoeps, *op. cit.*, p. 9; J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie: 150 av. J.-C. à 300 ap. J.-C.*, Gembloux, 1935, p. 160). Sur les écrits supposés d'Ébion, cf G. Bardy, *loco cit. infra.*

La secte est très probablement un développement d'un groupe antérieur qui vivait en Palestine et s'appelait « les pauvres ». Ce nom se trouve dans l'ancien Testament et désigne les fidèles et pieux observateurs des lois de Dieu. Il désigne également, peut-être avec une certaine nuance ésotérique, la secte de Qumrân. L'usage qui en est fait dans les textes de Qumrân a même conduit J. L. Teicher à identifier les deux sectes, à tort croyons-nous (J. L. Teicher, *The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites*, dans *Journal of Jewish Studies*, t. 2, 1951, p. 67-99; J. A. Fitzmyer, *The Qumrân Scrolls, the Ebionites and their Literature*, dans *Theological Studies*, t. 16, 1955, p. 335-372). D'après le nouveau Testament, on appelait les premiers chrétiens « les pauvres » (*Rom.* 15, 26; *Gal.* 2, 10; l'appellation semble ici réservée aux pauvres de Jérusalem). Il est hautement probable que le nom d'*ébionite* doive être dérivé de cette pratique, surtout après la destruction de Jérusalem en 70. Minucius Félix suggère que le mot servait même à désigner des chrétiens non-juifs (*Octavius* 36, PL 3, 351a). Quoi qu'il en soit, à un moment ou l'autre des deux premiers siècles, le mot 'Εβιωναῖοι fut limité aux chrétiens qui, vivant en Palestine et en Syrie, continuaient à observer la loi mosaïque.

2. **Histoire.** — Quoique les ébionites soient mentionnés pour la première fois par Irénée aux environs de 175, leur origine remonte aux juifs de Palestine et de Syrie convertis au premier siècle. Les Actes des Apôtres citent des prédicateurs qui vinrent à Antioche et s'adressèrent aux chrétiens de la gentilité, « quia nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non potestis salvari » (15, 1). Telle était la pensée des pharisiens convertis de Jérusalem (15, 5). *Actes* 21, 20 parle de « quot millia sunt in Judaeis qui crediderunt et omnes aemulatores sunt legis ». Et nous savons comment saint Pierre se sépara des gentils d'Antioche, « se timens eos qui ex circumcisione erant » (*Gal.* 2, 12).

Peu avant la destruction de Jérusalem, les chrétiens de la ville s'enfuirent à Pella (Eusèbe, *Hist. eccl.* 3, 5, PG 20, 221cd). C'étaient des juifs chrétiens, que nous ne pouvons appeler des ébionites. Au temps de saint Justin, il y avait deux groupes de juifs chrétiens : ceux qui observaient la loi mosaïque, mais n'exigeaient pas que tous l'observassent pour être sauvés, et ceux qui maintenaient cette obligation. Justin ne fournit aucun nom; cependant il était enclin à nouer des relations avec les premiers et à se les interdire avec les seconds (*Dialogue avec Tryphon* 47-48, PG 6, 576-581).

Irénée inscrit une secte d' 'Εβιωναῖοι dans sa liste d'hérétiques gnostiques (*Adv. haereses* I, 26, 2). Il mentionne en particulier qu'ils rejetaient la naissance virginale du Christ (III, 21, 1; V, 1, 3; PG 7, 946b, 1122c) et niaient l'Incarnation (IV, 33, 4, 1074-1075). A partir d'Irénée, les écrivains donneront ces croyances comme ébionites. Près d'un siècle plus tard, nous rencontrons pour la première fois, dans les écrits d'Origène, deux types d'ébionites : ceux qui admettent la naissance virginale du Christ et ceux qui la rejettent (*Contra Celsum*, 5, 61, PG 11, 1277c). Deux groupes sont mentionnés également par Eusèbe (*Hist. eccl.* 3, 27, PG 20, 273ab) et Théodoret (*Haeret. fabul.* 2, 1). Les noms de ces groupes figurent pour la première fois dans Épiphane aux environs de 370. Le groupe le plus orthodoxe, qui admettait probablement la naissance virginale du Christ, était appelé les *Nazoraioi* (*Panarion* 29, PG 41, 388 svv), le plus hétérodoxe *Ebionaioi* (30, 405 svv). Le lien entre les uns et les autres est généralement admis, quoique cette parenté soulève des problèmes qui ne peuvent être discutés ici. La question se complique du fait que saint Jérôme (*Ep.* 112, 13) met sur le même rang *Ébionites*, *Nazaréens* et *Minéens*, — ces derniers étant les *Mînîm* de la littérature rabbinique, une secte gnostique de juifs chrétiens.

Entre autres détails, Épiphane signale l'influence des elchasaïtes sur les ébionites (*Panarion* 30, 17, PG 41, 433c), mais, précise-t-il, cette influence ne marqua pas Ébion lui-même. Il convient donc de distinguer différentes phases dans l'histoire des ébionites. Les auteurs modernes cependant, comme C. Schmidt et H. J. Schoeps, pensent qu'Épiphane confond elchasaïtes et ébionites, et qu'il faut utiliser ses dires avec précaution. Il est vrai qu'Épiphane fournit sur les ébionites des détails qu'on ne trouve pas ailleurs. Ceux-ci proviennent-ils d'une confusion des sectes, ou de sources nouvelles et indépendantes sur des ébionites qui, au temps d'Épiphane, auraient été influencés par les elchasaïtes? C'est ce qui nous semble, bien qu'on ne puisse tenir pour négligeable le témoignage d'Épiphane.

3. **Littérature ébionite.** — 1° Les ébionites considéraient l'apôtre Paul comme « apostat de la loi » et refusaient de se servir de ses écrits (Irénée, *Adv. haereses* I, 26, 2; Origène, *Contra Celsum* 5, 65, PG 11, 1288ab; Eusèbe, *Hist. eccl.* 3, 27, PG 20, 273b; Théodoret, *Haeret. fabul.* 2, 1). Eusèbe nous rapporte qu'ils utilisaient seulement l' « Évangile selon les hébreux », qui est ordinairement considéré comme une adaptation

de l'original hébreu de l'Évangile canonique de saint Matthieu. Irénée l'appelle même l' « Évangile selon Matthieu » (*Adv. haereses* I, 26, 2; III, 11, 7, PG 7, 687a, 884b). Épiphane (*Panarion* 30, c. 13, 16, 22, PG 41, 428b-429b, 432b-433a, 441b-444c) donne des extraits de la version « falsifiée et mutilée » de l'Évangile de Matthieu que les ébionites employaient et appelaient « selon les hébreux » (cf M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 1-10; J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht-Bruxelles, 1950, p. 111-114), et désigné communément sous le nom d'*Évangile des ébionites*.

Certains ébionites de langue grecque utilisaient une traduction de l'ancien Testament faite par Symmaque, qu'Eusèbe considérait comme un ébionite (*Hist. eccl.* 6, 17, PG 20, 560a; cf Théodoret, *Haeret. fabul.* 2, 1). Les traces de notions dogmatiques ébionites, que Schoeps a étudiées dans cette traduction, semblent confirmer l'appartenance de Symmaque à la secte. Mais la tradition qui concerne celui-ci n'est pas uniforme (H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit, religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Tubingue, 1950, p. 82-89; Bleddyn J. Roberts, *Old Testament Texts and Versions*, Cardiff, 1951, p. 126-127).

Les fragments de l'*Évangile des ébionites* et de l'*Évangile selon les hébreux* ont été recueillis, entre autres, par M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. 31, 1922, p. 161-181, 321-349.

2° Les ébionites, apparemment, faisaient grand usage d'un autre livre appelé dans l'antiquité Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος (Épiphane, *Panarion* 30, 15, PG 41, 429d; Origène, *Comm. in Genesim*, selon la *Philocalie* 23, PG 12, 85a). On considère en général aujourd'hui que cette œuvre est le substrat des *Homélies et Reconnaissances* pseudo-clémentines. Différents ouvrages apocryphes circulaient dans l'antiquité sous le nom de Clément de Rome, parmi lesquels se trouvait le roman édifiant et didactique composé pour la réfutation du paganisme et connu aujourd'hui sous le titre d'*Homélies et Reconnaissances*, ou simplement de *Pseudo-clémentines*. Cf DS, t. 2, col. 962-963.

Ces œuvres sont deux formes du même roman qui nous raconte l'histoire des membres de la famille noble de Clément. Celui-ci est décrit comme un homme en quête de vérité, fréquentant les écoles de philosophie, cherchant une solution à ses doutes sur l'origine du monde, l'immortalité de l'âme, etc. Il apprend que le Fils de Dieu est apparu dans la lointaine Judée. Après un long voyage à travers l'Égypte et la Palestine, il rencontre saint Pierre à Césarée, est instruit de la doctrine du vrai Prophète et devient chrétien. Pierre l'invite dans ses missions à la poursuite de Simon le magicien. Entre-temps, de curieuses circonstances provoquent la dispersion de la famille de Clément : sa mère et ses deux frères quittent Rome sur un avertissement reçu en rêve et s'embarquent pour Athènes. Ils font naufrage et se trouvent séparés. Finalement, le père, la mère et trois fils se mettent à la recherche les uns des autres et les reconnaissances successives des divers membres de la famille, favorisées par les efforts de Pierre, légitiment le titre de *Reconnaissances* donné à l'une des versions du roman. La plus grande partie est consacrée aux discours de Pierre et à ses débats avec Simon. Les morceaux d'exhortation expliquent le titre de l'autre version.

Les pseudo-clémentines comprennent 5 documents : une *lettre de Pierre à Jacques* de Jérusalem, l'informant que les écrits qu'il lui envoie ne peuvent être confiés qu'à des initiés; la *Diamarturia* ou *Contestatio*, serment des initiés; *lettre de Clément à Jacques*, l'informant du martyre de Pierre, de sa propre ordination, des instructions qu'il a reçues de Pierre et notamment celle de résumer les sermons de Pierre; les *Homélies* (texte grec; éd. B. Rehm, GCS 42, 1953); les *Reconnaissances* (trad. latine de Rufin, PG 1, 1158-1474; un ms syriaque de 411 contient *Homélies* 10-14 et *Reconnaissances* 1-4, éd. W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen*, TU 48/3, 1937).

Depuis le début du 20e siècle, de nombreux érudits ont étudié la composition littéraire des pseudo-clémentines, en particulier Waitz, Heintze, Schmidt, Cullmann, Thomas, Rehm et Schoeps. Waitz découvrit le substrat des pseudo-clémentines ou *Periodoi Petrou*, roman sur Pierre remontant aux temps sub-apostoliques. Ce substrat est lui-même une compilation et la principale section est formée des Κηρύγματα Πέτρου, sermons de Pierre résumés par Clément. Les sections des *Homélies* et des *Reconnaissances* qui comportent des Κηρύγματα ont été isolées par Waitz et vérifiées par d'autres chercheurs. La majorité des érudits admet que ces sections représentent la partie ébionite des pseudo-clémentines, à défaut même de toute mention explicite des ébionites. L'unanimité n'est cependant pas totale (voir notre article et la bibliographie).

4. Doctrine spirituelle et pratiques des ébionites. — 1° Les ébionites croyaient en un seul *Dieu*, créateur de toutes choses (pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses* 3 [48], PL 2, 67a; Irénée, *Adv. haereses* I, 26, 2; Hippolyte, *Philosophoumena* 7, 34 et 10, 22, PG 16, 3342b et 3439a). Ils admettaient de plus que Dieu avait établi le diable et le Christ comme chefs pour régner respectivement sur ce monde et le monde à venir (*Panarion* 30, 16, PG 41, 432bc). Les Κηρύγματα confirment cette croyance en un seul Dieu (*Hom.* 2, 43, éd. B. Rehm, p. 52; 16, 5, p. 220), qui a créé l'homme à son image (*Hom.* 8, 10, p. 125), l'a doué d'un libre arbitre et d'une âme immortelle (*Hom.* 16, 10; 20, 2-3, 7; p. 223, 268-269, 272). Créateur unique, Dieu différencia tous les principes en couples opposés : ciel-terre, jour-nuit, lumière-feu, soleil-lune, vie-mort (*Hom.* 2, 15, p. 40-41). C'est le système des συζυγίαι ou combinaisons, selon lequel toutes choses vont par couples (*Hom.* 2, 15, 33, p. 41, 49), le plus petit précédant le plus grand, la femelle le mâle, l'inférieur le supérieur, et le mal précédant le bien (*Hom.* 3, 22, p. 64; *Recognitiones* 3, 59, PG 1, 1307bc). Cette conception dualiste s'exprime aussi sous la forme de deux royaumes établis par Dieu.

« Le Prophète de la Vérité, qui apparut sur terre, nous enseigna que l'Artisan et Dieu de toutes choses donna deux royaumes au bien et au mal; accordant au mal la souveraineté sur le monde présent avec la loi, en sorte qu'il aurait le droit de punir ceux qui se conduisent injustement; mais au bien il donna le monde à venir. Il fit chaque homme libre, avec la liberté de s'adonner à ce qu'il préfère, soit au mal présent, soit au bien à venir » (*Hom.* 15, 7, p. 215).

Le rapport de l'homme à Dieu est résumé comme suit dans les Κηρύγματα : « Tu es donc capable de devenir incorruptible, si tu reconnais celui que tu avais abandonné, si tu le pries, Lui seul qui est capable de punir et de sauver ton corps et ton âme. C'est pourquoi considère avant tout que personne ne partage son règne, que personne n'a de nom commun avec lui, c'est-à-dire que personne d'autre ne s'appelle Dieu » (*Hom.* 3, 37, p. 70).

2° Les ébionites croyaient au *Christ*, mais ils le considéraient comme un homme et non comme le Fils de Dieu (Tertullien, *De carne Christi* 14, 18, 24, PL 2, 778bc, 783ac, 791ab; Irénée, *Adv. haereses* V, 1, 3, PG 7, 1122cd; Hippolyte, *Philosophoumena* 7, 34, PG 16, 3342b); ils admettaient qu'il avait mérité son nom en accomplissant parfaitement la loi. Hippolyte écrit : « Ils disent que Jésus fut justifié en observant la loi..; personne d'autre n'a accompli la loi. Car si quelque autre avait fait ce qui était prescrit dans la loi, il aurait été un Christ » (7, 34). Selon le témoignage d'Épiphane

(30, 14, 16, PG 41, 429c, 432c), le Christ descendit en Jésus au moment de son baptême; il ne fut pas engendré du Père, étant fils de Joseph et de Marie. Il vint dans le monde comme le vrai Prophète pour abolir les sacrifices et enseigner les hommes; durant sa vie terrestre, il progressa en vertu et en union avec Dieu (30, 18, 436b; cf Eusèbe, *Hist. eccl.* 3, 27, PG 20, 273a).

Dans les pseudo-clémentines, Jésus apparaît comme le vrai Prophète envoyé pour illuminer l'esprit de l'homme et lui révéler la vraie doctrine concernant Dieu (*Hom.* 1, 19-20; 3, 52; p. 32-34, 76). En raison de leur christologie particulière, les ébionites pensaient que le Saint-Esprit, qu'ils croyaient présent dans le Christ, avait été présent en Adam, en sorte que lui aussi est appelé « le seul vrai prophète » (*Hom.* 3, 21, p. 64). De plus, « le vrai Prophète apparut à Moïse » en Égypte (*Recognitiones* 1, 34, PG 1, 1227c); il s'agit probablement non du Christ, mais de l'Esprit qui fit de lui le vrai Prophète. « Sache donc que le Christ, qui fut dès le commencement et à jamais, fut toujours présent dans les hommes pieux, quoique de façon secrète, à travers toutes leurs générations, spécialement en ceux qui l'attendaient et à qui il apparut fréquemment » (1, 52, 1236c). Pour atteindre la Vérité, on doit écouter Jésus, le vrai Prophète, et adhérer à ses enseignements, car la révélation est limitée à lui seul (*Hom.* 18, 8, p. 245). Les pseudo-clémentines proposent constamment l'imitation du Christ comme raison d'agir aux disciples de Pierre.

3° Croyant au Christ, les ébionites célébraient le dimanche en mémoire de sa résurrection (Eusèbe, *Hist. eccl.* 3, 27; Théodoret, *Haeret. fabul.* 2, 1). Pour imiter le Christ circoncis, ils enseignaient la nécessité de la *circoncision* pour être sauvé (Épiphane, *Panarion* 30, 33-34, PG 41, 468d-472d). Mais le *baptême* chrétien était aussi requis pour le salut : « A moins qu'un homme ne soit baptisé dans l'eau au nom de la « Trois fois bénie », comme le vrai Prophète l'a enseigné, il ne peut ni recevoir la rémission de ses péchés, ni entrer dans le royaume des cieux » (*Recognitiones* 1, 69, PG 1, 1244c; cf *Hom.* 11, 27, p. 167). Pierre et ses disciples ne partagent leur nourriture qu'avec les baptisés (*Hom.* 1, 22, p. 35).

4° Les ébionites célébraient-ils l'*eucharistie*? Certains passages des pseudo-clémentines sembleraient l'affirmer. « Car je leur montrais qu'ils ne pourraient être sauvés en aucune autre manière, s'ils ne se hâtaient par la grâce du Saint-Esprit d'être lavés dans le baptême de la triple invocation et de recevoir l'eucharistie du Christ Notre-Seigneur » (*Recognitiones* 1, 63, PG 1, 1242a). D'autres passages ne sont pas aussi clairs. Est-ce que εὐχαριστίαν κλάσας, *eucharistiam frangens*, concerne l'eucharistie chrétienne (voir *Hom.* 11, 36; 14, 1; p. 172, 204; *Recognitiones* 6, 15, PG 1, 1356a)? Si oui, pourquoi y mettrait-on du sel (*Hom.* 14, 1, p. 204; cf *Hom.* 4, 6; 11, 34; 14, 8; 19, 25; p. 85, 171, 208, 267)? Le témoignage d'Épiphane, selon lequel les ébionites célébraient les mystères avec du pain sans levain et de l'eau, en imitation des rites de l'Église, semble indiquer qu'il ne considérait pas cela comme l'eucharistie (*Panarion* 30, 16, PG 41, 432b). Ou parle-t-il d'un repas en commun distinct de la célébration eucharistique?

Étant juifs chrétiens, les ébionites s'attachaient à l'observance de certains points de la loi mosaïque, pratiquant la circoncision, célébrant le sabbat et se tournant même vers Jérusalem quand ils priaient (Tertullien, *De praescriptionibus* 33, PL 2, 46ac; Irénée, *Adv. haereses* 1, 26, 2; Hippolyte, *Philosophoumena* 7, 34; 10, 22; Origène, *Contra Celsum* 2, 1; 5, 61; PG 11, 793a, 1278c; Eusèbe, *Hist. eccl.* 3, 27; 6,17; PG 20, 273ac, 560a; Jérôme, *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, PL 23, 888c; Théodoret, *Haeret. fabul.* 2, 1).

5° Cependant, en dépit de leur insistance sur l'observance de la loi mosaïque, les ébionites se comportaient singulièrement avec l'*ancien Testament.* Irénée rapporte « quae autem sunt prophetica curiosius exponere nituntur » (*Adv. haereses* 1, 26, 2). Pour expliquer Irénée, on a recouru au *Panarion* (30, 18, PG 41, 436b) d'Épiphane, écrit près de deux siècles après. Nous y lisons que les ébionites admettaient Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Josué, mais rejetaient tous les prophètes avec leurs oracles. Bien qu'on puisse mettre en question une telle interprétation du *curiosius* d'Irénée, l'information d'Épiphane s'appuie sur des passages des pseudo-clémentines. Évidemment les ébionites rejetaient les prophètes, parce que, pour eux, le Christ était le seul vrai Prophète; et les prophètes de l'ancien Testament étaient des représentants de la prophétie « femelle », étant nés de femmes. Le vrai Prophète, étant le Fils de l'Homme, représente la prophétie mâle, et ils l'acceptent en raison du principe des sizygies (*Hom.* 3, 22-23, p. 64-65). — Épiphane (*Panarion* 30, 18, 436c) rapporte encore que les ébionites rejetaient certaines parties du Pentateuque. Les pseudo-clémentines font, en effet, remarquer que de fausses péricopes ont été ajoutées à la loi de Moïse (*Hom.* 2, 38, p. 51). En attaquant certains passages du Pentateuque, les ébionites s'arrangeaient pour éliminer ceux qui semblaient heurter leurs croyances sur Dieu.

6° De plus, ils croyaient que le Christ était venu abolir le *sacrifice* de l'ancienne loi (Épiphane, *Panarion* 30, 16, 432cd). « C'est Jésus qui a éteint, par la grâce du baptême, ce feu que le prêtre allumait pour les péchés » (*Recognitiones* 1, 48, PG 1, 1235b; aussi 36, 37, 39, 55, 1229ac, 1230bc, 1238ab; *Hom.* 3, 45, p. 73-74). Pierre prêche même que la destruction du temple était due à la continuation du sacrifice à une époque où il était officiellement aboli (*Recognitiones* 1, 64, 1242b). En conséquence de cette attitude vis-à-vis du sacrifice, le sacerdoce était lui aussi rejeté. Il avait eu son rôle et sa signification aux jours où Dieu *permettait* le sacrifice, mais ce temps était révolu (1, 36, 48, 1229a, 1235b).

7° En plus du baptême chrétien, considéré comme un rite d'initiation à conférer une seule fois, d'après les pseudo-clémentines, il y a d'autres *bains* de caractère purificatoire ou rituel, qui s'apparentent aux pratiques esséniennes. Épiphane (*Panarion* 30, 15, 432a) rappelle que les *Periodoi Petrou* décrivent Pierre se lavant chaque jour ἁγνισμοῦ ἕνεκεν. Ces ablutions se faisaient avant les repas et la prière (*Hom.* 8, 2; 9, 23; 10, 1; p. 122, 141, 142). Se laver à l'eau était également prescrit après les rapports sexuels (*Hom.* 11, 30, 33, p. 169, 170; cf *Panarion* 30, 2, 408ab), et si on était malade ou mordu par un serpent (*Panarion* 30, 17, 433c). Il est probable qu'il faille déceler ici l'influence elchasaïte et l'influence essénienne (cf J. Thomas, *loco cit.*, p. 174-182).

8° L'influence essénienne doit aussi sans doute se retrouver dans la pratique de la *pauvreté*, bien que ce trait aurait pu venir plus immédiatement des premiers chrétiens. Puisqu'on les appelait ébionites, on pouvait

attendre d'eux qu'ils pratiquassent une pauvreté commune d'une façon ou d'une autre. Épiphane (*Panarion* 30, 17) nous dit qu'ils se vantaient de vendre leurs biens et de mettre en commun leurs richesses, selon la coutume des temps apostoliques. Dans les pseudo-clémentines, la pauvreté est louée et les possessions considérées comme peccamineuses (*Hom.* 15, 7 et 9, p. 215, 216). Ils reconnaissaient pourtant qu'un homme n'était pas forcément vertueux parce que pauvre, et mettaient l'accent sur la nécessité de se détacher du désir de la richesse (15, 10, p. 217). En dépit de tels sentiments, nous ne trouvons aucune trace de propriété commune des biens dans les pseudo-clémentines, comme nous le trouvons dans les textes de Qumrân.

9° Au temps d'Épiphane, les ébionites rejetaient la *virginité* et la continence, alors qu'auparavant ils se vantaient de pratiquer la virginité (*Panarion* 30, 2, 15, 408b, 432b). Plus tard ils forceront les jeunes gens à se marier et permettront le divorce jusqu'au troisième et même au septième mariage (30, 18, 436a). L'usage du mariage était recommandé seulement en certains temps; y contrevenir c'était se rendre responsable des maux qui survenaient (*Hom.* 19, 22, p. 265). Épiphane rapporte en outre (*Panarion* 30, 15, 432a) qu'Ébion et les ébionites avaient coutume de s'abstenir de toute nourriture carnée ou venant d'un vivant, parce qu'elle supposait des relations sexuelles (διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ ἐπιμιξίας σωμάτων εἶναι). Quelques-unes des lois alimentaires de l'ancien Testament sont probablement à la base de cette coutume. Cf *Actes* 15, 20 et 29; DS, art. Abstinence, t. 1, col. 119-120.

La manière de vivre des ébionites se rattache au syncrétisme : on y retrouve des éléments du judaïsme, du christianisme primitif et du samaritanisme (cf *Panarion* 30, 2, 408a), de l'essénisme et de divers groupes gnostiques. Les écrivains patristiques citent au nombre de ces derniers Cérinthe, Carpocrate et Helxai (pseudo-Tertullien, *Adv. omnes haereses* 3; Irénée, *Adv. haereses* I, 26, 2; Hippolyte, *Philosophoumena* 7, 34; 10, 22; Philastre, *De haeresibus* 37; Jérôme, *Ep.* 112, 13; Épiphane, *Panarion* 30, 17). On peut suivre la trace des ébionites jusqu'au cinquième siècle; ils disparaissent alors probablement absorbés dans une secte hétérodoxe ou dans l'Église catholique.

Outre les travaux cités au cours de l'article, on peut se référer, à travers une littérature abondante, aux études suivantes : A. Hilgenfeld, *Judenthum und Judenchristenthum*, Leipzig, 1886. — V. Ermoni, *L'ébionisme dans l'Église naissante*, dans *Revue des questions historiques*, t. 66, 1899, p. 481-491. — G. Uhlhorn, art. *Ebioniten*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. 5, Leipzig, 1898, col. 125-128. — H. Waitz, *Die Pseudoklementinen. Homilien und Rekognitionen. Eine Quellenkritische Untersuchung*, TU 25/4, Leipzig, 1904. — G. Bareille, art. *Ébionites*, DTC, t. 4, 1911, col. 1987-1995. — W. Beveridge, art. *Ebionism*, ERE, t. 5, 1912, p. 139-145. — H. Leclercq, art. *Ébionisme*, DACL, t. 4, 1921, col. 1703-1709. — W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3e éd. par H. Gressmann, Tubingue, 1926. — A. Causse, *Quelques remarques sur l'idéal ébionitique dans les Testaments des douze patriarches*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1927, p. 201-218; *Les pauvres d'Israël*, 2e éd., Paris, 1950. — L. Cerfaux, *Le vrai prophète des Clémentines*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 143-163. — C. Schmidt, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, TU 46/1, Leipzig, 1929.

O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme*, Paris, 1930. — J. Thomas, *Les Ébionites baptistes*, RHE, t. 30, 1934, p. 257-296. — B. Rehm, *Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften*, dans *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 37, 1938, p. 77-184. — M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, coll. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 166, Paris, 1948. — G. Bardy, *Ébion, Ébionites*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1230-1233. — H. J. Schoeps, *Ebionite Christianity*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 4, 1953, p. 219-224. — O. Cullmann, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 21, Berlin, 1954, p. 35-51. — H. J. Schoeps, *Die ebionitische Wahrheit des Christentums*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956, p. 115-123; *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis*, Tubingue, 1956.

Joseph A. Fitzmyer.

EBNER (Marguerite), dominicaine, † 1351. Voir Marguerite Ebner.

EBRIETAS. Voir Ivresse spirituelle.

ECCLÉSIASTE (Livre de l'). — 1. *Auteur.* — 2. *Spiritualité de Qohéleth.* — 3. *Commentateurs.*

1. L'auteur. — 1° **Son nom.** — L'Ecclésiaste, du grec *ekklèsiastès*, membre de l'assemblée, *ekklèsia*, ou orateur, opinant; en hébreu *qohéleth*, participe indicatif féminin du verbe *qhl*, dénominatif de *qahal*, assemblée du peuple, soit politique, soit spécifiquement religieuse. Le verbe *qhl* signifie au causatif : convoquer l'assemblée; au réfléchi : s'assembler. Il n'existe pas à l'indicatif sinon dans le cas présent où il a qualité d'un nom propre personnel, et qui s'accorde avec le masculin pour les verbes dont il est sujet : 1, 1; 12, 8-9-10. Il est accolé au nom de « fils » et de « roi » : 1, 1 et 12. — La Bible de Jérusalem traduit par : l'Orateur, le Maître, ou encore par « le Public » qui prend la parole par lassitude d'écouter.

2° **Sa personnalité.** — Il se donne pour un roi qui « siégea dans Jérusalem » : 1, 12-14, 16-18; 2, 1-3, 5-11.

Il se remémore sa prodigieuse activité, et c'est exactement la politique de splendeur qui fut celle de Salomon, telle qu'elle est décrite dans les livres des Rois et des Chroniques : *Eccl.* 1, 13 et 16; 2, 9; cf 1 *Rois* 3, 12 et 28; 5, 9-11; 10, 8-24. — *Eccl.* 2, 4-6; et 1 *Rois* 6-7; *Cant.* 8, 11; Flavius Josèphe, *Antiquitates*, lib. 8, c. 2. — *Eccl.* 2, 8a; et 1 *Rois* 10, 11. — *Eccl.* 2, 7; et 1 *Rois* 10, 5. — *Eccl.* 2, 3, 7, 8b, 10; et 1 *Rois* 11,3. *Cant.* 3, 7; 10, 6-7. Le rédacteur du titre n'a pas hésité à faire le rapprochement : « fils de David, roi dans Jérusalem » (1, 1). Il formule et fixe de la sorte une tradition qui guidera les commentateurs à venir et les égarera à la suite d'un Salomon revenu de tout et repentant de ses excès. Ce dernier trait n'est qu'un contresens. Quant au désenchantement, une lecture très conjecturale du texte hébreu de l'*Ecclésiastique* (47, 26 [23]) le note peut-être : « Or Salomon s'endormit dans le désespoir », pour le grec : « se coucha avec ses pères ». En tout cas, le livre des Rois dessine déjà le déclin du règne et les prodromes de la révolution (1 *Rois* 11, 14-40).

Mais Qohéleth n'est pas Salomon, qui lui prêta seulement son masque, afin de mieux exprimer la vanité de toute excellence humaine. Le pseudo-roi décrit le règne salomonien à travers les auteurs postérieurs; il critique le règne, le successeur et l'institution royale, comme l'exercice de la justice : 2, 12 et 18-19; 4, 13; 10, 5-7; 3, 16; 4, 1. Il n'est pas vraisemblable que Salomon se fût jugé avec un tel recul historique, qu'il ait omis les caractéristiques fondamentales de son règne pour ne retenir que les plus voyantes et les plus banales, qu'il

ait aussi âprement critiqué les institutions monarchiques, qu'il ait écrit, enfin, en une langue de basse époque.

3° Plan du livre. — Il est des moins apparents. Certains se contentent d'y voir un recueil de sentences détachées (Lagrange, Hertzberg), mais cette solution n'explique pas les disparates de la pensée. Miller y voit une thèse menée en *crescendo*; Bickell, le fruit d'un désordre fortuit dans le brochage du livre (cf l'analyse très fouillée de Podechard, *loco cit. infra*, p. 148).

La difficulté de déchiffrer un plan cohérent est aggravée par les heurts de la pensée, dont les oppositions frisent la contradiction : — sur la justice : 3, 16; 4, 1; et 3, 17; 5, 7; 8, 11; — sur la rétribution morale : 7, 15; 8, 10; 8, 14; 8, 12a; et 8, 12b; 8, 5-6a; 7, 17; — sur la mort : 7, 1-2; et 9, 7-10; 12, 7; 3, 18-22; et les conclusions pratiques qu'on en tire : 11, 9ab; cf 11, 10; 12, 8; 11, 7-8; et 6, 3-6; 9, 4-6; 4, 2-3. — Ou encore sur l'effort humain : 1, 3-10; 3, 9; et 5, 17-19; — sur la sagesse : 2, 3-17; et 7, 11-12; 7, 19; 8, 1; 9, 13-16; — ou 9, 17 à 10,2; 10, 12-15; et 9, 11-12; enfin 12, 13-14.

4° Orthodoxie du livre. — Elle a pour garant sa canonicité tant chrétienne que juive, et que celle-ci fut mise en question au concile de Jamnia vers 90 après Jésus-Christ. Auparavant il avait donc rang d'écriture inspirée et il s'y est maintenu après examen, en dépit du va-et-vient de la pensée et des difficultés d'interprétation qu'il entraîne. Les commentateurs l'ont lu comme une confession de Salomon, qu'il écrivit sur le tard. Pour harmoniser « les » doctrines du livre, les uns ont mis au compte des « insensés » les affirmations malsonnantes, et que l'auteur combat, s'il ne les réfute (Podechard, p. 26-28, cite Grégoire le Thaumaturge, PG 10, 987-1018; Grégoire de Nysse, PG 44, 615-754; Grégoire le Grand, PL 77, 321-325). D'autres y lisent une discussion de Salomon avec lui-même. Ainsi la tradition n'a cessé d'accepter, avec l'unité d'auteur, une sorte de dédoublement que les modernes ont naturellement transformé en sources multiples. A la disparate des pensées correspond celle des sources (cf Podechard, qui présente l'hypothèse ingénieuse des interventions successives d'un épiloguiste, d'un piétiste ou *chasid*, d'un sage traditionnel ou *chakam*, et dégage leurs apports particuliers). Quant à l'orthodoxie de Qohéleth, on peut dire qu'on a prêté à cet auteur toutes les mauvaises pensées connues des hommes : scepticisme, épicurisme, égoïsme, pessimisme, lui qui se contient si mal au spectacle de l'injustice régnante, qui parle du bonheur bourgeois comme d'un don de Dieu et pratique un optimisme endurci par les déceptions. Il y faudra regarder de plus près.

5° Personnalité de Qohéleth et caractère de son livre. — « Sans compter que Qohéleth fut un sage, *chakam*, il a encore enseigné au peuple le savoir, *da'at;* il a pesé, examiné et ajusté beaucoup de sentences, *mashal*. Qohéleth a cherché à écrire des propos savoureux et à bien écrire des paroles, *dabar*, de vérité » (12, 9-10). Cette conclusion, qui est une présentation du livre par l'épiloguiste, a pour but de garantir sa doctrine. Cet épiloguiste intervient encore : 1, 2; 7, 27-28; 12, 8. De son témoignage il ressort : 1) que Qohéleth n'est pas un « nom de baptême », mais un titre personnel au maître, et qu'il n'est pas Salomon; — 2) qu'il fut un sage et comme tel membre du *qahal* politique et judiciaire, comme Ben-Sirah ou Job : *Eccli.* 38, 31 à 39, 11; et 15, 5; *Job* 29, 7-10, 21-25; comme se devait de l'être Salomon : *Sag.* 8, 11-12; — 3) que Qohéleth exerçait une double activité : auprès du peuple qu'il enseignait; auprès de disciples pour qui il tournait habilement des *mashal* (sur le souci de virtuosité stylistique dans la composition des écrits sapientiaux, cf H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. 1, p. 61, 161). Ces derniers sont des dictons populaires, mais aussi des sentences savantes, irritantes pour la curiosité par leur tour paradoxal, ésotérique même (cf *Luc* 16, 8-9, l'éloge de l'économe infidèle). De ces *mashal* les uns rejoignent le bon sens populaire et le satisfont; d'autres ne peuvent être saisis que par des intellectuels rompus au métier. Dans ce cas, pour frapper fort, l'hyperbole est de rigueur : cf *Mal.* 1, 2-3, et *Rom.* 9, 13. Le *chakam*, hypothétique glossateur de Qohéleth, est ainsi absorbé dans ce qu'il a de conformiste et aussi d'audacieux. Il reste donc en présence deux écrivains bien attestés par le texte : Qohéleth, le maître, et l'épiloguiste, son disciple et son éditeur. Ainsi du couple Jérémie-Baruch. Quant au *chasid*, il n'est plus nécessaire et se confond avec le *chakam*. Qohéleth sera donc un sage, palestinien et sans doute hiérosolymite : il parle des « étangs » que le folklore local attribuait à Salomon : 2, 6, et du temple : 4, 17; 8, 10 (Bible de Jérusalem). Son œuvre est mêlée, avec des soubresauts doctrinaux, et la matière, si elle n'est pas présentée en désordre, n'est pas davantage contenue dans un discours suivi. Son œuvre n'est pas un livre; plutôt un recueil de notes, accordées ensemble. L'épiloguiste serait le responsable de cette transmission, où il a rassemblé tout ce qu'il avait pu retenir.

Le style est sapientiel et scolaire; le *mashal* abonde : 1, 15, 18; 2, 14a; 4, 5, 13; 5, 2; 7, 1, 7, 12, 19; 8, 1; 9, 4, 16a, 17; 10, 2, 8a; 12, 8. Il annonce un thème : 7, 1; 10, 1, 12; ou sert de conclusion : 1, 15, 18; 4, 12; 7, 7; 8, 1. Il y a donc des ensembles, et qui se tiennent. Autre clause de style prédicant ou enseignant : les « j'ai vu », « j'ai considéré », qui sont des appels à l'expérience, soit au grand âge, fictif ou non, qui garantit la sagesse acquise de l'orateur. Ou encore les interpellations au disciple. La conclusion du recueil (12, 13-14) est typique.

Qohéleth tend vers l'abstraction sans que la langue s'y prête et vers la période oratoire. Il use de néologismes ou tout au moins il ajoute au sens originel d'un mot comme *tûr* qui signifie explorer, comme les espions de Moïse firent pour Canaan. Dans Qohéleth, il désigne l'observation réfléchie, voire une méthode d'induction. Le vocabulaire classique des écoles apparaît avec *lèb*, le cœur, siège des facultés intellectuelles mais aussi affectives. « Appliquer son cœur » est propre à Qohéleth, ou peu s'en faut (1, 12, 17; 7, 2; 8, 9, 16; *Daniel* 10, 12; 1 *Chron.* 22, 19; cf Podechard; Dhorme, *loco cit. infra*, p. 124-125). La sagesse n'a chez lui que deux termes : *chokmah* et *da'at;* la folie : *kesil* et *sikeluth*, mots connus par ailleurs. Mais aussi un néologisme : *holélôt:* 1, 17; 2, 12; 7, 25; 9, 3; 10, 13; cf 2, 2. Quant au personnel sapientiel, nous y rencontrons le paresseux, 4, 5, tout semblable à celui des *Proverbes* : 6, 10; 24, 33; — le pauvre avisé, mieux entendu que les intrigants et les parvenus : 4, 13; et 6, 8; 9, 15; cf *Prov.* 22, 2; 29, 11; — le prince enfin, qui n'est plus un davidide, mais un étranger qu'un *chakam* peut être amené à fréquenter : 10, 4; 8, 3-4 (cf *Les scribes inspirés*, t. 1, p. 249-250). Sans doute sommes-nous à la période hellénistique, avant 198, date à laquelle la Palestine passa de la domination des lagides d'Alexandrie aux séleucides d'Antioche. Soit avant le réveil nationaliste et religieux des guerres macchabéennes; soit en des temps voisins du Ben-Sirah, auteur de l'*Ecclésiastique*.

A cette époque, un *chakam* est un scribe et docteur de la loi. Qohéleth a médité l'Écriture et s'en inspire sans la citer, ni la gloser expressément. Sa description de la splendeur salomonienne devait beaucoup aux *Chroniques*; voici encore d'autres rapprochements : 5, 18; 6, 2; et 2 *Chron.* 1, 11-12; — 2, 24; et 1 *Chron.* 29, 12; — 1, 4; 6, 12; 8, 13; et 1 *Chron.*

29, 15; — 7, 20; et 2 *Chron.* 6, 36 (cf A. S. Kamenetzky, dans *Orientalistische Literaturzeitung*, t. 24, Leipzig, 1921, col. 11-15). Sur les vœux, il rejoint le Pentateuque : 5, 3-6; et *Deut.* 23, 21-23; *Lév.* 5, 4. La Genèse lui prête forme et fond; 4, 14 rappelle les éléments de l'histoire de Joseph; cf 10, 10; et *Gen.* 1, 26, 28, 30; 2, 19, 20. — 2, 5 et *Gen.* 1, 11-12; 29, 2, 8; — 3, 20a; 12, 7a; et *Gen.* 2, 7; 3, 19; — 3, 19; 12, 7b; et *Gen.* 2, 7; 2, 19; *Ps.* 104, 29-30; *Job* 31, 14 (cf Hertzberg, *loco cit. infra*, p. 22-23).

2. Spiritualité de Qohéleth. — 1° Le livre de Qohéleth est une **sagesse de vie**, un traité de la béatitude, destiné à faire profiter son ou ses disciples de son expérience : 1) des événements, tels qu'il les a vécus ou observés. En tenant compte de ce qui entre de fiction littéraire dans cette évocation des faits, puisque bon nombre d'entre eux ressortissent à la biographie de Salomon. — 2) expérience doublée de doctrine, dont la source est l'Écriture, que le scribe Qohéleth habite. A cette date le canon scripturaire est approximativement celui de Ben-Sirah; dans Qohéleth il est sous-entendu plutôt que cité, encore que sa pensée s'y réfère sans cesse, sans ferveur d'ailleurs; rien n'est nié, contesté; tout est admis; sauf les conclusions scolaires. — L'Écriture, mais sans appuyer sur les alliances, ni la loi, ni l'inspiration prophétique, ni le culte; le Salomon de Qohéleth est sage et opulent, mais il n'est pas le constructeur du Temple.

2° **Dieu**, qui est Élohim, non Yahvé, le Dieu des Pères et du Sinaï, sera pour le disciple « ton Créateur » : 12, 1. Qohéleth tire toutes les conséquences de ce principe.

1) Tout est « don » de Dieu dans la destinée humaine :

le souffle vital : 12, 7; — la jeunesse et ses possibilités : 11, 9; — les jours de notre vie : 8, 15; — le pain, le vin, la femme légitime et la joie : 2, 24-26; 3, 12-13; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7; — la richesse : 5, 18; 6, 2; — l'immunité à l'endroit des femmes : 7, 26; — l'abondance et la gêne, la sagesse et le savoir : 2, 24-26; — mais aussi la démangeaison d'explorer le monde : 1, 13; — et, au cœur de l'homme, le *'ôlam :* 3, 10-11. — Notons tout de suite que si pain, vin, femme, joie, sont des dons de Dieu, l'épicurisme de Qohéleth en est singulièrement neutralisé. Jouir de la vie est une attitude religieuse d'action de grâces envers qui nous l'octroya (cf chants funéraires égyptiens, dans *Les scribes inspirés*, t. 2, p. 218-219). — L'austérité naturelle de Qohéleth s'exprime simplement dans le fait qu'il ne donne aucune place aux femmes, autres que la légitime, comme Proverbes et Sirah, monogames eux aussi, et dans ses apophtegmes contre le rire : 7, 1-7.

2) Puisque tout procède de Dieu, l'être et le devenir humain sont dans sa totale dépendance. Vision monarchique ou familiale de la toute puissance, — vision scribale —, où ni la sagesse, ni la justice divines ne sont mises en question, mais le *hèsèd*, la partialité divine envers les siens, sa miséricorde, son pardon, sont laissés dans l'ombre. Aussi Qohéleth ne connaît-il pas ces interpellations passionnées, pressantes, anxieuses, indiscrètes de Job (auteur connu dont il est tenu compte : 6, 3-5; 4, 2). Sa vision est sereine, administrative : « C'est Yahvé! » : 1 *Sam.* 3, 18; *Job* 1, 21; sa doctrine est doctrine de scribes : *Prov.* 21, 30.

3) Pas fataliste pour autant! il y a espoir que Dieu « appréciera » le conformisme à sa volonté : 2, 24-26; 9, 7, et il y a obligation morale à traiter avec Dieu comme il lui plaît, en matière rituelle, par exemple : 4, 17 à 5, 6. Doctrine de scribe encore : *Prov.* 10, 19; *Sir.* 7, 14, appuyée sur la loi : *Lév.* 27, 1-2; *Deut.* 23, 22-24. — « Dieu fait qu'on a peur de Lui » : 3, 14. Comme avec le prince : 8, 2-9; 10, 4-7; 10, 16-17; 10, 20, on use de précautions et de révérence avec Dieu. Seulement Qohéleth prend la mesure du roi, et souvent elle est courte, mais de Dieu jamais il n'ose mettre en question la majesté.

4) Crainte de Dieu, crainte du mal qui nous aliène sa bienveillance : mal possible comme la folie, par démesure, *hybris*, maladresse, imprudence, présomption; il est l'objet du jugement divin : 2, 7; 3, 17; 8, 5-6. Pour se garder de tout faux mouvement moral, il est indispensable d'être hanté par le souvenir de Dieu : 12, 1 et 13-14; reconnaissant pour ses dons; respectueux de sa grandeur cachée et pour les secrets de son activité. Ils posent un problème permanent et qui sous-tend la pensée de Qohéleth. Il nous faut tout d'abord étudier sa vision du monde.

3° **Vision religieuse.** — Comment user des choses sans déplaire à Dieu qui les distribue? C'est que les créatures sont bonnes, mais la jouissance en est décevante.

1) Bonnes : la sagesse : 2, 13-14; 7, 5 et 11-12; 7, 19; 8, 5; 9, 18; 10, 2 et 12; — les institutions sociales : 4, 9-12; — le culte divin : 4, 17; — l'argent et le succès : 5, 18-19; 6, 2a; 10, 19; — la vie : 9, 4-5; — la jeunesse : 11, 9; 4, 14-16a; — le vin : 10, 19; — le travail : 2, 10; — la lumière : 11, 7. — Qohéleth sur ce point est d'accord avec Proverbes et Sirah.

2) Décevantes, au point de mériter une qualification commune : « vanité! » (*hèbèl*, litt. buée, fumée; traduit par « vanité » dès la version grecque). Mot cher à Qohéleth, qui l'emploie trente-huit fois. Selon Podechard (cf aussi Burkitt), il signifie la vanité de l'effort : 1, 14; 2, 1, 11, 15, 17, 26; 3, 19; 4, 4, 16; 5, 6; 6, 4, 9, 11; 7, 6; — puis le désordre du monde et ses anomalies : 2, 19, 21, 23; 4, 7-8; 6, 2; 8, 10, 14; — le mal : 2, 21; le mal moral : 6, 2, 12, 15; — la fugacité des choses, leur trahison : 6, 12; 7, 15; 9, 9b; 11, 8, 10; — le tout, l'univers : 1, 2; 12, 8; cf 11, 8. — Décevant le train du monde qui est monotone et décourage l'intérêt : 1, 4-11 (cf l'enthousiasme pour la création : *Ps.* 104; *Job* 38-40; *Eccli.* 42, 15 à 43, 33; *Prov.* 8, 22-31). L'univers est chaotique, heurté, contradictoire : 3, 1-8, et il refuse de livrer son secret, 3, 9-11. — Dès lors, tout est vanité! le plaisir : 2, 1-2; l'opulence : 2, 3-11; — le travail : 2, 1 et 18; — la vie : 2, 17; — la lumière du soleil : 1, 2-3, 4-11; 6, 4-5; la sagesse : 1, 23; 2, 12, 23; 7, 23-24; 9, 11-16; — la femme et l'amour : 7, 26-28; 9, 2; — la jeunesse : 4, 11b; 10, 16; 11, 10b; — le vin : 10, 17; — la vie sociale : 4, 13-14; 4, 17 à 5, 8; — la justice : 3, 16; 4, 4, 7-8; — l'argent : 5, 9-10 (l'argent dilapidé, cf le train de vie de Salomon et ses charges : 1 *Rois* 5, 7 à 6, 12).

3) D'où la question ressassée : quel profit? *yitrôn :* 1, 3; 2, 11; 3, 9; 5, 8, 15; ou gain, ou avantage : 2, 13b; 7, 12; 10, 10-11; que tirer du labeur humain ou de la peine : *'amal* (treize fois : la Bible de Jérusalem traduit par « métier »)? Et la réponse reste toujours la même : « poursuite ou désir de vent *re'ut ruach :* 1, 14; 2, 1, 11, 17, 26; 4, 4, 16; 6, 9. Car le bout de la vie, c'est la mort et le shéol ou monde infernal, sans lumière ni vitalité. La condition humaine est de mourir; la mort devient ainsi le but de l'activité des hommes : 3, 9-13. — Elle est égalitaire : 3, 18-23; cf 2, 15-16; 9, 2-3; — enviable comme refuge contre les misères de la vie : 4, 2; 6, 3b-4; cf *Job* 3, 11-23; — mais pompe honteuse des funérailles : 8, 10; cf *Job* 21, 27-34; — et non justicière, mais indifférente, elle étouffe les passions des hommes : 9, 6; — victorieuse des vivants, et le shéol abîme tout ce qui est bon : 9, 10.

4) La réponse sera : « vanité »; il semble que le monde soit détraqué; le pessimisme est la conclusion de ce tableau funèbre, mais qui cadre mal avec les prémisses religieuses de Qohéleh.

4° L'enseignement de Qohéleth est dirigé **contre l'optimisme de ses collègues, les scribes.**

1) Ils enseignent les recettes qui procurent le succès, récompense des sages. Le danger serait de les donner comme infaillibles, automatiques. Tout serait profit au sage et au juste; c'est tout un. Le scandale des méchants qui prospèrent est liquidé par des formules lénifiantes : 2, 16. On croit aux sanctions visibles, palpables, promises par *Deut.* 7, 12 svv, et surtout *Prov.* 7-8. On présente la sagesse comme facilement abordable; thème scolaire et faux : 1, 13; 7, 23-24; 8, 16-17 (cf *Les scribes inspirés*, t. 1, p. 242; t. 2, p. 352). — Qohéleth s'inscrit en outre contre les ressources de la rhétorique : 6, 11 (cf *Les scribes*, t. 1, p. 84, 240); — contre les avantages de la vieillesse sur la jeunesse : 11, 7-8; — contre les prérogatives de la sagesse qui procure richesses, un nom, *shèm*, c'est-à-dire la gloire : 2, 16, ou la faveur : 9, 11, 15-16; 10, 5-7. En fait la sagesse ne dispense pas de mourir et la chance régit la distribution des biens terrestres : 9, 11-17.

2) D'où le pessimisme de Qohéleth qui est une feinte pédagogique, puisqu'il prêche le risque : 11, 1-2, lui qui cependant félicitait l'avorton de n'avoir pas couru celui de naître; cf aussi 9, 10; 11, 9. Mais le risque reste tel qu'il est et le monde ne semble pas conduit (cf sur l'absurdité du cours des choses la satire de l'esclave babylonien, *Les scribes*, t. 2, p. 220-221). — Il y a disproportion entre l'effort acharné des hommes et la stérilité, l'insécurité des résultats obtenus. Le succès lui-même ne paie pas.

3) Quelles sont les causes de cette misère et quels en sont les remèdes? et qui les responsables? l'homme, 7,29, piqué de se faire opulent, puissant, docte, de servir ses voluptés en toute sécurité; pareils objectifs exigent un labeur continu et asservissant. Ajoutons-y la curiosité sans limite. Le travail ainsi mené devient un tyran : 4, 8; il n'est que l'effet de la jalousie : 4, 4. Il ignore ce qui convient à l'homme : 6, 12; il lui refuse le repos : 8, 16. L'œuvre de Dieu est secrète et obscure : 8, 17 à 9, 1, et le doit rester. On ne peut rien, d'ailleurs, contre la chance : 9, 11-12. Rien de trop, telle est la conclusion, et l'homme y répugne.

4) Dieu lui-même est indirectement mis en cause : la curiosité inlassable, il en a fait don à l'homme : 1, 13; il a mis en son cœur le *'ôlam* : 3, 11-12, soit l'éternité ou « l'ensemble du temps » (Bible de Jérusalem). Le *'ôlam* est au delà du temps, dans le passé ou l'avenir; c'est l'habitat divin. L'homme a donc reçu de Dieu une aptitude à dominer l'instant présent, l'immédiat par la mémoire et la prévoyance, à défaut de mémoire; ou encore il a sur les animaux le terrible privilège « de la douleur de la douleur ». Sans être organisé pour parcourir le *'ôlam* en maître comme Dieu, il en a des lueurs, rien de plus, et c'est son tourment; cf aussi 8, 12-13, 17; 3, 14-18; 7, 13, 18, 26, sur la politique divine de grandeur inaccessible et cependant qui peut être soupçonnée des hommes.

5° En parlant de son pessimisme, on fait injure à Qohéleth. Il n'a **rien du pessimiste** frileux, aux aguets de la possible déception, déserteur de l'action. Il félicite ses auditeurs d'être jeunes, les engage à le rester, à en tirer le plus grand profit : 9, 10; 11, 9. Il les invite à la joie. Du pessimiste, il n'a pas davantage l'égoïsme de l'homme hypnotisé par ses déconvenues et qui envoie le monde au diable; l'injustice lui fait horreur comme le succès injustifié des imbéciles. Le système de Qohéleth est constructif. Il s'inscrit en faux contre l'optimisme béat des méthodes scolaires, mais ne rejette pas leur programme. Il s'agit d'enseigner la béatitude par cette équation : sagesse égale piété, folie égale impiété. Un humanisme religieux, que l'on inculque aux classes dirigeantes : fonctionnaires ou scribes de la loi, destinés à prendre part aux affaires publiques et rompus aux sciences de l'administration temporelle et religieuse. Un idéal : la justice; une récompense : le succès; c'est ainsi qu'on fait carrière sous l'œil de Dieu, parmi les hommes. Salomon, le roi sage, magnifique et lettré, est à l'origine, en Israël, de cette caste importée de l'Égypte. L'expérience pouvait dénoncer les déconvenues d'un système où les sanctions comme les récompenses jaillissaient automatiquement de la bonne ou de la mauvaise tenue des écoliers, elle n'entamait pas la confiance des maîtres appuyés sur les textes du *Deutéronome* et des *Proverbes*. Elle se fondait sur un dogme inébranlable : la justice de Yahvé, impartiale, sereine, efficace. Le livre de Job avait secoué cette calme assurance sans la démonter. Dans le cas de l'aveugle-né, les disciples de Jésus s'enquéraient encore d'un responsable : *Jean* 9, 2-3.

Qohéleth vise moins à démontrer ce qu'il y a de décevant dans l'ordre cosmique des scribes qu'à prêcher une discipline du désir. L'homme est insatiable, et dans tous les domaines : celui de la volupté comme de la puissance, de la richesse comme de la science. C'est folie, puisque son existence est bornée et que nul de ces biens n'est un antidote à la mort. C'est impiété surtout, car c'est traiter sans discrétion avec notre Créateur. Job le pathétique avait cédé à ce mouvement en récriminant contre le traitement que Dieu lui infligeait. Il faisait preuve de foi, de fidélité, mais son insistance était un peu rustique. Pour Qohéleth, la sagesse consiste d'abord à s'accommoder des volontés divines. Prendre au jour le jour ce que le Créateur accorde et, s'il s'agit de bien-être, s'en réjouir. Mais renoncer à vouloir substituer son effort personnel, et démesuré d'ailleurs, aux prévenances divines. La tempérance de Qohéleth, sa modération est faite d'adoration. Il indique par là une voie de renoncement à la fougue des appétits. Ce n'est pas encore le rejet absolu, agressif, des évangiles; il ne faut pas oublier l'aspect positif du conseil : « suis-moi » (cf *Marc* 8, 34-36). Qohéleth n'avait à suivre qu'un Dieu incarné dans la loi et non un Maître fait chair et Fils de Dieu.

C'est la première limite de Qohéleth. L'héroïsme de sa tempérance n'est pas encore inspirée par l'exemple de la croix. Il a cependant inventé, dans la réflexion non maussade mais sincère, qu'il fallait s'accorder à Dieu. Or comme Dieu est incompréhensible de par sa nature même, il faut vivre des vérités qu'Il nous dispense et n'en point s'en forger de supplémentaires. Nous ne sommes pas invités à connaître les secrets du gouvernement divin.

Ici, Qohéleth, s'il ne se contredit pas, piétine. Il a reconnu que l'homme avait été curieusement fabriqué par son Créateur et nanti d'un peu plus d'intelligence qu'il ne serait nécessaire pour administrer une fourmilière. La démesure des ambitions humaines n'est pas entièrement le fait des enfants d'Adam. Le péché originel expliquerait bien des choses; Qohéleth connaît les premiers chapitres de la Genèse; il en emploie le vocabulaire; mais avant saint Paul, la théologie juive n'en a guère tiré parti. Il fallut l'avènement du second Adam pour saisir complètement ce qu'avait été le rôle du premier. — D'autre part, Qohéleth s'en tient à la vieille doctrine d'une rétribution qui se borne à cette vie. Comme tous les auteurs bibliques, il s'en remet à la justice divine; or cette lumière ne suffit pas à éclairer l'ensemble de l'histoire, si elle ne franchit le seuil de l'éternité, si la mort est une fin, non un commencement. L'expérience de Jésus ressuscité manquait et les miracles des prophètes n'étaient pas suffisamment exemplaires pour qu'un homme aussi méfiant de son imagination que Qohéleth s'engageât au delà de la foi commune. Mais en insistant sur ce qu'il y avait d'inachevé dans la constitution morale des hommes, d'inassouvi dans leurs désirs, alors qu'il consentait à

croire que désirs et morale avaient été organisés par Dieu, il postulait l'éternité.

La spiritualité de Qohéleth tient dans cette résignation sereine au mystère de la béatitude promise, souhaitée et en même temps déçue, sans que cette carence entame son optimisme. Ce qu'il attendait sans le bien savoir, c'était l'avènement du royaume. Quand Jésus descendit comme tous les morts au shéol et qu'il en fit éclater les murailles par sa seule présence, Qohéleth put contempler l'unique conclusion que réclamait son enseignement.

E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, coll. Études bibliques, Paris, 1912. — *L'Ecclésiaste*, trad. et comment. par D. Buzy, dans *La sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer, t. 6, Paris, 1946, p. 191-280. — R. Pautrel, *L'Ecclésiaste*, dans Bible de Jérusalem, Paris, 1948. — Fr. Nötscher, *Kohelet*, coll. Echter-Bibel, Wurtzbourg, 1948.

A. Dillmann, *Ueber die griechische Uebersetzung des Qohelet*, Berlin, 1892, p. 3-16. — W. Barthauer, *Optimismus und pessimismus im Buche Kohelet*, Halle, 1900. — L. Bigot, art. *Ecclésiaste*, DTC, t. 4, 1911, col. 1998-2028. — M.-J. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. 13, 1916, p. 279-282. — R. M. Gwyn, *Notes on the vocabulary of Ecclesiastes in Greek*, dans *Hermathema*, t. 42, 1920, p. 115-122. — P. Joüon, *Sur le nom de Qohéleth*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 53-54; *Notes philologiques*, *ibidem*, t. 11, 1930, p. 419-425. — P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps*, Paris, 1923; extrait de la *Revue biblique*, 1920-1923. — A. Allgeier, *Das Buch des Predigers*, Bonn, 1925. — G. Kuhn, *Erklärung des Buches Koheleth*, Giessen, 1926. — P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchatel, 1929; cf recension de P. Dhorme, dans *Revue biblique*, t. 38, 1929, p. 622-624. — G. S. Knopf, *The optimism of Koheleth*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 49, 1930, p. 195-199. — J. Pedersen, *Scepticisme israélite*, Strasbourg, 1931.

D. Buzy, *Le portrait de la vieillesse (Ecclésiaste*, XII, 1-7*)*, dans *Revue biblique*, t. 41, 1932, p. 329-340; *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste*, *ibidem*, t. 43, 1934, p. 494-511. — K. Galling, *Kohelet-Studien*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 50, 1932, p. 276-299. — H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, Leipzig, 1932; cf recension de K. Galling, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1933, p. 271-275. — A. Miller, *Aufbau und Grundproblem des Predigers*, dans *Miscellanea Biblica*, t. 2, 1934, p. 104-122. — R. H. Pfeiffer, *The peculiar scepticism of Ecclesiaste*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 53, 1934, p. 100-109. — H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, 2 vol., Paris, 1938-1939. — A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, coll. Lectio divina 1, Paris, 1946, p. 95-128. — Fr. Spadafora, art. *Ecclesiaste*, EC, t. 5, 1950, col. 37-40. — A. Neher, *Notes sur le Qohelet*, Paris, 1951. — H. Cazelles, *Ecclésiaste*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1240-1243. — G. Bertram, *Hebräischer und griechischer Qohelet*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 64, 1952, p. 26-49. — J. Steinmann, *Ainsi parlait Qohélet*, coll. Témoins de Dieu, Paris, 1955. — J. Bottero, *L'Ecclésiaste et le problème du mal*, dans *Nouvelle Clio*, t. 7, 1955, p. 133-159.

3. COMMENTATEURS. — Sans nous arrêter aux commentaires perdus, rappelons les commentaires patristiques et médiévaux les plus notables. En fait, ils sont relativement nombreux et dépendent de sources communes.

1° Période patristique. — Le premier d'entre eux est celui de saint *Hippolyte* de Rome; saint Jérôme le mentionne (*De viris illustribus* 61, PL 23, 671b; il n'en reste qu'un très court extrait, GCS, t. 2, éd. H. Achelis, 1897, p. 179); de même Jérôme signale avoir lu des excerpta d'un commentaire et de huit homélies d'Origène sur l'*Ecclésiaste* (lettre 33 à Paula, éd. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, p. 256-257; E. Klostermann en a recueilli des bribes, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig, 1895, p. 29).

Le premier commentaire complet qui nous reste est celui de saint *Grégoire le thaumaturge* † vers 270, qui est une traduction paraphrasée, *Metaphrasis in Ecclesiasten*, PG 10, 987-1018. — Du commentaire de saint *Denys d'Alexandrie*, † vers 264, on ne possède que des fragments d'un caractère allégorique et spirituel (*Eccl.* 1-3, 11; PG 10, 1577-1588; cf DS, t. 3, col. 244). — La chaîne de Polychronius nous a conservé deux fragments de saint *Eustathe d'Antioche*, † vers 330, sur *Eccl.* 2, 11 (dans M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche*, Lille, 1948, p. 51 et 124). — Saint *Grégoire de Nysse*, † vers 395, s'il n'a pas expliqué l'*Ecclésiaste*, a cependant prononcé huit homélies sur Qohéleth (1-3, 13; PG 44, 615-754; la chaîne des « trois Pères » poursuit le commentaire au delà de 3, 13, cf R. Devreesse, *loco cit. infra*, col. 1163), lui reconnaissant un but tout spirituel, mentem supra sensum erigere et ut quiescat efficere (619ab).

Diodore de Tarse † 390/1 a commenté l'*Ecclésiaste*, dont il reste peut-être quelques fragments dans les chaînes (cf DS, t. 3, col. 986-993); de même, *Apollinaire de Laodicée* † vers 390, au dire de saint Jérôme (*De viris illustribus* 104); et aussi *Didyme l'aveugle* † vers 398, dont les fragments sont mentionnés dans Karo-Lietzmann, *loco cit. infra*, p. 317-318, et dans G. Bardy, *Didyme l'aveugle*, Paris, 1910, p. 48.

Le commentaire, sans contredit, le plus important de toute la période patristique et qui exerça l'influence la plus décisive, est celui de saint *Jérôme* † 419. Écrit vers 386 pour répondre à des questions de Blésilla, Jérôme prend soin de distinguer l'explication juxta litteram et l'explication juxta intelligentiam spiritualem (PL 23, 1009-1116). En réalité, le sens littéral l'intéresse moins que les applications allégoriques, sans doute en s'appuyant sur les principes d'interprétation d'Origène, « parfois réfuté et souvent suivi » (F. Cavallera, *S. Jérôme. Sa vie et son œuvre*, t. 1, Louvain-Paris, 1922, p. 136). La compilation de Jérôme nous fait apprécier les textes et l'exégèse d'Origène, de Grégoire le thaumaturge, de Victorin de Pettau, † vers 304 (dont Jérôme signale un commentaire de l'*Ecclésiaste*, *De viris illustribus* 74, PL 23, 683c; perdu), de Lactance (F. Cavallera, *ibidem*, p. 135-137).

Au 5e siècle, nous rencontrons l'*Expositio mystica in parabolas Salomonis et Ecclesiasten* (PL 53, 993-1012) de *Salonius*, † vers 451, de Genève, qui, sous forme dialoguée, s'inspire très étroitement de Jérôme. Il faut en dire autant de l'*Explanatio super Ecclesiasten* (PG 98, 741-1182) de *Grégoire d'Agrigente* (Girgenti), † vers 630; ce commentaire fut édité à Haguenau en 1552. Les *Commentaria super Ecclesiasten* (PL 100, 667-722) d'*Alcuin* † 804 s'inspirent principalement de Jérôme (667d), ut discatis terrena non amare sed coelestia, dominari divitiis non servire (668ab). La *Glossa ordinaria* sera également composée en très grande partie de textes de Jérôme et d'Alcuin-Jérôme, ou des chaînes (PL 113, 1115-1126, et les éditions plus développées).

Les chaînes de Procope, de Polychronius et d'Olympiodore d'Alexandrie (PG 93, 477-628) se pillent mutuellement (6e siècle), à tel point que le *Commentarium in Ecclesiasten* de ce dernier « a puisé un matériel considérable chez Procope... et qu'il ne saurait plus être question d'un commentaire d'Olympiodore » (R. Devreesse, *loco cit. infra*, col. 1164). Plus tard, *Photius* † 897 commentera plusieurs passages de l'*Ecclésiaste* dans ses *Amphilochiana*, PG 101.

Saint *Grégoire le Grand* † 604 consacre quelques pages

de ses *Dialogues* (4, 4, PL 77, 321-328) à l'interprétation de l'*Ecclésiaste*. Son disciple *Paterius* et plus tard le moine Alulfus de Tournai † 1141 *(Gregoriale)* rassembleront tous les passages où Grégoire explique des versets du livre inspiré.

Du commentaire perdu de l'*Ecclésiaste*, composé par *Théodore de Mopsueste* † 428, il convient de signaler une version syriaque, encore existante à Damas en 1914. On sait que les nestoriens considérèrent Théodore comme leur maître; aussi leurs exégètes s'en inspirent-ils. Rappelons, parmi les commentateurs de l'*Ecclésiaste* : Narsaï de Nisibe † 502, Daniel de Salah (syrien jacobite, 6e siècle), dont des fragments se trouvent dans la *Catena Patrum* que le moine Sévère d'Antioche composa en 861, Élisée de Kozbâyé (7e siècle), Babaï le Grand † 628, Élie de Merv † vers 660, Isodad de Merv, évêque de Hedatta, † vers 850; Isodad a compilé les connaissances scripturaires des nestoriens, aussi ses commentaires revêtent-ils une grande importance; son commentaire de l'*Ecclésiaste* n'est pas encore publié.

Voir W. Wright, *Catalogue of the syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1870-1872, p. 908. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1900. — A. Baumstarck, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. — J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934. — C. Van den Eynde, introduction à la traduction du *Commentaire d'Isodad de Merv sur l'Ancien Testament. Genèse*, CSCO 156, Louvain, 1955.

2° **Période médiévale.** — 1) Quelques commentaires ou fragments de commentaires médiévaux ont été *édités*. A. Boutemy a publié quelque trois cents vers de l'explication poétique de *Sigebert de Gembloux* o s b † 1112 (dans *Latomus*, t. 2, 1938, p. 209-220). C'est également un poème qui nous reste d'*Hildebert*, évêque du Mans, † 1133 : *In primum caput Ecclesiastes*, PL 171, 1271-1276. *Rupert de Deutz* o s b † 1129 nous a laissé un long commentaire personnel, littéral et moral, d'après le texte hébreu que saint Jérôme aurait « mutilé » (PL 168, 1195-1306; cf *Histoire littéraire de la France*, t. 11, Paris, 1869, p. 497-499). *Hugues de Saint-Victor* † 1141 a composé dix-neuf homélies sur l'*Ecclésiaste* 1 à 4, 5; c'est une œuvre essentiellement spirituelle et mystique (PL 175, 113-256). « *Honorius d'Autun* » (DTC, t. 14, col. 1048) reproduit, en l'abrégeant quelque peu, le commentaire de Salonius de Genève (PL 172, 331-348). Le *De meditandis plagis quae circa finem mundi eveniunt* de *Richard de Saint-Victor* † 1173 se contente d'appliquer *Eccl.* 12, 1, aux événements contemporains (PL 196, 201-212). On trouverait aussi quelques annotations sur l'*Ecclésiaste* dans les *Opera* de saint Antoine de Padoue † 1231 (Paris, 1641, p. 578-580). Les « postilles » de *Hugues de Saint-Cher* o p † 1263 ont connu un très grand succès; elles sont « piae, solidae et breves », constate Hurter (t. 2, 1906, col. 341); elles furent publiées à Venise en 1487 (*Opera*, t. 3, Lyon, 1645, p. 71-105). Le commentaire le plus important du 13e siècle est celui de saint Bonaventure † 1274 (*Opera*, t. 6, Quaracchi, 1893, p. 1-103); on y trouve à la fois le sens littéral et le sens mystique; c'est en même temps l'occasion de développements théologiques sous forme scolastique.

Des syriens il nous reste deux commentaires médiévaux, l'un littéral, l'autre spirituel, composés par *Jacques Bar Salibi* † 1171 (H. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens de la bibliothèque nationale*, Paris, 1874, p. 33 svv, ms 66); et un commentaire de *Barhebraeus*, écrit en 1277-1278, et publié à Leipzig en 1887 par A. Rahlfs dans ses *Ammerkungen zu den salomonischen Schriften*. On connaît plusieurs traductions géorgiennes de commentaires de l'*Ecclésiaste*. *Éphrem Mciré*, † vers 1100, traduisit la *Metaphrasis* de Grégoire le thaumaturge (traduction restée manuscrite); *Jean Cimcimeli* traduisit au 12e siècle le commentaire, dont l'original grec est perdu, de Métrophane, métropolite de Smyrne au 9e siècle, et la chaîne d'Olympiodore. Le commentaire de Métrophane a été édité par K. S Kekelidze (*Commentarii in Ecclesiasten*, coll. Monumenta georgica. Scriptores ecclesiastici 1, Tiflis, 1920; cf M. Tarchnisvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e testi 185, Città del Vaticano, 1955, p. 187, 234). *Nersès de Lampron* † 1198, archevêque arménien de Tarse, a laissé un commentaire de l'*Ecclésiaste*, encore inédit.

Le franciscain *Nicolas de Lyre* † 1349 préconise le retour au sens littéral (*Postillae perpetuae sive brevia commentaria in universa Biblia*, Rome, 1471-1472). Son ambition est de « montrer que le bonheur ne consiste pas dans les richesses, les plaisirs, les honneurs, la science, mais dans la crainte de Dieu » (E. Podechard, *loco cit. infra*, p. 29). Son commentaire de l'*Ecclésiaste* fut composé en 1326.

A son ordinaire, *Denys le chartreux* † 1471 fait le point des commentaires antérieurs. Son *Enarratio in librum Ecclesiastae* (*Opera*, t. 7, Montreuil, 1898, p. 211-288) s'inspire très nettement de la *Glose*, ou même d'auteurs profanes, comme Sénèque. Il reprend la trichotomie célèbre, d'inspiration néo-platonicienne, appliquée aux Proverbes-Ecclésiaste-Cantique. Des trois sens du nom de Salomon, pacificus, concionator, amabilis Deo, les commentateurs depuis Jérôme et Origène (cf DS, t. 2, col. 1769), ont déduit que les Proverbes relevaient de l'éthique et de l'acquisition des vertus, l'Ecclésiaste de la logique et de la scolastique, et le Cantique de la physique et de la contemplation. Les Proverbes convenaient mieux, en conséquence, aux commençants, l'Ecclésiaste aux progressants et le Cantique aux « parfaits ».

C'est dans ce cadre que les commentateurs ont inséré leurs gloses ou leurs postilles (vg S. Grégoire le Grand, *In Cantica*, prooemium 9, PL 79, 476-477); les uns insistèrent sur le triple ou quadruple sens scripturaire : littéral, tropologique, allégorique et anagogique (cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 297-298). D'autres, avec l'avènement de la scolastique notamment, analysèrent les textes scripturaires d'après les quatre causes : « la cause matérielle est la vanité, la cause formelle ou modus agendi est le sot ou le sage, la cause efficiente Salomon parlant par le Saint-Esprit, la cause finale le mépris du monde » (C. Spicq, *loco cit. infra*, p. 217); ainsi Bonaventure, Guillaume d'Altona, Olivi, Nicolas de Lyre, etc. Au moyen âge, c'est l' « interpretatio » ou l' « expositio moralis et mystica » qui l'emporte le plus souvent; ce que J. Leclercq appelle le commentaire « monastique », à l'encontre du commentaire « scolastique » (*Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, 1948, p. 208-209).

2) On connaît un certain nombre de commentaires de l'*Ecclésiaste* restés *manuscrits*. Voici les plus célèbres.

Au 12e siècle. — Hervé de Bourg-Dieu o s b † 1150 (Paris, latin 11562, f. 146-189). — André de Saint-Victor † 1175 (Cambridge, Corpus Christi College 30, f. 113-118; court extrait dans B. Smalley, *The Study of the Bible..*, p. 385; cf p. 176-177); G. Calandra, *De historica Andreae Victorini Expositione in Ecclesiasten*, Palerme, 1948. — Geoffroy de Clairvaux, secrétaire de saint Bernard, † 1178 (Paris, latin 559, f. 1-5). — Pierre le chantre † 1197 (Chartres, 179 II, f. 199-205; 201, f. 353-366, etc).

Au 13e siècle. — Alexandre Neckam, chanoine de Saint-Augustin, † 1217 : *De naturis rerum sive commentarii Geneseos et Ecclesiastae* (Oxford, Corpus Christi College 45, f. 1-186, etc). — Étienne Langton † 1228 (cf *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, 1930, p. 209). — Guerric de Saint-Quentin o p † 1245 (Naples, Nazionale VII A 16, f. 57-62). — Étienne de Venizy o p, † vers 1248 (Paris, latin 14259, f. 124-168). — Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, † 1249 (Paris, Arsenal 84, f. 63-106, etc). — Guillaume de Kingsham o p † 1262 (*Eccl.* 1 à 6, 27; Londres, British Museum 2 D 4, f. 90-160). — Guillaume d'Altona o p † 1265, ou Réginald de Alna, cistercien, fin 14e s. (Paris, latin 14429, f. 119-154, etc; c'est peut-être une reportation du commentaire de saint Bonaventure; cf M. Grabmann, *Ungedruckte exegetische Schriften von Dominikanertheologen des* 13. *Jahrhunderts*, dans *Angelicum*, t. 15, 1943, p. 207-208). — Jean-Paul Olieu o f m † 1298 (Vaticane, Urb. lat. 480, f. 1-21; cf Fr. Ehrlé, *Petrus Johannes Olivi, sein Leben und sein Schriften*, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 3, Berlin, 1887, p. 484). — Henri de Esseburn o p, fin 13e siècle (Cambridge, Queen's College).

Au 14e siècle. — Matthieu d'Aquasparta o f m † 1302 (Assise, 460, f. 29-35). — Gilles de Rome, ermite de Saint-Augustin, † 1316 (Prague, Université 467, f. 58-170, etc). — Jacques de Lausanne o p † 1322 (Paris, latin 14798, f. 457-460; Vienne, Nationale 1358, f. 85-106, etc; cf *Histoire littéraire de la France*, t. 33, Paris, 1906, p. 467). — Au milieu du siècle, Guillaume de Incourt o p (Oxford, Balliol College 27, f. 316-382, etc), et Ponce Carbonelli o f m (Tolède, Provincial 447, f. 117-130). — Thomas Waleys op, † vers 1349 (*Eccl.* 1 à 3, 3; Paris, Mazarine 183, f. 101-105, etc; cf B. Smalley, *Thomas Waleys*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum*, t. 24, 1954, p. 57-66).

Au 15e siècle. — Barthélemy d'Ebrach, cistercien, † vers 1430, suit le commentaire de Nicolas de Lyre (Wurtzbourg, Université Mp. th. F. 120, f. 1-428). — Mathias de Saspow (Cracovie, Bibliothèque publique 2260, f. 1-122; composé en 1458). — G. Zingel de Schlierstadt, professeur de théologie d'Ingolstadt (Munich, Université F. 42, f. 1-518; 1479). — Pierre Rossi † 1498 (Sienne, Comunale F III 8, f. 240-247).

A partir du 16e siècle et surtout du 17e les commentaires de l'*Ecclésiaste* se multiplient. Nous ne les énumérerons pas; on en trouvera la liste dans d'autres dictionnaires. On sait que ces commentaires tendent à revenir au sens littéral. Il convient de tenir compte des commentaires protestants, de ceux notamment de Jean Brenz (1528), Bucer (1532), Mélanchton (1556), Théodore de Bèze (1588). Luther avait lui-même publié à Wittenberg en 1532 un *Ecclesiastes Salomonis cum annotationibus*; « il y prêche une sorte d'eudémonisme tranquille, religieux d'ailleurs : Qohéleth veut nous apprendre à jouir des biens présents avec paix, joie et reconnaissance envers Dieu » (E. Podechard, *loco cit.*, p. 31). En regard, il convient de rappeler les noms de Jean Wild (Ferus) o f m (1554), de Cornélius Jansénius, évêque de Gand (1589), de Cornélius a Lapide (1637), de Maldonat (1648) et le célèbre in-folio *Commentarii in Ecclesiasten* de Jean de Pineda s j paru à Séville en 1619.

DB, t. 2, 1899, col. 1542-1543. — G. Karo et J. Lietzmann, *Catenarum graecarum catalogus*, dans *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenchaften zu Göttingen*, 1902, Philologisch-historische Klasse, fasc. 1, 3, 5, 1902, p. 310-312. — M. Faulhaber, *Hohelied-Proverbien und Predigerkatenen*, dans *Theologische Studien der Leo-Gesellschaft*, fasc. 4, Vienne, 1902. — DTC, t. 4, 1911, col. 2053. — R. Devreesse, *Chaînes exégétiques grecques*, DBS, t. 1, 1928, col. 1084-1233, surtout 1163-1164. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e siècle*, 2 vol., Paris, 1933. — G. Bardy, art. *Commentaires patristiques de la Bible*, DBS, t. 2, 1934, col. 73-103. — C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944. — B. Smalley, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 318-355; t. 3, 1950, p. 41-77, 236-274; *Some latin Commentaries on the Sapiential Books in the late thirteenth and early fourteenth Centuries*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 18, 1951, p. 103-128; *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, 5 vol., Madrid, 1950-1955.

Les notes sur les commentateurs de l'*Ecclésiaste* ont été recueillies par A. Rayez.

Hilaire Duesberg.

ECCLÉSIASTIQUE (Livre de l'). — 1. *Les titres et les textes.* — 2. *L'auteur et ses expériences.* — 3. *L'écrivain biblique.* — 4. *Doctrine scripturaire.* — 5. *Religion de Ben-Sirah.* — 6. *Commentaires.*

1. **Les titres et les textes.** — La version latine est intitulée *liber ecclesiasticus*, c'est-à-dire « en usage dans l'Église » (?) Cette version dérive de la grecque, qu'elle surcharge de paraphrases qui sont un précieux commentaire chrétien. Celle-ci est originellement l'œuvre du petit-fils de l'auteur qui traduisit l'œuvre de son aïeul, en Égypte, où il descendit en 132 avant Jésus-Christ (cf prologue).

Ce texte grec nous est parvenu en deux ou trois états, plus ou moins longs, dont il semble que deux d'entre eux reproduisent deux textes hébreux différents. Une version syriaque, dans la Peshito, vient également d'un texte hébreu. Grec de la Septante, latin de la Vulgate et la syriaque constituent les trois textes canoniques de l'Église chrétienne. — Quant à l'hébreu écrit par l'auteur, saint Jérôme l'avait rencontré; les rabbins l'ont cité longtemps avec respect pour l'écarter au 12e siècle environ. Il passait pour perdu quand on en a retrouvé des fragments, au Caire, en 1896, parmi des livres au rebut dans une synagogue. En cinq manuscrits, ces vénérables reliques recouvrent à peu près les deux tiers du grec commun. Ils datent des 9e-12e siècles. Ce texte n'est plus exactement l'original.

2. **L'auteur et ses expériences.** — 1° Le traducteur grec appelle son aïeul Jésus. La version grecque ajoute « fils de Sirach » ou « Siracide », et ailleurs « fils de Sirach, fils d'Éléazar, le hiérosolymite ». Une variante dit encore qu'il était prêtre. L'hébreu le nomme « Simon, fils de Jésus, fils d'Éléazar, fils de Sira » : 50, 29; 51, 30 [29]. — Comme le traducteur grec nous dit être venu en Égypte sous le règne de Ptolémée Évergète II Physcon † 117 et qu'il parle de ce monarque comme d'un défunt, son œuvre doit avoir paru après cette date. Ben-Sirah fleurit donc au début du 2d siècle, vers 190-180. Il a connu le grand prêtre Simon II, fils d'Onias II, qui occupa cette charge de 219 à 199 environ, et dont il fait l'éloge : 50, 1-26 [24]. Jusqu'en 199, la Palestine était sous la mouvance des lagides; la victoire d'Antiochus III, à Panion, la fit passer sous le sceptre des séleucides. Ce transfert créa à Jérusalem un malaise politique et religieux, aggravé par mille intrigues dont la possession du souverain pontificat fut l'objet. En 168, la politique immodérée d'Antiochus IV provoqua l'explosion maccabéenne. Ben-Sirah vécut ces années, paisibles d'abord sous les lagides, agitées ensuite sous le règne d'Antiochus III, puis de son fils aîné Séleucus IV. Il a peut-être vu l'avènement de l'Épiphane et les troubles sanglants qu'il inaugura.

2° Il a consigné dans son livre le *fruit de ses expériences.* — 1) Il tient à *le rappeler* comme à se rappeler lui-même à ses lecteurs, à qui il se présente comme un maître d'école nanti d'une méthode et d'une doctrine. Entre

ses classes et son professorat, il voyagea pour s'instruire : 51, 1-30; cf 20, 30-34; 33 [36], 16-17; 39, 12-13a et 32; 34 [31], 9-17. Ses expériences itinérantes inspirent ses conseils : 8, 15-16; 39, 4. L'hellénisme juif était favorable aux voyages : pseudo-Aristée, *Lettre* 283; Philon, *De Abrahamo* 65; *De ebrietate* 158, en dépit des dangers de contamination païenne : pseudo-Aristée 130; Philon, *De Josepho* 83; cf *Prov.* 13, 20 (Septante); cf H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. 2, p. 242-244. — Sirah a approfondi ses expériences par ses lectures bibliques. — 2) Le but de Sirah d'après son traducteur fut « de rédiger quelque chose sur la discipline et la sagesse » pour le profit des scribes (prologue; cf 50, 27-29; *Prov.* 1, 1-6; *Les scribes*, t. 1, p. 61; sur le rayonnement de la sagesse, à partir du sage : 16, 24-25; 18, 28-29; 20, 30-31; 41, 14-15). Son public est fait « des chefs du peuple et des princes de l'assemblée » : 33 [36], 18, comme pour Job, Qohéleth et Proverbes. Il va leur faire part de ses expériences :

a) *dans l'ordre familial et « bourgeois »* : 1) le mariage heureux : 36, 21-26; 26, 1-4; 25, 1b et 8a; 26, 13-18; 7, 19; cf *Les scribes*, t. 1, p. 97-98, et 290 svv pour les parallèles égyptiens et des *Proverbes*. Mais il y a des précautions à prendre : 9, 1-9; 33 [30], 19-23 [28-32]; 7, 22-26; des mariages mal assortis : 25, 13-26; 26, 6a-12; 22, 4-5; 42, 9-14, et 2 *Mac.* 3, 19; Philon, *In Flaccum* 89; pseudo-Phokylidès 215; pseudo-Aristée 250-251; Philon, *De specialibus legibus* 3, 169-170. — Par liaison d'images : les péchés de la chair : 23, 16-27; cf *Jean* 8, 4; *Lév.* 20, 10; *Deut.* 22, 22; *Ps.* 4, 5; *Job* 24, 15; *Eccli.* 41, 20b-22b; 47, 19-20.

2) l'éducation des garçons : 30, 1-6 (cf 1 *Mac.* 2, 64-65); 30, 7-13; 3, 1-16; 7, 27-28.

3) morale sur les esclaves : 10, 25; 7, 20-21; 33, 25-33 [30, 33-40] (cf *Deut.* 23, 15-16); 45, 5c.

4) le bien-être chez soi : 29, 21; 39, 26; 42, 6-7; 19, 1.

5) la richesse : 11, 20-28, et la pauvreté : 30, 14-20 (cf *Tobie* 5, 19-20); 29, 21-22; 30, 21-24; — les chagrins du riche : 31, 1-4, et ses privilèges : 10, 30 à 11, 1; 28, 10cd; 3, 17; 5, 1 et 8; — précautions envers le riche : 13, 1-8, 13-24; 8, 1-2; 29, 22-28; — folie de la convoitise : 11, 10-19; cf *Prov.* 20, 21; 28, 22; 21, 6; 20, 17; 22, 8; 11, 18; 15, 27; 11, 28; 28, 8; 21, 1; 15, 16-17; 17, 1; 23, 4-5; — le gain mal acquis : 31, 5-7; 26, 29 à 27, 3; 29, 19; 40, 13-14; 21, 8; 20, 21; 31, 8-11; — le prodigue : 18, 32 à 19, 1; — le ladre : 14, 3-16.

6) l'aumône : 17, 22; 7, 10b et 32; 29, 8-13 (cf *Tobie* 12, 8-9); 3, 30 à 4, 6; — le secours moral aux petites gens : 4; 7-10; cf *Job* 29, 11-17; — la manière de donner : 18, 15-18; 20, 10 et 15-18.

7) la caution et le prêt : 8, 12-13; 29, 1-7 et 14-20; — la bonne-main : 20, 29.

8) les amis : 6, 5; — 13, 6, 14-17; 37, 1-6; 8, 18-19; 7, 18; 9, 10; — 22, 23-26; 19, 13-17; 27, 16-21; 5, 15; 22, 19-22; — et les ennemis : 12, 1-18; 13, 1. Cf DS, t. 1, col. 515.

b) *dans la vie publique* : 1) son antagoniste, le paresseux : 22, 1-2; cf *Prov.* le paresseux d'espèce agricole : 6, 6-11; 24, 30-34; 10, 4-5; 20, 4; 26, 13-16; et *Eccli.* 7, 15.

2) l'artisan et son utilité civique : 9, 17; 38, 31-32.

3) mais combien inférieure à celle du scribe! 38, 24 à 39, 11; orateur dans l'assemblée, serviteur de la cité, mandé auprès du prince; d'où ses rapports avec les princes : 9, 13; 13, 9-13, et avec les anciens : 32, 9; 4, 7 et 27; — à la recherche du pouvoir : 9, 17 à 10, 5 (conseils à un jeune homme admis auprès des grands : 7, 14a; 31 [34], 12-18; cf *Les scribes*, t. 1, p. 90 svv pour l'Égypte).

c) *les relations sociales* : 1) à table : 31 [34], 19-22; — l'hôte : 31 [34], 22-24; — 2) la tenue dans les banquets : 31 [34], 31; 19, 2 (cf 2 *Mac.* 15, 40); 32 [35], 5-6; cf 49, 1; — 3) la conversation : 32 [35], 3-4, 7-11; — 4) la tempérance : 38, 27-31; cf 1 *Cor.* 10, 13; — 5) le médecin : 38, 1-15; — 6) les soins funéraires : 38, 16-23; cf 2 *Sam.* 12, 23; — 7) les songes : 34 [31], 1-8.

d) *la discipline personnelle* : 1) la discipline des désirs : 18, 30 à 19, 3; — la chasteté : 6, 2-4; — la modestie : 3, 17-24; — l'instruction : 3, 25-29; — la patience : 1, 22-24; — la bienveillance : 7, 11 et 34-35; — mais aussi la fermeté : 4, 30-31 (cf *Les scribes*, t. 1, p. 91 pour l'Égypte) et 20, 22-23. — D'où les règles de la pudeur et du respect humain : 41, 14a, 16-19, 21-22; 42, 1-8; — fuir la présomption dans la carrière : 7, 4-7; mais user de fermeté dans la contradiction : 5, 9-13 (cf *Les scribes*, t. 1, p. 91 pour l'Égypte).

2) les règles de la science du discours : qu'il soit bien préparé : 33 [36]; 4-6; 22, 16-18; — d'où prière pour la discipline des paroles et des pensées : 22, 27 à 23, 6 (cf *Ps.* 141, 3); 32 [35], 19, et 37, 16. — 3) l'art de prendre conseil : 36, 21-26; 37, 1-6; 36, 18; 37, 26, et 37, 7-15; 21, 7. — 4) ne pas juger sur la mine : 11, 2-4c; — trier ses fréquentations : 11, 29-31; 8, 1-19. — 5) fuir les querelles : 28, 1-12; 11, 7-9. — 6) avantages du silence : 20, 5-8, ou de la réflexion : 37, 16-18; — peser ses mots : 27, 4-7 (cf *Mt.* 15, 18; et 7, 16-17); 21, 25; 16, 25; 28, 25a; 21, 20-24 (cf *Les scribes*, t. 1, p. 105); — discipline de la bouche : 23, 7-15; d'où fuite du mensonge : 20, 24-26; des cancans : 19, 4-12 et 13-17; et du rapporteur : 5, 14 à 6, 1; 28, 13-16 (cf 51, 2); 28, 17-26; 21, 28 (cf pseudo-Aristée 166); 27, 22-24.

e) *Décalogue du bonheur* : 25, 7-11; et des préférences et aversions de Ben-Sirah : 40, 18-27; 25, 1-2; 26, 28; 26, 5-6; — contre les voisins : Édom, philistins, samaritains : 50, 25-26, et les gentils : 36, 1-17 [33, 1-11 et 36, 16bc-22]; cf 2 *Mac.* 1, 27.

Cette table des matières nous indique quelle est la curiosité quotidienne de Ben-Sirah et comment il aime moraliser sur les menus comportements des hommes. Il ne les invente pas; il y a pris part; il en fut la victime ou le protagoniste. Ses réflexions sont notées au jour le jour comme en un livre de raison. Elles sont savoureuses; si la langue est plate, sa vision est pittoresque. Il a le sens du ridicule qui anime la comédie humaine. Mais ce n'est pas un auteur satirique; il se respecte trop, et sa caste et son métier, pour aller aussi loin. Il est le docteur de la vie unie et simple, modérée et saine. L'étoffe en est commune, mais ample. De cette morale journalière on peut tirer une morale, et très élevée. La science des Écritures va l'y aider.

3. **L'écrivain biblique.** — 1° Ben-Sirah *cite l'Écriture continuellement.* Il la cite par centons presque littéralement.

C'est le cas pour le Pentateuque, Josué, les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques (*Eccli.* 48, 17 [19]), des psaumes, Job (cité comme *nâbî* ou prophète, 49, 9 hébreu), Isaïe (dont les deux parties sont attribuées au prophète du temps d'Ézéchias), Jérémie, Ézéchiel, Malachie, Aggée, Néhémie. Il fait allusion aux douze petits prophètes, pris en bloc, au psautier, œuvre de David, aux Proverbes, œuvre de Salomon, au Cantique (47, 17), et peut-être à Qohéleth. Il omet Ruth, Esdras, Esther, Tobie, Judith, Baruch. Quant à Daniel, peut-être le cite-t-il (3, 30, et *Dan.* 4, 24; — 36, 8a [33, 10], et *Dan.* 11, 35; — 36, 17a [36, 22], et *Dan.* 9, 17-20). — Tel est son canon biblique. Le traducteur dans le prologue (vers. 1, 8, 24) connaît la division tripartite de la bible hébraïque : « loi, prophètes et autres écrits ». Ben-Sirah semble bien l'avoir adoptée, lui aussi : 39, 1-2.

2° *Il tend à vulgariser l'Écriture* par l'usage qu'il en fait. Il la cite clairement, mais ne s'interdit pas quelques légères altérations textuelles, comme des transpositions de termes, des omissions ou additions de mots, qui vont mieux à son but. Parfois l'expression ainsi changée prend une autre pointe, voire un sens étranger à l'original. C'est de l'accommodation; plus exactement c'est une fusion de sa pensée dans le texte biblique. Il écrit comme il pense, bibliquement, et il vit en indivision avec le texte sacré. Le vocabulaire de l'Écriture et le

sien se confondent, et les catégories de l'esprit. La source de son répertoire et de sa pensée, c'est la Bible; le récipient qu'elle alimente donne à l'onde sacrée sa forme et ses dimensions.

3° Ben-Sirah n'est *pas un génie littéraire.* Son originalité tient dans le pastiche soutenu, appliqué. Les genres reçus, canonisés par les écrivains inspirés, seront les siens. Le *machal* d'abord, et nécessairement, puisqu'il sert aux sages depuis Salomon et au delà. Il l'utilise sous toutes ses formes pour énoncer ses apophtegmes. — L'hymne aussi : 42, 15 à 43, 33. C'est une doxologie en l'honneur de la création comme les sages du livre de Job en chantaient alternativement pour se reposer de leurs dissertations dialectiques (cf encore 39, 12-35; 24; 50, 20). — La lamentation en forme de prière, à la manière des psaumes d'imploration, et la *qinah* ou chant funèbre : 38, 16-17, comme en usa Ézéchiel. Cette exploitation fervente a son charme. Ben-Sirah habitait l'Écriture et sa volonté d'imitation littéraire, à défaut de génie, l'a haussé au rang des écrivains diserts, abondants, curieux à fréquenter. Sans ce goût pour le beau style d'autrui, il serait devenu rabbin et aurait préludé au genre sententiel et sec, fort attachant d'ailleurs, du Pirkè Aboth.

4° Le premier des rabbins? pas encore, mais il *s'achemine vers le commentaire systématique.* Le juriste et le casuiste aiment à distinguer les différents aspects d'une faute et il recourt à son autorité : la loi.

1) Sur l'aumône et la caution, il donne son avis « selon le commandement » : *Deut.* 15, 7; *Ps.* 37, 21, 26; 112, 5; *Proverbes* n'a pas de pareilles références. — 2) sur le pardon des injures : 28, 6-7. « Selon le commandement »; mais lequel? la meilleure autorité pourrait être 1 *Sam.* 25, 26-27, sur l'inutilité de la vengeance. — 3) à propos d'ami et du crédit moral auquel il a droit : 19, 17, il invoque la loi (cf *Lév.* 19, 17-18; *Deut.* 13, 4; 17, 4). — 4) sur la prudence vis-à-vis des femmes : 9, 5 (cf *Deut.* 22, 29, et *Ex.* 22, 17). — 5) sur le respect dû aux parents : 3, 1-16 (cf *Deut.* 28, 2, avec glissement du sens). — 6) casuistique sur les diverses manières de manquer de respect au serment : 23, 11. — 7) la triple culpabilité de l'épouse adultère : 23, 23. — 8) la casuistique des sacrifices : 34, 18 à 35, 19 [31, 18 à 32, 19]; cf *Ex.* 23, 15; 34, 19-20; *Deut.* 16, 16. — 9) sur l'intégrité divine qui méprise les présents : 35 [32], 11-12 (cf *Deut.* 11, 16; 2 *Chr.* 19, 7); 35 [32], 15 (cf *Ex.* 22, 22-23; *Lév.* 11, 44).

5° Le livre des *Proverbes* est une des sources à penser de Ben-Sirah. Il s'y réfère, non pour les citer, mais pour les développer. On dirait d'un classique qu'il glose et commente. Leurs sentences se muent en discours. — 1) *Prov.* 1, 7, 9, 10; *Ps.* 111, 10. C'est chaque fois la même sentence, brève, elliptique au point d'être nominale : « sommaire de la sagesse : crainte de Yahvé ». Chez Ben-Sirah c'est toute une petite dissertation : 1, 14-20. — 2) *Eccli.* 15, 1-10, vient de *Prov.* 9, 1-6; pour 15, 2, cf *Prov.* 7, 4; pour 15, 3, cf *Prov.* 9, 5; pour 15, 5, cf *Prov.* 24, 7. On pourrait continuer la liste (cf *Les scribes*, t. 2, p. 383-386). — Ainsi Ben-Sirah est-il sinon le créateur, tout au moins le protagoniste convaincu d'un humanisme biblique. L'Écriture n'est pas seulement le lieu de la piété, l'endroit où le scribe se rencontre avec son Dieu, elle est encore lumière de vie, de vie quotidienne, qu'elle éclaire de sa prudence. Enfin, elle est un excitant de l'esprit, un conservatoire de belles choses. Elle pousse à la réflexion; elle fournit des modèles éprouvés du beau langage. A son école, on apprend non seulement à bien penser ou à savoir distinguer les vérités entre elles, mais encore à bien exprimer, à répéter avec élégance l'enseignement reçu. Dieu aidant, on pourra même se hausser jusqu'à ressembler à ce modèle incomparable.

4. Doctrine scripturaire de Ben-Sirah. — L'humanisme biblique du Siracide ne se borne pas aux formes d'expression. Il a assimilé la doctrine de l'Écriture pour la faire sienne et la transformer en sagesse de vie. Voyons quelle est sa représentation du monde d'après ses méditations sur le texte inspiré.

1° La création, c'est pour lui le nom et la qualité de l'univers d'être l'œuvre de Dieu. C'est de son auteur qu'il a reçu les caractéristiques qui forcent l'admiration de ceux qui le contemplent. Sa réflexion puise dans le texte biblique de quoi soutenir et alimenter son adoration. Quand il lève les yeux et s'émerveille de la gloire solaire ou de la discipline des étoiles, ce n'est pas en astronome qu'il réagit, non plus qu'en poète romantique, mais la doctrine de la Genèse ou du deutéro-Isaïe vient étoffer son admiration instinctive et son optimisme naturel.

Le monde est bien fait! 39, 12-16. Aucune des créatures n'y est inutile ou déplacée : 39, 17a; 39, 21-23 et 32-35; elles sont merveilleusement dociles, ponctuelles, inlassables dans leur service : 39, 19-35 (l'inégalité des jours fastes ou néfastes est encore de l'ordre : 33 [36], 7-9). Ceci dit, admirons l'univers en son tout et dans ses parties : 42, 15-25 (cf *Isaïe* 45, 21; 48, 13); le ciel : 16, 26-28; 43, 1-26; la lumière : 39, 17e-20. Il y faut adjoindre l'homme, étonnante et déconcertante créature (sa dignité : 16, 29 à 17, 4; son intelligence : 17, 6-14). — Mais la condition humaine est à réserver pour les conclusions que tirera de sa théologie biblique et de son observation quotidienne la sagesse de Ben-Sirah. Il suffit d'avoir mentionné l'homme et sa place dans le monde pour introduire le lecteur dans les fastes de l'histoire sainte que relate l'éloge des Pères : 44-50.

2° Ben-Sirah *dégage* de l'histoire *une philosophie.* D'autres écrivains bibliques s'y étaient essayés. L'Écriture est le seul livre qui supporte pareille vue, parce qu'elle met en action un personnage central, déterminant la marche des temps : Dieu. Lui seul encore impose au jugement des hommes la valeur absolue de ses volontés. Elles sont concrétisées dans l'alliance; dès lors les hauts et bas de cette alliance, autrement dit les comportements des hommes envers la grâce divine, peuvent être appréciés et ramenés à ce taux inestimable, et il devient loisible de dessiner la courbe du progrès religieux de l'humanité. D'autant plus légitimement que celle-ci est en marche : sortie de Dieu, comme de sa source, elle y retourne, comme à son achèvement. — Les héros de la Bible en ont eu le sentiment au cours des âges. Dès le Deutéronome, ils s'expliquent par leur fidélité à l'alliance leurs retours de fortune : cf *Juges*, 1 et 2 *Rois*.

C'est le thème des confessions : *Esdras* 9, 6-15; *Néh.* 9, 5, 38; *Ps.* 105 et 106, autrement dit des prières collectives d'implorations dolentes; cf *Lam.* 5, 7. D'où une prévisibilité du cours des choses fondée sur l'expérience de l'histoire (cf le discours d'Achior, *Judith* 5, 5-29). — De la sorte, l'histoire devient un *mûsâr*, un enseignement abordable, où le passé éclaire l'avenir et même le garantit; en ce sens, elle relève aussi de la prophétie; les prodiges de l'Exode servent de modèles au deutéro-Isaïe pour dessiner les merveilles du retour de Babylone. — Ben-Sirah tire de l'histoire « profane », du traitement réservé par Yahvé aux gentils, des leçons : 16, 5-10; 2, 10; cf *Isaïe* 51, 1. Il y a là un appel à la tradition, de genre sapientiel (cf pour la Pâque, *Ex.* 12, 26-27, ou *Juges* 6, 13, ou *Josué* 4, 6 et 22). C'est le souci de conserver le souvenir du passé, parce que notre religion biblique est essentiellement

histoire, c'est-à-dire commencement et fin, suite et progrès ou décadence. — Pour l'histoire *mûsâr*, cf encore *Deut.* 11, 2-7; *Esther* 13, 1 (Septante), et *Eccli.* 38, 5, qui justifie la médecine par l'assainissement miraculeux des eaux (*Ex.* 13, 21-22), ou 17, 13, qui rappelle le Sinaï et Sodome (*Ex.* 19, 19; 39, (23; *Gen.* 13, 10).

3° Cette philosophie domine les thèmes de l'*éloge des Pères* : 44-50. Ce sont des *chasidim*, des géants de piété : 44, 2-7. Dans cette péricope, ramassées en bloc et préludant à leur éloge individuel, la variété de leurs personnalités stupéfie. Un monde! et l'on admire comment ces individus en chair et en os deviennent, dans la vision du scribe, des sages, craignant Dieu, scribes et rois, ou ministres ou prophètes, bref rentrent dans la caste sacrée dont fait partie, modestement, Ben-Sirah. Leur éloge est encore un *mûsâr*, dont le thème est la fidélité d'après les canons des livres des *Rois* et des *Chroniques*. Plus strict même, car 49,5, n'admet comme bons rois qu'Ézéchias et Josias, sans mentionner Josaphat. — Comme dans le monde des écoles, à la théorie des fidèles s'oppose les indociles, voués à l'oubli : 44, 8-15. — L'éloge des Pères est un genre littéraire qui florissait avant Philon et que ce dernier a exploité dans une partie considérable de son œuvre; on le retrouve en *Sag.* 10, 1-15; *Héb.* 11, 1-17; 2 *Mac.* 2, 2-20; 6, 1-15. — Partout il est tendancieux, c'est-à-dire vise un effet à produire, comme la confiance, ou à mettre une vertu en valeur par l'exemple des ancêtres (1 *Mac.* 2, 49-64; 4 *Mac.* 18, 10-19). Ben-Sirah semble bien avoir été le premier à lancer le genre. Le leitmotiv de son éloge est la fidélité de ses héros à l'alliance, aux commandements, aux institutions liturgiques, et montrer comment en retour la faveur divine les grandit et les exalte.

4° Ben-Sirah était peut-être *prêtre*. Il vénère cet état : 4, 14; 7, 29-31. Il tient le culte en haute estime : 34, 18 à 35, 19 [31, 18 à 32, 19]. C'est dans l'éloge des Pères qu'il se réserve de chanter les gloires du sacerdoce en la personne d'Aaron et de sa descendance. Entre Yahvé et la tribu de Lévi, c'est une alliance éternelle, et par conséquent entre les prêtres et le peuple.

Aaron, « un saint », est choisi : 45, 6-7; il est revêtu des ornements sacrés : 45, 8-13 (cf *Ex.* 28, 6-42; *Sag.* 18, 14). Il offrira, entre autres, le sacrifice au jour de l'Expiation : 45, 14-16. Avec les prêtres, il sera le gardien de la *tora* : 45, 17, l'interprète des lois, des usages, et le juge des onflits. — Ben-Sirah insiste sur les brigues qui entourèrent la promotion d'Aaron : 45, 18-22 (cf *Nomb.* 16-18). Nous sommes en pleine actualité : sous les séleucides, le souverain pontificat est mis à l'encan; le plus offrant, le moins digne, l'emporte. Dans l'éloge posthume de Simon, fils d'Onias, de son rôle de bienfaiteur de la cité, de sa dignité singulière, quand il menait la pompe liturgique aux fêtes de l'Expiation, et dans la conclusion de ce panégyrique (50, 22-24 hébreu), il y a comme l'adieu de l'auteur à des temps révolus. — Sur la dignité des cérémonies dans le temple, que Ben-Sirah chante ici, le pseudo-Aristée a des mots analogues et son éloge du grand prêtre Éléazar (96-100) évoque la même prestance, la même majesté. Quant au temple, il est présent à travers tout l'éloge des Pères; on était à la veille de journées héroïques, où il jouerait un rôle de premier plan au point d'être le centre des luttes maccabéennes.

5. **Religion de Ben-Sirah.** — 1° Elle dérive de deux *sources* : son expérience, fruit d'une enquête inlassable sur les conditions de la vie humaine et sa connaissance approfondie des grandes vérités que l'Écriture proclame. Sciences spéculative et expérimentale s'éclairent et se confirment mutuellement. La doctrine de Ben-Sirah est institutionnelle; elle se fonde sur l'ordre établi : pour l'expérience familiale, sociale, son idéal est que chaque chose soit à sa place; pour la religion, sa pensée repose dans la contemplation des grandes institutions divines : la création, le déroulement de l'histoire sainte débutant par les Pères, remplie par les alliances, le culte liturgique, le sacerdoce, le temple. De ces données, Ben-Sirah se forge une sagesse ou règle de vie adaptée aux événements, et partant mobile. C'est revenir encore à la tradition fondée par les écoles, donc à une institution, mais, comme il met son originalité littéraire dans le pastiche, il ne pense intimement que dans des cadres tout faits.

2° *La sagesse de Ben-Sirah.* — 1) Cette sagesse, selon la méthode de ses émules, se réfère primordialement à Dieu, source des institutions salutaires, et singulièrement de l'univers qu'Il créa. « Il est plus grand que ses œuvres » : 43, 28. La création est manifestation éclatante de sagesse : 18, 1-14, et Dieu démontre par son truchement qu'il est le seul sage. Il devient objet d'admiration pour qui se met à son école, la seule valable, et aussi de dévotion. C'est avec Lui qu'il importe d'établir des relations personnelles, stables, sincères, et on ne doit cesser de le louer, car « Il est le Tout » : 43, 27-33.

2) Ces relations existent provoquées par Dieu qui, ayant fait l'homme, ne l'abandonne pas à lui-même, mais le surveille et le juge : 17, 15 et 19-24; 16, 17-23. L'homme libre devient responsable devant son Dieu : 7, 1-3. Dès lors, la crainte de Dieu fonde la sagesse : 10, 19-21; 2, 15-18. — « Songer à la fin » : 7, 36 (cf *Eccl.* 12, 13-14), qui n'est pas d'ailleurs l'éternité (cette dimension n'entre pas dans les vues de Ben-Sirah). — La crainte aboutit à l'abandon à Dieu : 2, 1-11, et à l'endurance des contrariétés, qui ne peuvent obscurcir la conviction qu'il est présent : 2, 12-14. — 3) Cette résignation constante réagit contre les tentations issues de la condition humaine. Elle est singulière par son mélange de grandeur et de misère. On en a dit plus haut la grandeur ontologique.

La misère est adventice et dérive des excès de l'homme : il s'use : 14, 17-19, et va à la mort : 30, 17; 41, 1-4. Celle-ci met le point final à l'orgueil : 10, 6-18, — et peut-être songe-t-on à la fin de l'Épiphane —, en tout cas, elle est un merveilleux tombeau de nos querelles : 28, 6-7; cf 7, 36. — Les soucis assiègent l'homme : 40, 1-4. Le pessimisme ici est moral; dans Qohéleth il est essentiel aux humains. Enfin nous sommes menés par la relativité des événements : 20, 9 et 11, comme des méthodes : 20, 1, 2 et 4. Nous-mêmes varions souvent : 8, 5-7. — On le voit, la sagesse sera souple ou ne sera pas.

4) Les pécheurs ajoutent aux difficultés morales de l'apprenti sage. Ils sont trop souvent prospères, mais Ben-Sirah sait, comme toute l'École, que c'est une illusion. Le thème est uniforme : 16, 1-14; 41, 5-13; 40, 15; 21, 4-10; 9, 11-12. Il faut s'en pénétrer pour lutter contre l'endurcissement dans le mal, favorisé en apparence par le silence de Dieu : 5, 1-8. — C'est le *mûsâr* ou l'enseignement du remords : 40, 5-7 (cf *Sag.* 17, 13-14), ou de la loi du talion qui enferme dans la faute le germe du châtiment : 27, 25-29. — Ben-Sirah définit les pécheurs : « ceux qui ont abandonné la loi du Très-Haut » : 41, 8. C'est le terme dont 1 *Mac.* 1, 12, flétrit les hellénisants en voie d'apostasie.

3° *La sagesse* des écoles enseigne à se tenir devant Dieu d'un cœur égal, que n'ébranleront pas les sollicitations étrangères. Pour Ben-Sirah comme pour les *Proverbes*, elle est une manière d'hypostase; tout au moins en parle-t-il comme d'une personne naturelle.

Sa recherche est un manège amoureux : 14, 20-27 ; cf *Cant.* 2, 9. Elle y répond par ses prévenances : 15, 2-6 ; cf *Prov.* 9, 1 svv et *Les scribes*, t. 1, p. 322 et 325. Elle compte évidemment des ennemis : 15, 7-10 ; ils sont de toujours ; cf *Les scribes*, t. 1, p. 276-277. Normalement elle est l'apanage des vieillards : 25, 4-6, et leur fréquentation est profitable : 6, 34 (aux exceptions près : 25, 2 et 3 ; 42, 8 ; cf *Dan.* 13, 5-6). — Ben-Sirah se laisse aller à dessiner le portrait physique du sage idéal : 19, 29-30 ; cf 2 *Mac.* 6, 18 ; 15, 12. Courtois, d'une exquise urbanité, maître de soi, tel est le sage selon le cœur de Ben-Sirah, et cette dignité extérieure n'est que l'emblème d'une conscience parvenue à l'autonomie par l'habitude de la modération : 40, 28-30, tandis que le sot fait tout le contraire : 21, 11-28. Libre à l'endroit de ses désirs qu'il range aux lois de la sagesse, le sage ne se dément jamais de son idéal ; il est ferme, en dépit des sollicitations extérieures : 27, 11 et 13-15 ; là n'est pas l'apanage du sot : 22, 11-15.

Telle est l'élégance spirituelle où parvient cet humanisme, fait d'études désintéressées, d'observation aiguë, de discipline austère et de prières ferventes, car Dieu seul est sage, et de lui découle toute sagesse authentique : 1, 8-10. De lui elle est répandue comme une effusion de l'Esprit. L'allusion est formelle à *Joël* : 2, 28-29 ; cf *Actes* 2, 17-18 ; *Eccli.* 1, 1-3 et 6.

4° Ici Ben-Sirah se sépare des *Proverbes* et ajoute à leur doctrine. Pour eux comme pour lui, il y a équation entre crainte de Dieu et sagesse : *Prov.* 1, 7 et ailleurs. Pour Ben-Sirah, elle se prolonge entre sagesse et loi : 6, 36-37. Son humanisme studieux s'exercera sur son texte et explorera son esprit. Parallèle à la grande prosopopée de la Sagesse créatrice de *Prov.* 8, et sur elle modelée, Ben-Sirah fait parler la Sagesse divine envoyée sur la terre pour y chercher quelque demeure et, sur l'ordre du Seigneur, plantant sa tente en Jacob, et s'incarnant dans la loi. C'est elle désormais qui fournit aux scribes la matière à inventer la sagesse et alimentera leur réflexion.

Ainsi l'idéal de Ben-Sirah achève de se dessiner. Dans une période de l'histoire sainte assez terne, au sein de la société des magistrats de la ville sainte, dans la corporation des maîtres de doctrine et de droit, un homme s'est rencontré qui s'était formé à regarder le monde au delà des frontières étroites du judaïsme palestinien pour venir ensuite se renfermer dans les murs de Jérusalem. Sa géographie était bornée désormais par Édom, la plaine philistine, la Samarie. Sa tâche quotidienne, il l'accomplissait à l'école et au conseil. Cependant, penché sur le texte sacré, il y cherchait assidûment un guide pour marcher en présence de l'Éternel, en dépit des surprises que l'existence réserve à tout homme. Son âme se dilatait en songeant à la grandeur des promesses enfermées dans l'alliance, illustrées par l'histoire, affirmées par une liturgie et un sacerdoce séculaires. Véritable humaniste, qui s'évadait de la sorte des contingences, il célébrait les grandes institutions promulguées par l'Écriture, dans le moment même que les intrigues des hommes les effritaient et menaçaient de les détruire. Il ne renonçait pas à s'appuyer sur elles, pas plus qu'il n'abandonnait le rêve du retour, en terre promise, des tribus dispersées : 36 [38], 13-17. Le rassemblement d'Israël, la majesté du temple, la légitimité du sacerdoce aaronide, l'infaillibilité morale de la loi, tout cela était écrit, promis, sanctionné. La méchanceté ou l'imbécillité des hommes ne pouvaient rien contre la parole de Dieu. Il n'était que d'attendre la fin de l'éclipse. — Ainsi s'entretenait une grande certitude, à l'ombre quiète d'institutions éprouvées et cependant branlantes. Cet humanisme, qui réclame, pour s'épanouir, des heures nombreuses et sereines, tendait en fait à l'héroïsme et bravait la tourmente. Elle venait. Le temple serait profané pour être restauré, mais après une guerre sanglante et fratricide ; le sacerdoce avili passerait des oniades aux hasmonéens et se couvrirait d'une gloire séculière ; et même le texte matériel de la loi se verrait pourchassé dans le territoire de la terre promise. Les scribes le préserveraient non seulement en le copiant, en l'apprenant par cœur, mais au prix de leur sang. Ben-Sirah a-t-il vu ces temps héroïques ou les a-t-il seulement pressentis? Son livre de raison bourgeoise, abondant et docte, de clerc bien nanti, de bénéficier en possession de ses moyens, contenait assez de grandeur d'âme pour n'être pas trahi par les événements.

I. Levi, *L'Ecclésiastique, texte original hébreu*, 2 vol., Paris, 1898-1901. — J. Touzard, trad. française du texte hébreu dans la *Bible polyglotte* de Vigouroux, Paris, 1904. — *L'Ecclésiastique*, trad. et comment. par C. Spicq, dans *La sainte Bible* de Pirot-Clamer, t. 6, Paris, 1946, p. 531-841. — *Le livre de l'Ecclésiastique*, trad. H. Duesberg et P. Auvray, Bible de Jérusalem, Paris, 1953.

C. Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique*, Paris, 1895, cf recension de G. Morin, dans *Revue bénédictine*, t. 12, 1895, p. 202-203. — A. Schlatter, *Das neugefundene hebräische Stück des Sirach*, coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie (= BFCT), t. 1, fasc. 5-6, Gütersloh, 1897. — A. Cowley et A. Neubauer, *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus*, Oxford, 1897. — W. Bucher, sur le texte hébreu de l'Ecclésisastique, dans *Revue des études juives*, t. 37, 1898, p. 308 ; t. 40, 1900, p. 253. — I. Schechter, *The Wisdom of Ben-Sira*, Cambridge, 1899. — J. Touzard, *Le livre de l'Ecclésiastique*, DB, t. 2, 1899, col. 1543-1557. — J. C. Gasser, *Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira für die Datierung des althebräischen Spruchbuches*, BFCT, t. 8, 1904. — R. Smend, *Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch*, Berlin, 1906. — J.H.A. Hart, *Ecclesiasticus. The Greek Text of codex* 248, Cambridge, 1909. — L. Bigot, *Livre de l'Ecclésiastique*, DTC, t. 4, 1911, col. 2028-2054. — W. O. E. Oesterley, *The Wisdom of Jesus, the Son of Sirach, or Ecclesiasticus*, Cambridge, 1912. — N. Peters, *Das Buch Jesus Sirach*, Münster, 1913. — W. Baumgartner, *Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (= ZAW), t. 34, 1914, p. 161-198.

A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell'Antico Testamento*, dans *Gregorianum*, t. 1, 1920, p. 218-251. — A. Wilmart, *Nouveaux feuillets toulousains de l'Ecclésiastique*, dans *Revue bénédictine*, t. 33, 1921, p. 110-123. — A. Buchler, *Types of Jewish Palestinian Piety from* 70 *b. C. to* 70 *C. E.*, Londres, 1923. — A. Eberharter, *The Text of Ecclesiasticus in the quotations of Clement of Alexandria and S. Cyprian*, dans *Biblica*, t. 7, 1926, p. 79-83. — G. F. Moore, *Judaism in the first centuries of the christian era*, Cambridge, 3 vol., 1927-1930. — D. De Bruyne, *Étude sur le texte latin de l'Ecclésiastique*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 5-48 ; *Le Prologue, le titre et la finale de l'Ecclésiastique*, ZAW, t. 47, 1929, p. 257-263. — P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchatel, 1929. — G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches Jesus Sira*, ZAW, t. 47, 1929, p. 289-296 ; t. 48, 1930, p. 100-121. — G. R. Driver, *Hebrew Notes on the Wisdom of Jesus Ben Sirach*, dans *The Journal of Biblical Literature*, t. 53, 1934, p. 273-290. — J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935. — H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, Paris, 1938 et 1939. — C. Spicq, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue de S. Jean*, dans *Mémorial Lagrange*, Paris, 1940, p. 183-195. — A.-M. Dubarle, *Les sages d'Israël*, coll. Lectio divina 1, Paris, 1946, p. 147-185. — C.-J. Kearns, *La vie intérieure à l'école de l'Ecclésiastique*, VS, t. 82, 1950, p. 137-146. — Fr. Spadafora, *Ecclesiastico*, EC, t. 5, 1950, col. 40-45. — J. Trinquet, *Les liens « sadocites » de l'Écrit de Damas, des manus-*

crits de la mer Morte et de l'Ecclésiastique, dans *Vetus Testamentum*, t. 1, 1951, p. 287-292; *Livre de l'Ecclésiastique*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1244-1249.

6. **Commentateurs.** — La canonicité de l'*Ecclésiastique* fut longtemps contestée; c'est ce qui explique, sans doute, le petit nombre de ses commentateurs, surtout à l'époque patristique.

Le *pseudo-Chrysostome* a inséré dans sa *Synopsis Scripturae sacrae* un paragraphe qui résume le Siracide (PG 56, 375-376). *Patère*, le disciple de Grégoire le Grand, ou le pseudo-Patère, a composé une chaîne des versets de l'*Ecclésiastique* commentés par son maître (PL 79, 921-940). Le seul vrai commentaire a été composé, vers 835-840, par *Raban Maur* † 856 (PL 109, 763-1126), dans un sens allégorique. S'il est difficile de déceler ses sources, en revanche Maur a été littéralement copié par ses successeurs, notamment par la *Glose*, qui ne se sert que de lui (PL 113, 1183-1232). *Isodad de Merv* † vers 850, dont il a déjà été parlé à propos de l'*Ecclésiaste* (*supra*, col. 49), a laissé un commentaire de l'*Ecclésiastique* que le CSCO se propose d'éditer; cf J.-M. Vosté, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au 2e concile de Constantinople*, dans *Revue biblique*, t. 38, 1929, p. 382-395, 542-554, qui parle longuement d'Isodad.

Saint *Antoine de Padoue* † 1231 a laissé quelques annotations mystiques sur l'*Ecclésiastique* (*Opera*, Paris, 1641, p. 590-594). Les *Postillae* de *Hugues de Saint-Cher* o p † 1263 connurent une vogue considérable et il en reste de très nombreux manuscrits. La première édition en fut faite à Venise en 1487 (*Opera*, t. 3, Lyon, 1645, p. 172-267). Le commentaire de *Robert Holcot* o p † 1349 fut également très répandu, comme en témoigne la tradition manuscrite; il fut imprimé à Venise en 1509 : *In Cantica et in septem priora capita Ecclesiastici expositio. Nicolas de Lyre* o f m † 1349 composa son commentaire en 1331; on sait avec quel succès. Le commentaire de *Denys le chartreux* est, à son ordinaire, abondant et allégorique (*Opera*, t. 8, Montreuil, 1899, p. 1-301).

Il serait plus long sans doute de recenser tous ceux qui ont commenté tel ou tel chapitre de l'*Ecclésiastique*, et surtout le ch. 24 avec ses multiples applications. Retenons au moins les noms de *Baudouin de Cantorbéry*, cistercien et archevêque, † 1190 (PL 204, 441-452), et de maître *Eckhart*, qui fit plusieurs sermons sur ce chapitre (texte dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, 1886, p. 563-597; Lateinischen Werke, t. 2, *Sermones et Lectiones super Ecclesiastici* 24, éd. J. Koch, Stuttgart, 1957 sv). L'application du ch. 24 à la Vierge a suscité une copieuse littérature que nous ne pouvons relever. On trouvera une nomenclature de références patristiques et médiévales dans J.-J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae*, t. 13 = Index, éd. Migne, Paris, 1866, col. 986-989. Rappelons cependant le nom de saint Albert le Grand, *Biblia mariana. Ecclesiasticus*, dans ses *Opera*, éd. P. Jammy, t. 20, Lyon, 1651, p. 19-21.

Parmi les commentaires, restés manuscrits, on peut signaler : Pierre le chantre † 1197 (Chartres 179 II, f. 205-225; 180, f. 82-103, etc). — La tradition manuscrite des *Postilles sur l'Ecclésiastique* d'Étienne Langton † 1228 est considérable (voir *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 5, 1930, p. 144-145). — Césaire d'Heisterbach, cistercien, † vers 1240, avait, semble-t-il, composé un commentaire complet de l'*Ecclésiastique* et nombre de sermons sur plusieurs passages; il ne reste que quatre sermons sur *Eccli.* 24, 11-16. — Le commentaire de Guerric de Saint-Quentin o p † 1245 se trouve à Florence (Laurentienne, VIII d. 6, f. 103-131), à Paris (latin 15. 604, f. 271-278), etc; cf *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 190-192. — Robert Grosseteste, archevêque de Lincoln † 1253, a laissé un ms qui comprend des gloses sur la *Sagesse* et l'*Ecclésiastique* (S. H. Thomson, *The writings of Robert Grosseteste*, Cambridge, 1940, p. 72). — Le commentaire du franciscain Guillaume de Méliton † 1257 fut très célèbre, bien que jamais imprimé; il a été attribué à quantité de ses contemporains, et même à Raban Maur; cf Fr. Stegmüller, *loco cit. supra*, t. 2, p. 421-422. — Jacques de Lausanne o p † 1322 (*Moralitates in Ecclesiasticum*, Paris, latin 14799, f. 69-123). — Robert Walsingham, carme, † vers 1312 (Londres, Bodléienne 73, f. 200-207).

Au cours du 14e siècle encore : Ponce Carbonelli o f m (*Expositio super Ecclesiasticum*, Tolède, Provincial 447, f. 161-178). — Jean de Rusbach, recteur de l'université de Vienne, † 1417 (ch. 1-2; Klosterneubourg 171, f. 140-208). — Étienne Spanberg, bénédictin de Melk, explique à Vienne l'*Ecclésiastique* en 1438-1439 (Melk 319, f. 1-150). — Jacques de Soest, professeur à Prague, † vers 1440 (ch. 1-7; Soest, Bibliothèque publique 8, col. 381-496). — Jean de Indagine, chartreux, † 1475, a composé une quadruplex expositio cum quaestionibus de l'*Ecclésiastique*. — Pierre Rossius, professeur à Sienne, † 1498 (Sienne, Comunale F III 8, f. 253-262). — Le cistercien Bernard Welsch de Nördlingen † 1501 s'inspire de Nicolas de Lyre (Innsbruck, Université 69, f. 192-261), comme Paul de Melk, professeur à Vienne, † 1479, recopie Hugues de Saint-Cher (Vienne, Nationale 4897, f. 1-352), et le frater Martinus fait des excerpta de Raban en 1490 (Prague, Université 772, f. 1-190).

Les notes sur les commentateurs de l'*Ecclésiastique* ont été recueillies par A. Rayez.

Hilaire Duesberg.

ÉCHELLE SPIRITUELLE. — Le genre littéraire de l'*échelle* décrit d'une manière métaphorique aussi bien les degrés des créatures que l'ascension de l'âme vers Dieu et les progrès de la vie spirituelle. — 1. *En dehors du monde chrétien.* — 2. *Données scripturaires.* — 3. *Développement historique.* — 4. *Le genre littéraire.*

1. EN DEHORS DU CHRISTIANISME

Il y a intérêt à recueillir d'abord quelques témoignages de l'histoire des religions. Le genre littéraire de l'échelle y est apparent. La tradition chrétienne n'a pas laissé d'en être quelque peu influencée.

1° En Orient et en Égypte. — En Égypte, la pyramide à degrés de Sakkarah, édifiée pour le roi Djéser en 2778, fut conçue comme un escalier gigantesque, destiné à faciliter l'ascension de l'âme du roi vers son père Rê, le soleil (*Bulletin de l'association G. Budé*, mars 1956, p. 105). L'échelle par laquelle l'âme monte au ciel est tenue par la déesse Hathôr ou par Rê et Horus (Ph. Virey, *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris, 1910, p. 239; *La Genèse*, éd. et trad. A. Clamer, Paris, 1953, p. 365). — En Assyro-Babylonie, les ziggurats ou tours à étages montaient vers le ciel à la rencontre du dieu (cf *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1252).

En Chine, Confucius, † 479 avant Jésus-Christ, distinguait cinq degrés de perfection : l'homme vulgaire, le disciple de la sagesse, le sage, le parfait, le saint (J.-B. Kao, *La philosophie du... Confucianisme*, Paris, 1938, p. 53-55). L'école taoïste (4e-3e siècles) s'efforçait de décrire les stades par lesquels on s'élève à l'union parfaite avec le « ciel mystérieux » (H. Maspéro, *La Chine antique*, Paris, 1927, p. 497-500; *Le Taoïsme*, Paris, 1950). Les différents systèmes de la philosophie indienne détaillent plus ou moins les divers degrés de

l' « échelle du salut », qui conduit à la délivrance définitive et à la félicité absolue (H. de Glasenapp, *La philosophie indienne*, trad. A.-M. Esnoul, Paris, 1951, p. 321-324). — Dans le bouddhisme japonais, la secte Tendaï distingue cinquante-deux degrés jusqu'à l'illumination parfaite, tandis que la secte Kobo Daishi énumère dix degrés de la vie spirituelle (M. Brillant et R. Aigrain, *Histoire des religions*, t. 2, Paris, 1954, p. 205, 207-208). — Dans les mystères de Mithra, les âmes sont censées traverser sept cercles planétaires jusqu'au ciel le plus élevé; sur cette échelle mithriatique, que nous a révélée Origène, d'après Celse (*Contra Celsum* 6, 22, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 92), consulter Fr. Cumont, *La fin du monde selon les mages occidentaux*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 103, 1931, p. 44-62. Par ailleurs, les mystiques persans classifient à leur gré les « états », de trois à quarante, qui conduisent à la familiarité et à l'union avec la divinité (R. Vautier, *La mystique persane*, dans *Bulletin des missions*, t. 24, Saint-André-lez-Bruges, 1950, p. 128-129).

2° **Philosophie et religion grecques.** — Pindare, déjà, imaginait qu'on pouvait escalader le ciel avec une échelle. — On attribue à Pythagore (6e siècle) une hiérarchie de trois vies, suivant qu'on recherche la gloire, le lucre ou la vérité (D. Laërce, *Vitae philosophorum*, éd. C. G. Cobet, Paris, 1878, p. 206). Héraclite (fin du 6e siècle) y ferait allusion (J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. A. Raymond, Paris, 1919, p.157, n. 111). On trouve déjà chez Platon † 348/347 le principe des trois vies purgative, illuminative et unitive, et l'image de l'échelle. Pour lui, l'ascension vers l'Idée exige d'abord une purification morale par les vertus, puis une purification intellectuelle par l'ascension dialectique : « on part des beautés de ce monde et, prenant le beau idéal comme but, on s'élève toujours comme sur les degrés d'une échelle.., jusqu'à ce qu'on connaisse enfin ce qui est beau par soi » (*Banquet*, éd. Robin, coll. Budé, Paris, 1929, p. 70, 211c); vient ensuite l'union de l'âme avec l'Idée dans la theoria, saisie de l'Être, Beau, Bien ou Un (A. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 82-249). Aristote † 322/321 distingue lui aussi trois vies : vie de jouissance, vie politique, vie contemplative (*Éthique à Nicomaque*, liv. 1, ch. 5). Ailleurs il indique une double division tripartite de la science : pratique, poétique, théorétique, et cette dernière est mathématique, physique ou théologique (*Aristotle Metaphysics*, éd. W. D. Ross, Oxford, 1924, p. 353). — Dans les mystères, l'initiation générale commençait par la purification et se terminait par l'époptie, l'initiation suprême aboutissait à l'identification avec l'Un (V. Magnien, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1938, p. 153-154).

3° **Hermétisme et néoplatonisme.** — L'hermétisme (2e-3e siècles) décrit la montée de l'homme vers l'Ogdoade à travers les sphères, où il se purifie à chacune des sept zones pour devenir dieu (*Poimandrès* 1, 24-26, éd. Nock et Festugière, Paris, 1945, p. 15-16). Pour Plotin † 270 la vie spirituelle comprend successivement la purification, l'illumination et l'union avec l'Un (cf DS, t. 2, col. 1730-1738). Jamblique † 330 nous invite à nous élever vers les hauteurs « comme avec un pont ou une échelle » (*Protrepticus* 1 et 21, éd. H. Pistelli, Leipzig, 1888, p. 8 et 105), et il distingue par ailleurs cinq degrés dans la vertu (A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, t. 1, Paris, 1948, p. 548). Proclus † 485 décrit l'ascension du véhicule de l'âme, purifié du créé (Στοιχείωσις θεολογική, éd. E. R. Dodds, Oxford, 1933, p. 183).

4° **Les penseurs de l'Islam.** — D'après une légende islamique, Mahomet serait monté au ciel à l'aide d'une échelle.

Le texte arabe de cette légende est perdu; il en subsiste une traduction latine et une autre française, mai 1264, attribuées à Bonaventure de Sienne et faites sur une traduction espagnole. Les trois versions ont été publiées par J. Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma*, Madrid, 1949; la française et la latine par Enrico Cerulli, *Il « Libro della Scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della « Divina Commedia »*, coll. Studi e testi 150, Città del Vaticano, 1949. Comptes rendus : G. Levi della Vida, dans *Al-Andalus*, t. 14, 1949, p. 377-407; J. Monfrin, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, 1951, p. 277-290; H. Hatzfeld, dans *Traditio*, t. 7, 1951, p. 513-515; *Les lettres romanes*, 1950; *Studi Danteschi*, 1950; *Comparative Litterature*, 1951, etc.

L'ascension mystique est longuement développée par Avicenne † 1036 (L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951, p. 178-184), et Ghazzali † 1111 en énumère à son tour les neuf degrés (cf DTC, t. 14, 1941, col. 2452-2453).

2. DONNÉES SCRIPTURAIRES

Les spirituels chrétiens utilisent certains éléments bibliques, interprétés par l'exégèse allégorique ou typologique, pour décrire l'ascension de l'âme vers Dieu.

1° **Ancien Testament.** — Le premier texte concerne le songe de Jacob : « Il eut un songe, et voici : une échelle était appuyée sur la terre et son sommet touchait au ciel, et voici : sur elle des anges de Dieu montaient et descendaient et en haut se tenait Yahvé » (*Gen.* 28, 12-13). Le terme *sullam*, rendu par κλῖμαξ dans les Septante et par *scala* dans la Vulgate, est un hapax biblique. On l'a rapproché de l'assyrien *sillu* et on a comparé ce passage à la frise, qui orne l'arc de la porte du palais de Sargon à Korsabad et qui représente des génies ailés montant et descendant (B. Ubach, *El Genesi*, coll. La Biblia, Montserrat, 1926, p. 168; *Illustracio*, 1929, p. 210-211). La vision de Jacob restera le grand symbole de l'échelle spirituelle et sera indéfiniment utilisée. D'autres passages ont été également interprétés comme désignant les degrés de la vie spirituelle : les trois étages de l'arche de Noé (*Gen.* 6, 16), les six degrés du trône de Salomon (1 *Rois* 10, 19), les sept ou huit degrés du temple d'Ézéchiel (*Éz.* 40, 26 et 31), etc. Le texte du *Ps.* 83, 6 : « Heureux les hommes dont le refuge est en toi, qui ont à cœur tes montées », ascensiones in corde disposuit (et le verset 8 : ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus deorum in Sion), indiquant d'abord le pèlerinage à Jérusalem, a pu, au sens mystique, signifier l'ascension spirituelle, de même que la série des cantiques scripturaires et particulièrement des quinze psaumes graduels ou cantiques des degrés.

On a même écrit qu'Origène en avait fait, pour ainsi dire, « le centre de toute sa théologie ascétique et mystique.., la charpente essentielle de sa théologie de l'ascension mystique » (O. Rousseau, introduction aux *Homélies sur le Cantique des cantiques* d'Origène, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1954, p. 29, 33 n 1).

Certains auteurs ont également vu des « ascensions » spirituelles en d'autres figures bibliques : la montagne qu'Abraham

gravit avec son Isaac (*Gen.* 22), la « montagne du Seigneur » en général (Venite, ascendamus ad montem Domini, *Isaïe* 2, 3), les six ailes des séraphins (*Isaïe* 6, 2), les neuf chœurs des anges, les « stations » des hébreux au désert, les degrés qui conduisent au saint des saints, etc.

2° **Nouveau Testament.** — Le Christ rappelle l'échelle de Jacob, quand il dit aux Apôtres : « Vous verrez les cieux ouverts et les anges montant et descendant sur le Fils de l'homme » (*Jean* 1, 51), comparant son avènement à une mystérieuse échelle mettant en communication le ciel et la terre. Plusieurs commentateurs ont établi une *échelle des béatitudes* (vg S. Grégoire de Nysse, PG 44, 1232d, 1248d-1249a; S. Bernard, PL 183, 314c, etc). Saint Paul proclame la nécessité de la croissance spirituelle, que désignent des mots comme αὐξάνειν (2 *Cor.* 9, 10), αὔξησις (*Éph.* 4, 16), βαθμός (1 *Tim.* 3, 13). « Grandissons de toute manière par la charité en celui qui est la tête, le Christ » (*Éph.* 4, 15).

Ces figures et ces textes bibliques s'entrecroisent souvent dans la littérature spirituelle pour composer le genre littéraire de l'échelle.

3. DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE

La division tripartite rencontrée dans la philosophie grecque formera la structure fondamentale de la psychologie des siècles suivants. Chez les Pères de l'Église, par exemple, nous retrouverons habituellement ces éléments communs : d'abord la purification du péché, puis le progrès dans la vertu, enfin l'union à Dieu pour aboutir à la vision de Dieu, dernière et parfaite béatitude de l'homme (1 *Jean* 3, 2; *Summa theologica*, 1ª 2ae q. 3 a. 8). Ces grandes étapes provoqueront toute une variété d'échelles : échelles générales, échelles de telle ou telle vertu, échelles de la contemplation, où viennent s'insérer les échelles de l'univers. La plupart des échelles sont ascendantes, quelques-unes sont descendantes, comme celles des vices. L'allégorie scripturaire sera largement utilisée pour préciser et multiplier ces degrés. Retenons les textes qui se présentent, d'une manière explicite ou implicite, comme des échelles spirituelles.

1° **Période patristique.** — Avant d'aborder les auteurs chrétiens, parlons de **Philon d'Alexandrie** † après 39, dont l'influence sera grande surtout en Orient. Pour lui la philosophie, c'est la contemplation du monde; elle comprend la logique, la physique et la morale (É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1925, p. 293). D'après la méthode allégorique qu'il emprunte, entre autres, aux stoïciens (p. 35-37), il voit dans l'échelle de Jacob « les oscillations de la contemplation, ballottée comme un navire au gré des flots.., ou les sages promis au séjour olympien et céleste, instruits à tendre toujours plus haut » (*De somniis* 1, 24, *Philonis opera*, t. 3, éd. P. Wendland, Berlin, 1898, p. 237). De même la triade des patriarches désigne les trois degrés de la vie spirituelle, Abraham figurant les commençants, Jacob les progressants, Isaac les parfaits (J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 189, 298; *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 112-116).

Les chrétiens des premiers siècles vécurent dans la perspective du martyre, considéré comme l'idéal de la perfection. Aussi a-t-on évoqué et représenté l'échelle par laquelle le martyr monte au ciel. Le témoignage le plus ancien et le plus explicite se trouve dans la passion de sainte Perpétue † 202/203. Celle-ci monte au ciel sur une échelle de fer bordée d'armes tranchantes, malgré les embûches d'un énorme dragon.Saint Augustin rappelait que par cette échelle beata Perpetua iret ad Deum, et que le premier degré de l'échelle c'était la tête du dragon foulée aux pieds (*Sermo* 280, 1 et 4, PL 38, 1281-1282).

On pourrait rapprocher quelque peu la vision de Perpétue de l'échelle au dragon, vue en songe par le futur martyr Théodore d'Anatolie, sous Dioclétien (*Synaxaire arabe jacobite*, rédaction copte, éd. et trad. par R. Basset, PO 11, 1915, p. 579-580; cf étude critique de cette vision dans C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, p. 31 svv). Edsman affirme que « l'échelle reliant le ciel à la terre fait partie de nombreuses légendes de saints : celle de saint Olav... » (p. 42); ajoutons celles de saint Benoît, de saint Romuald, de saint Léon IX, de saint Dominique, de saint François, etc.

La passion des saints Marien et Jacques † 259 offre un autre récit, dans lequel l'échelle du ciel, rapprochée de l'échelle de Jacob, se présente sous la forme d'un échafaud, où le martyr est invité à monter. Sadoth † 342, évêque de Séleucie et Ctésiphon, mort martyr, est invité par son prédécesseur Simon à gravir l'échelle céleste. L'échelle a été représentée dans les catacombes. Une fresque du 4e siècle au cimetière de Balbine nous montre un homme gravissant une échelle, au pied de laquelle s'agite un serpent comme dans la passion de sainte Perpétue. Au cimetière de Priscille, l'échelle est représentée seule (art. *Échelle du ciel*, DACL, t. 4, 1920, col. 1717-1719, et fig. 1229). Salvien résume l'attitude des martyrs par cette réflexion : ad caelestis regiae januam gradibus poenarum suarum ascendentes scalas sibi quodammodo et eculeis catastisque fecerunt (*De gubernatione Dei* 3, 6, PL 53, 61c).

3e siècle. — Chez *Origène* † 253 le problème des degrés de la vie spirituelle tient une grande place et s'inspire largement de Philon. Les deux divisions tripartites destinées à devenir classiques sont établies avec des correspondances bibliques : vie purgative (Proverbes), vie illuminative (Ecclésiaste), vie unitive (Cantique des cantiques); commençants (israélites), progressants (lévites), parfaits (prêtres). Il distingue l'ἠθική (Proverbes) par laquelle l'âme se purifie, la φυσική (Ecclésiaste) qui lui apprend la vanité de toutes choses, et l'ἐποπτική ou θεολογία (Cantique des cantiques), par laquelle elle s'élève à la contemplation de la divinité. Abraham, c'est le *moralis*, Isaac le *naturalis*, Jacob l'*inspectivus* (*In Canticum*, prologue, PG 13, 73a-77a; RAM, t. 13, 1932, p. 129-134; J. Daniélou, *Origène*, *loco cit.*, p. 298; DS, t. 2, col. 1769-1772). Il retient lui aussi l'échelle de Jacob comme symbole de l'ascension spirituelle (*Contra Celsum* 6, 21-23, PG 11, 1321b-1328a). Par ailleurs il établit une « échelle des cantiques », dont les six premiers constituent les étapes conduisant au septième, le Cantique des cantiques, suprême degré de la vie mystique (*In Canticum*, prologue, PG 13, 77a-84b; cf Origène, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, *loco cit.*, p. 30-36); voir aussi *Hom.* 27 *in Numeros* et A. Méhat, introd. à la traduction, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951.

4e siècle. — *Aphraate*, † vers 345, voit dans l'échelle de Jacob « le mystère du Christ, qui permet aux justes de s'élever vers les hauteurs, et aussi celui de la croix dressée comme une échelle, au sommet de laquelle se tenait le Seigneur » (*Demonstratio* 4, n. 5, *Patrologie syriaque*, t. 1, Paris, 1894, p. 145-148). — Saint *Hilaire de Poitiers* † 367 considère les dix degrés de la demeure d'Ézéchias (2 *Rois* 20, 9-10), les quinze degrés du temple d'Ézéchiel (*Éz.* 40, 26 et 31) et les quinze psaumes graduels (*Ps.* 119-133) comme le mystère de notre ascension vers les biens éternels (*Prologus in Cantica* 15 *graduum*, PL 9, 642b-645b). — Les jacobites syriens

ont aimé composer des hymnes du genre *seblata* ou « échelles ». On y invoque successivement et comme par degrés la Mère de Dieu, les saints, apôtres ou martyrs. Dans ces échelles de composition postérieure, on retrouve des strophes authentiques de saint *Éphrem* † 373 (*S. Ephrem Syri Hymni et sermones*, éd. T.-J. Lamy, t. 3, Malines, 1899, p. xv-xxii). « Que vos esprits se dilatent, frères, et regardez la colonne cachée dans les airs. Sa base est dans les eaux et atteint jusqu'à la porte du ciel, comme l'échelle que vit Jacob. Par elle descend la lumière céleste dans le baptême, et l'esprit monte au ciel pour nous unir à Dieu en un seul amour » (hymne pour l'Épiphanie 9, 11, t. 1, 1882, col. 95-96). — *Zénon* de Vérone † 380 voit dans l'échelle de Jacob l'image de la perfection chrétienne; les degrés en sont les vertus et il en énumère vingt et un depuis la *conversio* jusqu'à la *consummatio*. Ses deux côtés sont les deux testaments et « son nom propre, c'est la croix du Seigneur Jésus-Christ, puisque, par elle, il a ouvert le chemin du ciel à tous ceux qui le suivent » (*Tractatus*, lib. 2, 13 *De somnio Jacob*, PL 11, 428-433). — Chez saint *Grégoire de Nysse* † 394 on rencontre de nombreuses divisions de la vie spirituelle, par exemple : la purification, la nuée, la ténèbre (DS, t. 2, col. 1773-1775). Autre division tripartite jointe au symbolisme de trois sacrements : le premier degré est la κάθαρσις, purification et illumination (baptême), le deuxième est la montée à travers l'échelle des êtres (confirmation), le troisième est à la fois mystagogie et union (eucharistie) (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, Paris, 1944, p. 17-45). Ailleurs Grégoire décrit magnifiquement l'échelle spirituelle : « Nous voyons l'épouse (l'âme) conduite par la main vers les hauteurs par le Logos, comme dans une ascension de degrés, à travers les montées de la vertu » (*Hom.* 5 *in Cantica*, PG 44, 876b). — Saint Ambroise † 397 considère les béatitudes comme les degrés de l'ascension spirituelle (*In Lucam* 5, 47-73, PL 15, 1649-1655; cf DS, t. 1, col. 1302-1303).

5e siècle. — Le *Liber Graduum* (éd. M. Kmosko, *Patrologie syriaque*, t. 3, Paris, 1926, p. 445-582), qu'on peut dater du début du 5e siècle, n'envisage pas, en dépit du titre, les degrés de la vie spirituelle; il oppose monde visible et invisible, commandements essentiels et secondaires, et les degrés de récompense des justes (cf I. Hausherr, OCP, t. 1, 1935, p. 495-502). — Dans un sermon d'une belle tenue littéraire, *Chromatius* d'Aquilée † 407 commente l'échelle que constituent les béatitudes (PL 20, 323c-328c; cf DS, t. 2, col. 879). — Si saint *Jérôme* † 419 ne semble commenter nulle part *Genèse* 28, 12, il n'en utilise pas moins la vision du patriarche comme un thème tout à fait classique. Au haut de l'échelle de Jacob le Seigneur tend la main à ceux qui sont tombés, et ceux que lasse la montée il les soutient en leur permettant de le contempler (*Ep.* 54, 6, PL 22, 553; cf 118, 7, 966); « si tu suis, nu, la croix nue, tu monteras l'échelle de Jacob avec plus de promptitude et de légèreté » (*Ep.* 58, 2, 580); c'est une échelle des vertus (*Ep.* 98, 3, 793), qui rend confiant le pécheur et humble le juste (*Ep.* 123, 15, 1056); Bonose, dans la solitude et la pénitence, gravit l'échelle de Jacob : c'est sa croix (*Ep.* 3, 4, 333). — Saint *Augustin* † 430 a dressé nombre d'échelles : tantôt il s'agit des dons du Saint-Esprit mis en parallèle avec les béatitudes (*Sermo* 347, PL 39, 1524-1526); tantôt ce sont les sept jours de la création interprétés allégoriquement (*De Genesi* 1, 24, PL 34, 194). L'exposé le plus complet se trouve dans le *De quantitate animae* 33, écrit à Rome en 388, où sont analysés les sept degrés de l'âme depuis la vie végétative jusqu'à la possession du Bien suprême (PL 32, 1073-1077); voir également DS, t. 1, col. 1112-1118. Ses commentaires des cantiques des degrés reviennent sans cesse sur la nécessité de l'ascension avec le Christ descendu nous chercher (PL 37, 1596-1677; voir aussi 38, 681-684). — *Cassien* † 430/435 affirme que « pour quiconque veut parvenir à la contemplation.., il y a des degrés ordonnés et distincts permettant à l'humilité humaine de parvenir aux sommets » (*Collatio* 14, 2, PL 49, 955a). Ailleurs il énumère dix degrés d'humilité, qui doivent conduire l'âme à l'amour du bien et à la « délectation des vertus » (*De coenobiorum institutis* 4, 39, PL 50, 198c-199b). C'est dans son commentaire de Cassien que A. Gazet o s b † 1626 illustre par un double graphique les deux échelles de l'orgueil et de l'humilité, d'après la doctrine de saint Benoît et de saint Bernard; cf *Cassiani opera omnia*, Arras et Douai, 1617; et PL 49, 464-467, 1329-1332. — L'une des plus belles applications du thème de l'échelle nous vient sans doute de *Quodvultdeus*, † vers 453, dans un de ses sermons aux catéchumènes (*De cataclysmo* 6, PL 40, 698-699) : « Les croix, ces échelles du ciel, par lesquelles le Christ conduit l'homme tombé jusqu'au Père... Monte en toute sécurité, toi qui désires le ciel ». Cette échelle a quatre degrés, — application des quatre dimensions de la charité chez saint Paul : « Que le chrétien ait son cœur en haut, près de la tête du Christ, pour l'interroger chaque jour.., que les mains du chrétien persévèrent dans les bonnes œuvres.., que son corps mortifié soit soumis à l'esprit.., que sa foi soit « cordiale », nourrie d'espérance ». — Saint *Léon* † 461 compose l'homélie 95 sur les degrés de l'ascension spirituelle d'après les béatitudes (PL 54, 460-466); cf DS, t. 1, col. 1304.

6e siècle. — *Denys l'Aréopagite* (vers 500) rapproche les trois vies, purgative, illuminative et unitive, des deux triades de la hiérarchie ecclésiastique : triade initiatrice, les ministres purifient, le prêtre illumine, l'évêque parfait; triade initiée, ordres purifiés : catéchumènes, énergumènes, pénitents; ordre illuminé : le peuple saint ; ordre parfait : les moines (R. Roques, *L'univers dionysien*, coll. Théologie 29, Paris, 1954, p. 94-100, 174-196); cf DS, t. 2, col. 1785-1787, 1890-1892; t. 3, col. 268-270. — *Jacques de Saroug* † 521 nous a laissé une très belle homélie sur la vision de Jacob, où l'échelle du patriarche est présentée comme le type de la croix et le chemin des chrétiens.

« La croix se dresse comme une échelle merveilleuse, par laquelle les hommes ont été, en vérité, conduits au ciel... Par elle, ciel et terre étaient réunis... Le Christ se tenait sur la terre comme une échelle riche en échelons et se dressait afin que tous les êtres terrestres fussent élevés par lui... La croix est comme une échelle entre les êtres terrestres et les êtres célestes » (*Homiliae selectae*, éd. P. Bedjan, t. 3, Paris-Leipzig, 1907, p. 192 svv; trad. allemande par S. Landersdorfer, dans *Ausgewählte Schriften der Syrischer Dichter*, coll. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1913, p. 84-95; trad. française dans C. M. Edsman, *loco cit.*, p. 51).

Philoxène de Mabboug † 523 écrivit une lettre à un disciple « sur les trois degrés de la sainteté », qui est un véritable traité ascétique sur la fuite du monde, la vie du monastère, le silence et la retraite dans la cellule; cf DTC, t. 12, 1935, col. 1525. — Saint *Césaire d'Arles* † 543 nous explique la typologie classique de la vision de Jacob :

Isaac, qui envoie son fils, c'est le type de Dieu le Père; Jacob, qui est envoyé, désigne le Christ notre Maître; la pierre, qu'il place sous sa tête et qu'il oint d'huile, signifie le Sauveur; l'échelle qui atteint jusqu'au ciel est la figure de la croix; le Seigneur appuyé sur l'échelle c'est le Christ en croix; les anges, qui montent et descendent, sont les apôtres, les hommes apostoliques et tous les doctores ecclesiarum; ils montent, lorsqu'ils prêchent la perfection aux parfaits; ils descendent, lorsqu'ils exposent aux enfants et aux ignorants ce qu'ils peuvent entendre (*sermo* 87, éd. G. Morin, t. 1, Maredsous, 1937, p. 342-345; sermon du pseudo-Augustin, PL 39, 1760-1762).

Saint *Benoît* † 547 emprunte à Cassien tout le cadre du ch. 7e de sa Règle, sur l'humilité (PL 66, 371-376); mais, ce que ne fait pas Cassien, il rappelle le songe de Jacob et indique nettement son intention de dresser l'échelle spirituelle, « qui est notre vie en ce monde et dont les deux côtés sont notre corps et notre âme » (371b). Alors que Cassien n'a que dix degrés, saint Benoît en compte douze; il commence par la crainte, que Cassien met au début et hors série; enfin le 12e degré sur l'humilité extérieure appartient en propre à saint Benoît qui, sans s'astreindre à suivre l'ordre de son modèle, a beaucoup développé son texte.

7e siècle. — Pour saint *Grégoire le Grand* † 604 consulter G. Carluccio, *The seven steps to spiritual perfection according to saint Gregory the Great*, Ottawa, 1949. — Saint *Isidore de Séville* † 636 résume les applications du songe de Jacob dans ses *Quaestiones in vetus Testamentum : In Genesim* 24, PL 83, 258ad. — Saint *Jean Climaque* † 649, abbé du Sinaï, est l'auteur de la célèbre *Échelle*, Κλῖμαξ (PG 88, 630-1164). C'est le nom qu'il lui donna en souvenir de l'échelle de Jacob; il la divisa en trente échelons ou degrés pour rappeler les trente années de la vie cachée de Notre-Seigneur (1161cd). On peut y distinguer trois parties : le détachement des biens terrestres (1-7, commençants), la lutte contre les vices et l'acquisition des vertus (7-26, progressants), enfin un petit traité de mystique qui s'achève par un magnifique éloge de la charité (27-30, parfaits). Cette synthèse de vie spirituelle, chef-d'œuvre de pittoresque et de concision, eut un immense succès et fut l'objet d'un grand nombre de commentaires et de traductions.

Voir S. Rabois-Bousquet, *Saint Jean Climaque, sa vie et son œuvre*, dans *Échos d'Orient*, t. 22, 1923, p. 440-454; sur l'influence de l'*Échelle*, cf art. S. Jean Climaque.

Beaucoup de manuscrits médiévaux de Climaque comportent des miniatures, où l'ascension de l'échelle des vertus est pittoresquement représentée. On peut consulter : C. R. Morey, *Two miniatures from a manuscript of St. John Climacus, and their relation to Klimax Iconography*, dans *Studies in east christian and roman art*, New York, 1918, p. 3 svv. — P. Henry, *Les églises de Moldavie du nord, des origines à la fin du 16e siècle*, Paris, 1930. — C. Osieczkowska, *Note sur le Rossianus* 251 *de la Bibliothèque vaticane*, du 10e-11e siècle, dans *Byzantion*, t. 9, 1934, p. 261-268 (miniatures d'anges montant au ciel). — C. M. Edsman, *loco cit.*, p. 42-43. — Rupert J. Martin, *The Illustration of the Haevenly Ladder of John Climacus*, Princeton, 1954.

Au 7e siècle remonte le *De duodecim abusionum gradibus* (PL 40, 1079-1088), écrit en Irlande et groupant douze défectuosités sociales depuis le sage sans œuvres jusqu'au peuple sans loi; cf DS, t. 1, col. 628. — Joseph *Hazzayâ* (7e siècle) enseigne à l'un de ses amis que la montagne de la vision et de l'amour de Dieu se gravit par l'échelle de la prière continuelle; cette prière comporte trois degrés ascendants ou sphères à traverser; dans une quatrième les démons troublent et distraient l'âme. « Que Dieu daigne nous accorder de pouvoir marcher dans ce chemin de la vie, de monter par cette échelle et de devenir héritier de la cité de vie » (lettre, éd. A. Mingana, coll. Woodbrooke Studies, t. 7, Cambridge, 1934, p. 178-184, 255-261).

2° Moyen âge. — 9e-12e siècles. — *Raban Maur* † 856 considère les sept degrés du temple d'Ézéchiel (*Éz.* 40, 26) comme l'échelle formée par les sept dons du Saint-Esprit, de la crainte à la sagesse (*In Ezechielem* 15, PL 110, 931c-933c). Ailleurs il affirme : « L'échelle, c'est la charité » (*Allegoriae in S. Scripturam*, PL 112, 1043b). — *Bérengaud*, moine de Ferrières, † vers 857, est l'auteur possible de l'*Expositio super septem visiones libri Apocalypsis*. Il construit une échelle par l'interprétation allégorique des douze fils de Jacob dans *Apoc.* 7, 5-8, depuis Judas qui désigne l'aveu du péché jusqu'à Benjamin qui figure les élus au ciel (PL 17, 843c-845b). — *Conrad de Hirschau* † 1091, *In gradus humilitatis*; cf DS, t. 2, col. 1547.

Saint *Bruno* † 1101 développe une échelle de quinze degrés d'après les psaumes graduels (*In ps.* 119, PL 152, 1313a-1346b). — Joané *Petritzi* † 1125, géorgien, le *Climax* ou les trente degrés des vertus, poème didactique « du genre grécoïde mêlé d'acrostiches » (J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris, 1934, p. 50). — *Rupert de Deutz* † 1135, ou l'auteur du *De vita vere apostolica*, établit une échelle dialoguée entre maître et disciple en comparant les béatitudes avec les douze degrés d'humilité de saint Benoît (PL 170, 653c-658c). L'explication « mystique » de la vision de Jacob est reprise dans le *De Trinitate : In Genesim* 7, 21-24, PL 167, 466-470, où l'échelle représente la vie humble; elle figure aussi tous les ascendants de Jésus selon la chair. — Dans son explication mystique de l'arche de Noé, *Hugues de Saint-Victor* † 1141 distingue douze échelles, parce qu'il en place une aux quatre angles des trois étages (*De Arca Noe mystica* 7-10, PL 176, 692b-697d). — *Honorius Augustodinensis*, † vers 1152, a laissé deux échelles, la *Scala coeli major* (PL 172, 1229-1240), théorie de la connaissance et de ses degrés, inspirée surtout de Scot Érigène, et la *Scala coeli minor* (1239-1242), glose sur les degrés de la charité, qui se retrouve dans le *Speculum Ecclesiae* du même auteur (869-872). Honorius présente les demandes du *Pater* comme les degrés d'une échelle qui conduit aux joies du ciel, à la suprême sagesse; ces degrés préfigurent aussi la gradation des dons du Saint-Esprit (819-823). — Saint *Bernard* † 1153 compose son *De gradibus humilitatis et superbiae* (PL 182, 941-972), où il décrit les douze degrés de l'orgueil; DS, t. 1, col. 1462-1463. Il distingue également quatre degrés d'amour : amour de soi, amour de Dieu pour soi, amour de Dieu pour lui-même, amour de soi pour Dieu (*De diligendo Deo* 8-10, PL 182, 987d-992b); DS, t. 1, col. 1476-1481; voir d'autres échelles, PL 183, 656-659, 683-685, 727-730, 740-741, 742cd, 746ac. — *Élisabeth de Schönau* † 1165 voit des anges descendre du ciel, par une échelle, jusqu'au-dessus de l'autel pour l'encenser; au sommet se tiennent l'apôtre Jacques, sainte Christine et la Vierge Marie (*Vita* 27, PL 195, 135ab). — Voir aussi *Wolbert de Cologne* o s b † 1167, *In Cantica* 1, PL 195, 1020bc. — *Richard de Saint-Victor* † 1173, *De gradibus caritatis* (PL 196, 1195-1208), expose les quatre qualités de l'amour contemplatif; son *De quatuor gradibus violentae caritatis* (1207-1224) décrit d'une manière poétique et profonde la prière contemplative; DS, t. 2, col. 1964-

1965; t. 3, col. 328. — *Arnon de Reichersberg* † 1175 décrit Jacob contemplant Dieu appuyé au haut de l'échelle céleste (*Pro canonicis regularibus*, PL 188, 1130a). — Sainte *Hildegarde* † 1179 montre, dans ses *Scivias* (liv. 3, vis. 8, PL 197, 651d, 662bd), le Verbe incarné sous la figure d'une colonne que les fidèles gravissent par l'échelle des vertus, fidelissimus ascensus ad coelestia reperitur. — Le *De Septem septenis*, attribué sans doute à tort à Jean de Salisbury † 1180, établit une échelle de sept vertus sur lesquelles l'âme s'appuie pour arriver à contempler Dieu (PL 199, 954a-955a). — Dans ses *Declamationes* tirées des sermons de saint Bernard, *Geoffroy d'Auxerre* † 1180/88 a recueilli plusieurs textes sur l'échelle spirituelle, ses montants, ses degrés, ses bases (PL 184, 460b-463a).

C'est à *Guigue* II, † vers 1188, que l'on doit la *Scala Paradisi* ou *Scala claustralium* (PL 40, 997-1004; PL 184, 475-484); les deux éditions donnent à peu près le même texte; trad. F. Fuzet, *L'Échelle du ciel*, Lille-Bruges, 1880, accompagnée d'un commentaire de Fr. Suarez (tr. 4 *De oratione*, lib. 2, c. 2, et *passim*; éd. Vivès, t. 14, Paris, 1859, p. 119 svv); *L'Échelle du Paradis*, Saint-Maximin, 1922; Paris, 1935. Cette « Échelle du cloître », composée sous forme de lettre à Gervais, prieur du Mont-Dieu, a été attribuée à saint Augustin et à saint Bernard. L'auteur y décrit les quatre degrés des exercices spirituels : lecture, méditation, oraison, contemplation.

A cette époque le vocable de l'échelle pénètre même dans la toponymie, le monastère étant considéré comme une échelle spirituelle. Ainsi en 1137 les cisterciens de Morimond établirent au diocèse de Tarbes une filiale nommée *Scala Dei* (L'Escale-Dieu), et en 1163, pendant que Guigue II devait être procureur de la Grande Chartreuse, un monastère cartusien était fondé à Poblet, près de Tarragone, sous le nom de *Scala Dei* (A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 230-240).

Luc du Mont-Cornillon (pseudo-Philippe de Harvengt), prémontré, contemporain de saint Norbert, explique longuement que l'on ne parvient au Seigneur, placé au sommet de l'échelle, qu'en observant les préceptes des deux Testaments. Les montants figurent à la fois les Testaments et les premières vertus théologales. Les autres vertus composent les degrés. L'obéissance les couronne, car elle est la vertu qui distingue par excellence le Christ Rédempteur (*Moralitates in Cantica* 2, PL 203, 501-502). — Une illustration fort instructive de l'échelle des vertus est donnée dans l'*Hortus deliciarum* de *Herrade de Landsberg* † 1195; elle se trouve reproduite dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 82-84. — Le *Speculum virginum*, sans doute du 11e siècle ou du début du 12e, présente l'ascension des cinq degrés de la virginité comme délicate et périlleuse (voir le passage édité dans M. Bernards, *loco cit. infra*, p. 222). — Au même moment, *Élie de Crète* composait un commentaire de l'*Échelle* de Climaque, resté inédit; voir les notices d'Élie et de Jean Climaque.

On ne peut omettre de mentionner l'hymnologie médiévale; elle a souvent rapproché le thème de l'échelle, et la croix ou le Christ (cf les références et textes donnés par Edsman, *loco cit.*, p. 54-55, et Grippus, *loco cit.*).

13e siècle. — *Alain de Lille* † 1202 consacre deux développements à l'échelle de Jacob. Il y voit l'échelle de la perfection chrétienne; il y distingue sept degrés depuis la *confessio* jusqu'à la *praedicatio* (*Summa de arte praedicatoria*, préface, PL 310, 111ac); ailleurs il y voit le symbole de la croix du Christ, où il découvre six degrés depuis la miséricorde jusqu'à la mort, et où il indique comment les chrétiens doivent à leur tour gravir ces degrés (*Sermo* 2, 223c-226c). — La littérature romancée et pieuse du moyen âge s'est plu à utiliser les scènes bibliques. *Raoul de Houdeng* † 1227, dans sa *Voie de paradis*, représente le combat des vices et des vertus. Pénitence « lui apprend qu'on accède au paradis par l'échelle de Jacob (dont les échelons reçoivent naturellement une signification symbolique)..; il y contemple Dieu, Notre-Dame et les élus » (F. Bar, *Les routes de l'autre monde*, Paris, 1946, p. 125-126). — *Germain* II *de Constantinople* † 1240 a prononcé un sermon pour le samedi saint sur le descensus-ascensus du Christ (PG 98, 243 svv); les anges accompagnent le Crucifié, ascendebant et descendebant in cruce (253b). L'échelle de Jacob c'est la croix (PG 140, 637c), mais la croix est aussi certus et salutaris gradus ad primaevam beatitudinem (PG 98, 238c). Plus curieusement, l'échelle est encore appelée cogitationum ascensus descensusque (272a). — *Thomas Gallus* † 1246 *De septem gradibus contemplationis*; DS, t. 2, col. 1974-1976. — *As-Safi*, † avant 1260, commente l'*Échelle* de saint Jean Climaque en 31 homélies, éd. commencée (hom. 1-4) dans *Al-Karma* 17, Le Caire, 1931 (G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, coll. Studi e testi 133, Vatican, 1947, p. 397). — *Béatrice de Nazareth* † 1268, *Van seven manieren van Minnen* (Les sept degrés de la charité), éd. Reypens-Van Mierlo, Louvain, 1926; DS, t. 1, col. 1310-1314. — *David d'Augsbourg* † 1272, l'auteur le plus lu avant l'*Imitation* et s'inspirant beaucoup de saint Bernard, *Septem gradus orationis* (éd. J. Heerinckx, RAM, t. 14, 1933, p. 156-170; DS, t. 3, col. 43; J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 2, Paris, 1937, p. 272-275); *De septem processibus religiosorum* (DS, t. 3, col. 43-44). — Saint *Thomas d'Aquin* † 1274 justifie l'échelle de l'humilité d'après saint Benoît (1a 2ae q. 161 a. 6) et lui oppose degré par degré l'échelle de l'orgueil d'après saint Bernard (q. 162 a. 4); plus loin il indique six degrés de la contemplation (q. 180 a. 4 ad 3). — Saint *Bonaventure* † 1274 écrit l'*Itinerarium mentis ad Deum* (*Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 296-313); il y explique par quels degrés on s'élève des créatures jusqu'à la contemplation du Créateur; DS, t. 1, col. 1820-1823; sur la hiérarchisation de l'âme, col. 1816-1818; sur les degrés de l'union extatique, col. 1826-1828. Les neuf sermons de Bonaventure pour la fête de l'Ascension revêtent une importance particulière : le saint se sert de tous les textes et de toutes les figures scripturaires qui parlent de montée spirituelle (*Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 314-327). Parmi ses œuvres apocryphes on peut citer : le *Compendium scalarium illuminationum... ascendentium usque ad caritatem scilicet sanctorum in patria*, les *Decem gradus perfectae humilitatis* et la *Summa de gradibus virtutum*, DS, t. 1, col. 1847 et 1855. — *Mélèce le Galésiote* † 1286, controversiste grec, compose au livre 4 de son Ἀπανθισμός une véritable somme ascétique, qui a pour titre Ἀλφαβηταλφάβητος, c'est-à-dire doublement alphabétique, chaque lettre étant répétée vingt-quatre fois de suite dans chaque subdivision. Le livre ne compte pas moins de quinze mille vers avec cent quatre-vingt-dix βαθμίδες ou degrés, formant autant d'échelons vers la perfection; cf DTC, t. 10, 1928, col. 536-538. — Dans son *De contemplatione*, le chartreux *Guigue du Pont* † 1297 énumère « douze conso-

lations » qui sont des degrés de l'échelle contemplative; DS, t. 3, col. 899-901; RAM, t. 10, 1929, p. 259-289; J. Maréchal, *op. cit.*, p. 275-284. — Le moine byzantin *Théophane le Climaque*, de peu antérieur au 14e siècle, est l'auteur d'une « Échelle des divines grâces », éd. dans la *Philocalie*, t. 1, Venise, 1893, p. 391-392. — Le traité *Die Rede von den 15 Graden*, composé en moyen-haut-allemand au 13e siècle, dans la région rhénane (traduit en moyen-néerlandais vers 1250 et publié sous le titre *Dat Boec der Minnen* par J. M. Willeurmier-Schalij, Leyde, 1946), étudie onze manières pour Dieu d'habiter dans les âmes et les quinze degrés que gravit l'épouse mystique pour atteindre l'union parfaite. — Le *De laudibus Beatae Mariae* de *Richard de Saint-Laurent*, au 13e siècle, édité par Jean Bogard (Anvers, 1625), applique avec un luxe de symbolismes la scala Jacob à la Vierge Marie; les montants de l'échelle s'appellent virginité et maternité; le sommet ou l'ascensus, c'est la contemplation de Dieu; le descensus, c'est la compassio et la pietas ad hominem. Par cette échelle, nous allons de la terre au ciel, mediante Maria (col. 631-633; cf J. Châtillon, *L'héritage littéraire de Richard de Saint-Laurent*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 3, 1947, p. 149-166).

14e siècle. — *Raymond Lulle* † 1315, *Liber de ascensu et descensu intellectus*, échelle sous forme encyclopédique, où l'auteur s'élève des minéraux jusqu'à Dieu (cf DTC, t. 9, 1926, col. 1094). — L'Ami de l'Oberland, *L'escalier spirituel* (1350), *L'échelle spirituelle* (1357); DS, t. 1, col. 490. — Le dominicain Jean *Gobius* junior, † après 1350, *Scala coeli de diversis generibus exemplorum*, Lubeck, 1476. — Jean *Ruysbroeck* † 1381 écrit les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, trad. des bénédictins, t. 1, Bruxelles-Paris, 1922, p. 211-266. Dans son explication allégorique du tabernacle de l'Exode (ch. 25 svv), il développe les sept degrés de la vie spirituelle et les résume dans son prologue (*Le livre du tabernacle spirituel*, 1e p., 1928, p. 26). — Rulmann Merswin † 1382, bourgeois de Strasbourg, *Le livre des neuf rochers*; chacun d'eux sert d'abri aux âmes suivant leur degré de perfection, éd. Ch. Schmidt, Strasbourg, 1859. — Léon Marquard † 1392, franciscain de Lindau en Bavière, *De septem gradibus amoris*, ms bibl. d'État, Berlin, théol. lat. 518, f. 267 (cf DTC, t. 10, 1927, col. 150-151). — Deux ermites de Saint-Augustin restent à signaler : Gentilis de Foligno † 1348 qui traduisit en italien l'*Échelle* de Jean Climaque (éd. A. Ceruti, Bologne, 1874), et Augustin de Scarperia qui imita en italien, à la fin du 14e siècle, la *Scala claustralium* de Guigue le chartreux.

Walter Hilton † 1395, *Scala perfectionis*, indique comment parvenir à la perfection, en écartant l'image du péché (liv. 1), et trouver l'image de Dieu (liv. 2); trad., Tours, 1923; DS, t. 1, col. 641-642 et 665. — De *Gérard de Zutphen* † 1398, le *De spiritualibus ascensionibus* (DS, t. 1, col. 1615; t. 2, col. 896, 913, 915, 1139, 1141; t. 3, 730-731, 745) n'est qu'un long développement sur l'échelle des vertus conduisant à l'intimité divine. — On a édité à Halle en 1901 de V. de *la Motte* une *Scala divini amoris*, traité mystique du 14e siècle, écrit en provençal.

15e siècle. — *Adam* † 1401, chartreux d'Henton, *Scala coeli attingendi*, inédit, cf DS, t. 1, col. 195, 634; t. 2, col. 761. — Parmi ses œuvres ascétiques, le chartreux *Henri Eger* † 1408 laisse une *Scala spiritualis exercitii*, Darmstadt ms 710, et Bruxelles, bibl. royale, 2587; cf DTC, t. 4, 1911, col. 2105-2106. — *Pierre d'Ailly* † 1421, *De quatuor gradibus scalae spiritualis*; DS, t. 1, col. 257; on en a publié une traduction à Lubeck en 1490 : *S'ensuivent les sept degrés de l'eschelle de pénitence figurés sur les sept pseaulmes pénitencielz;* on sait que l'opuscule est tiré des œuvres de saint Bernard. — Comme Pierre d'Ailly *(Compendium contemplationis)*, *Gerson* † 1429, dans son *De monte contemplationis*, développe une échelle de la contemplation de Dieu comprenant trois degrés (16, *Opera omnia*, éd. Ellies du Pin, t. 3, Anvers, 1706, col. 554-555). — Dans le *Liber creaturarum*, achevé en 1436, année de sa mort, Raymond *Sebon* expose longuement « l'échelle de nature » ou, comment, de la connaissance de soi, l'homme parvient à la connaissance de Dieu (ch. 1-63); on connaît la célèbre traduction du *Liber* faite par Montaigne sous le titre *La théologie naturelle*, Paris, 1569 svv. — Saint *Laurent Justinien* † 1455, *De perfectionis gradibus* (*Opera omnia*, Venise, 1606, col. 456-482), traite de l'ascension spirituelle par les degrés des vertus. — *Denys le chartreux* † 1471 commente l'*Échelle* de saint Jean Climaque (vers 1453) sur un texte simplifié (*Opera*, t. 28, Tournai, 1905); DS, t. 3, col. 433; on réunira plus tard cinq œuvres spirituelles de Denys sous le titre de *Scalae religiosorum pentateuchus* (2e éd. Paris, 1621). — *Harphius* † 1477 expose les degrés de l'amour divin dans sa *Theologia mystica*, lib. 3, p. 5, c. 31-39 : *Amoris divini novem gradus scalaris.* — A. *Bettini* † 1487, *Libro de monte di Dio... e scala del Paradiso*, Florence, 1491; DS, t. 1, col. 1587. — Nicolas *Kempf* † 1497, chartreux de Gemnitz, laisse inédit un traité intitulé *Tres gradus ascendendi in triplici triclinio*; cf DTC, t. 8, 1925, col. 2338. — *Adam Villicus* [Mayer] † 1499, bénédictin, *De septem gradibus ascensionis in Deum*; DS, t. 2, col. 785. — D. *Benivieni* † 1542, *La scalla della vita spirituale sopra il nome di Maria*, Florence, vers 1495; DS, t. 1, col. 1370. — A l'imitation de l'échelle de Jacob, et sur les instances des chanoines de Windesheim, Jean *Wessel Gansfort* † 1489 composa une « échelle spirituelle » de méditations ou scala meditatoria : *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum* (Amsterdam, 1617); on la retrouve, à peu près telle quelle, dans le *Rosetum* de Mombaer † 1502 (cf H. Watrigant, *La méditation méthodique et les Frères de la Vie commune*, RAM, t. 3, 1922, p. 148-153; *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle*, CBE, 59, Enghien, 1919, p. 31-61). *Mombaer* lui-même a proposé une *Scala sacrae communionis* (titre 6) et une *Scala dominicae passionis* (titre 16); cf P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain-Toulouse, 1928, p. 189-226; DS, t. 3, col. 734-735.

On peut rapprocher de ces publications les ouvrages d'auteurs espagnols, parus à quelques années d'intervalle, sous l'influence de l'*Échelle* de Jean Climaque : Antoine Boteller, *Escala del Paradis*, Barcelone, 1495; François Eximenis o f m, *Scala Dei*, en espagnol, Barcelone, 1494, et *Scala coeli*, 1500. Louis de Grenade † 1588 appréciera sévèrement ces traductions; il en publiera une à son tour en 1562, quelque peu paraphrasée et annotée.

3o Époque moderne et contemporaine. — **16e siècle.** — Dans son *Ejercitatorio de la vida espiritual*, Garcia de *Cisneros* † 1510 dresse pour la semaine sept séries de six degrés que l'âme doit monter pour parvenir à la vie unitive (éd. F. Curiel, Barcelone, 1912, p. 108-120; trad. J. Rousseau, Paris, 1902, p. 119-133; ce sont des éléments empruntés à Hugues de Balma, *De mystica theologia*, DS, t. 2, col. 916).

Jehan Saulvaige † 1518, *Leschelle damour divine* (vers 1520). — Gabriel Bambaso, franciscain, *Scala del Paradiso victoriosa*, Milan, 1521. — Silvestre Mazolini (Prierias) † 1523, dominicain piémontais, *Scale del santo amore*, Milan, 1519, imité d'Henri Suso. — Ignace Squarcialupi † 1526, bénédictin,

Mons orationis cum tractatu de scala caeli, Florence, 1524. — L'augustin Antoine Meli de Crema † 1528, *Libro di vita contemplativa... intitolato Scala del Paradiso con espositione mistica dell'Historie divine* (Brescia, 1527; Crémone, 1611, 1626).

Dans la *Subida del monte Sion*, Séville, 1535, *Bernardin de Laredo* † 1540 énumère et caractérise les cinq degrés de l'échelle mystique : lecture, prière, méditation, contemplation, enfin la spiritualité qui atteint les incorporels (Fidèle de Ros, *Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 116, 213); DS, t. 2, col. 2014-2015. — *Louis de Blois* † 1556 invite l'âme à s'élever vers Dieu par l'échelle des créatures (*Canon vitae spiritualis*, c. 29, Anvers, 1539; éd. N. Wiseman, *Manuale*, Turin, 1895, p. 118-121). — Alonzo de *Orozco* † 1591, *Monte de contemplación*, Séville, 1544, en quatre étapes avec contemplation à quatre échelons; DS, t. 1, col. 393-394; t. 2, col. 2018-2019. — Saint *Jean de la Croix* † 1591 consacre plusieurs chapitres à l'échelle spirituelle en expliquant ce vers : « Por la escala secreta disfrazada ». L'échelle que gravit l'âme, c'est la contemplation; elle comporte dix degrés dont le dernier est la vision béatifique (*Noche oscura*, c. 17-20, *Obras*, Burgos, 1929, t. 2, p. 477-493). — Pierre *Bellochius* (fin 16e siècle et début 17e), franciscain, *Scala spirituale per ascendere facilmente alla gloria del Paradiso*; cf DTC, t. 12, 1935, col. 1883-1884.

Dès la fin du 15e siècle jusqu'à la fin du 17e, l'*Échelle* de Jean Climaque est éditée et traduite en plusieurs langues; les plus célèbres furent celles, en Espagne, de Louis de Grenade, en France, de René Gaultier et d'Arnaud d'Andilly. — Parmi les auteurs spirituels et les commentateurs scripturaires qui ont traité le plus abondamment le thème de l'échelle et son symbolisme, il convient de retenir les jésuites Benoît Pereyra et Maximilien Sandaeus, qui furent abondamment reproduits, sinon cités. Pour *Pereyra* † 1610 (*Commentarii et disputationes in Genesim*, Rome, 1591, ch. 28, disp. 2-6; Mayence, 1612, p. 809-817), l'échelle symbolise d'abord la providence divine, et ses degrés les événements providentiels. Les anges sont les ministres de la Providence : ils offrent à Dieu, ils rapportent aux hommes; Dieu, au sommet, est le maître de sa providence. Suivent de très abondantes explications allégoriques appliquées au Christ et à l'Église. *Sandaeus* † 1656 (*Theologia symbolica*, Mayence, 1626, lib. 4, comm. 4 : scala Jacob, p. 227-277 : 40 sortes d'échelles) reprend en un autre ordre, moins heureux d'ailleurs, les développements de son confrère portugais, les copie et les complète.

17e siècle. — Sainte Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 indique les trois degrés de l'échelle par lesquels on monte au côté sacré du Sauveur : l'humilité, la justice et l'amour (*Œuvres*, trad. A. Bruniaux, t. 2, Paris, 1873, p. 120-123; *Extases et lettres*, trad. M.-M. Vaussard, Paris, 1945, p. 84-86). — Diego Murillo † 1616, *Instrucción para los principiantes y Escala espiritual*, Saragosse, 1598, 1907; DS, t. 2, col. 2015. — On signale, de Barbaste, *Les sept degrés mystiques du temple de Salomon*, Paris, 1620. — Saint Robert Bellarmin † 1621, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, Rome, 1615. C'est une échelle de quinze degrés, ouvrage « merveilleux », disait François de Sales; nombreuses éditions et traductions; on connaît au moins huit traductions françaises différentes : P. Lamart, *L'escalier spirituel*, Vienne, 1616; R. Chesneau, *Eschelle de l'âme*, Douai, 1616, etc. — Diego de Fuñez † 1622, chartreux, compose en vers *Los diez grados del amor divino*, Huesca, 1635; DS, t. 2, col. 767. — J. P. Berlendi † 1623, *Scala di Giacobbe applicata alle Beatitudini evangeliche*, Bergame, 1601; DS, t. 1, col. 1454; trad. J. Blancone, *L'échelle de Jacob accommodée aux béatitudes évangéliques*, Paris, 1620. — François Arnoulx, chanoine de Riez, publie *L'Échelle de Paradis très utile à un chacun, pour au partir de ce monde escheller les cieux* (Lyon, 1621, 1640, 1670; Rouen, 1661, 1702), par le moyen du Rosaire.

Léonard Lessius † 1623, *Quinquaginta nomina Dei... ad mentem sursum elevandam*, Bruxelles, 1640; trad. Claude Maillard, *Eschele mystique ou contemplations divines*, Bruxelles, 1643. — *L'Échelle de perfection*, appendice des premières traductions françaises, Paris, 1613, du *Breve compendio alla perfezione cristiana* d'Isabelle Bellinzaga † 1624; cf RAM, t. 12, 1931, p. 48-49; t. 13, 1932, p. 34-59, 257-293; DS, t. 1, col. 1940-1942; t. 2, col. 1455-1456; t. 3, col. 519-520. — Gabriel Inchino † vers 1608, chanoine régulier du Latran, a publié à Venise en 1603 des sermons, *Le Vie celesti*, qui furent traduits par le chartreux Antoine Dulcken † 1624 et publiés en 1609 à Cologne sous le titre *Scala coeli seu conciones... de viis coelestibus*. — Louis du Pont † 1624 indique six degrés de l'échelle de l'oraison (*Guía espiritual*, Valladolid, 1609; Madrid, 1942, p. 18-32; trad. J.-B. Couderc, t. 1, Bruges, 1896, p. 17-38). — Thomas de Jésus † 1627, *Compendio de los grados de oración por donde si sube a la perfecta contemplación sacado de las obras de santa Teresa*, Rome, 1610; trad. *Abrégé des degrés de l'oraison par lesquels l'âme monte à la parfaite contemplation*, 1612; cf DTC, t. 15, 1946, col. 778. — Joseph de Jésus-Marie † 1629, *Escala mística*, inédit; et *Subida del alma a Dios y entrada en el Parayso espiritual*, Madrid, 1656, qui traite des degrés d'oraison (cf *Études carmélitaines*, avril 1935, p. 142-143).

Constantin de Barbanson † 1631 énumère les échelons de la montée céleste dans *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623; Paris, 1932, p. 180-197; DS, t. 2, col. 1634-1641. — Le mercédaire espagnol Jorge Serrano de San José met en vente à Séville en 1632 un *Vuelo del espíritu y Escala de perfección*. — Ph. Bebius s j † 1637 publie à Cologne en 1616 pour les congréganistes de la sainte Vierge une *Porta coeli una cum scala Jacob*, qui, très augmentée, deviendra une *Scala virtutum* en 1618, et en 1621 sera complétée d'extraits de Delrio et de Fr. Arias. — François de Rodrasem, capucin, † après 1641, *Échelle spirituelle*, en tchèque, 1636; cf DTC, t. 13, 1937, col. 2758. — L. de B[resche], *Échelle mystique composée de vingt-quatre échelons pour monter au ciel, en forme de méditations et prières pour les vingt-quatre heures du jour*, Paris, 1649. — P. Dagonel † 1650, *L'échelle des saints par laquelle ils sont tous montés au comble de la gloire..*, Paris, 1638; cf DS, t. 3, col. 6. — Jean-François de Reims † 1660, *La vraie perfection..*, Paris, 1635; la première partie traite de la présence de Dieu, la seconde expose les degrés pour arriver à la perfection et à l'union à Dieu. — Gaspard Druzbicki † 1662 présente la quatre-vingt-quinzième manière de méditer la Passion sous l'image de l'échelle (*Jesus passus*, dans *Opera*, t. 1, Ingolstadt, 1732, p. 555-557). — Théophile Raynaud † 1663 a composé des *Scalae a visibili creatura ad Deum ex Patribus fere ac philosophis*, Lyon, 1624, ouvrage particulièrement documenté. — Bernard Hertfelder † 1664, *Scala coeli gradibus piarum meditationum*, Augsbourg, 1662; DS, t. 1, col. 338. — Marie d'Agreda † 1665,

Escala spiritual para subir a la perfección, ms; cf DTC, t. 1, 1903, col. 628. — Le suédois converti, devenu franciscain, Laurent de Saint-Paul, a publié à Rome en 1668 une *Scala pietatis*, où il présente en trois degrés les vertus théologales.

Notons l'ouvrage de Gautier Paullus s j † 1672 : *Scalae et alae spiritus ascendentis in Deum*, Douai, 1663, 9e éd., qui essaie un concordisme curieux entre l'échelle de Jacob et les *Exercices* de saint Ignace, et qui conduit son lecteur jusqu'à l'apex caliginis. — Alphonse de Andrade † 1672, *Itinerario historial... para caminar al cielo, dispueso en treinta y tres grados..*, Madrid, 1648; DS, t. 1, col. 549. — Desmarets de Saint-Sorlin † 1676, *Le cantique des degrés ou les quinze psaumes graduels, contenant les quinze degrés par lesquels l'âme s'élève à Dieu* (Paris, 1637, et dans *Les délices de l'esprit*, Paris, 1659; DS, t. 3, col. 627-629). — Daniel de la Vierge-Marie † 1678, *Scala virtutum quibus tanquam gradibus ad supremum perfectionis gradum conscendit*, Anvers, 1659; DS, t. 3, col. 20. — Michel Geli y Monserrato † 1678, chartreux, *Escala del cielo y puerta del paraiso*, ms; cf DS, t. 2, col. 769. — Maur de l'Enfant-Jésus † 1690, *L'entrée à la divine sagesse*, Bordeaux, 1652 (Soignies, 1921 svv), comprenant cinq traités dont le 2e a pour titre *La montée spirituelle contenant huit degrés*, et le 3e *L'exposition des communications divines dans tous les états et degrés de la vie mystique et spirituelle*. — J.-B. Dadiece † 1696, *Scala a cielo nella orazione di N. S. Gesù Cristo*, Parme, 1682; DS, t. 3 col. 2. — Un théologien hollandais, curé à Utrecht, Jean Lindeborn † 1696, a consacré un ouvrage aux vierges qui restent dans le monde : *Scala Jacob virginibus Deo cum proposito perpetuae continentiae in saeculo famulantibus applicata*, 2e éd., Anvers, 1666.

18e siècle. — J. de Souza y Meneses † 1711, franciscain, *Scala theologica per quam conscendit creatura de non esse ad esse et descendit a Deo in mundum*, Paris, 1680. — Miguel de Echeverz, *Escala del cielo para el pecador mas perdido. Maria Santisima y su cordial devoción* (Murcie, 1726; Saragosse, 1727). — Le dominicain portugais Emmanuel Guilherme † 1730 publia, sous le pseudonyme de Paul Cardoso, une *Escada mystica de Jacob para subir ao Ceo da perfeição* (Lisbonne, 1721), mise sous son nom dans les éditions de 1744 et 1747. — G. Farhat † 1732, extrait (en arabe) de l' « Échelle des vertus », peut-être de saint Jean Climaque, d'après *Al-Manura*, t. 6, p. 461 (G. Graf, *op. cit.*, t. 3, 1949, p. 412). — Yuwasaf ad-Dibsi † 1737, extrait (en arabe), de l'*Échelle* de Climaque (1720), ms Vat. ar. 673 (*ibidem*, p. 434). — J.-B. Scaramelli † 1752 développe douze degrés de contemplation découlant d'actes moins distincts (*Il direttorio mistico*, Venise, 1754, 3e tr.; *Le directoire mystique*, trad. F. Catoire, t. 1, Paris, 1863, p. 330-564; cf A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, p. 650). — M. C. Crostarosa † 1755, *Scala mistica di alcuni gradi di orazione*; DS, t. 2, col. 2627; J. Favre, *M. C. Crostarosa*, Paris-Saint-Étienne, 1931, p. 462-463. — La Sœur de la Nativité † 1798 décrit l'échelle de l'attrition avec ses différents degrés (*Vie et Révélations*, Paris-Lyon, 1849, p. 310 svv), puis l'échelle du salut et de la perfection ou degrés de la contrition, en indiquant ensuite les âmes qui y montent (p. 326 svv). — Antoni Ier (fin 18e siècle), catholicos de Géorgie, *Climax*, analogue à celle de Pétritzi (J. Karst, *op. cit.*, p. 50).

19e siècle. — Joseph Herman, chartreux, † 1821, *Scala caelestis*, ms; DS, t. 2, col. 771. — Abbé Maton, *L'échelle mystérieuse du Paradis ou l'humilité pratique de la sainte Vierge*, Amiens, 1840. — Abel (19e siècle), hiéromoine, *Petite échelle spirituelle pour conduire le chrétien à l'amour de Dieu* (en russe), Moscou, 1848; DS, t. 1, col. 63. — Abbé Lucas, *L'échelle du ciel ou les trois degrés de la vie spirituelle*, 2e éd., Paris, 1851. — Joseph Alvarez † 1853, *Escalero del cielo*, 1883; DS, t. 1, col. 407. — Saint Antoine-Marie Claret † 1870, *La Escala de Jacob*, 1846; DS, t. 2, col. 934. — A. Saudreau † 1946, *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, 1896.

20e siècle. — A. Latorre, *Escala de Paraiso*, 1904; DS, t. 2, col. 939. — Alphonse de la Mère des Douleurs † 1927, *Les dix degrés de l'échelle par lesquels l'âme s'élève graduellement à l'union de ressemblance avec Dieu*, t. 6 de la *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*, Paris, 1913, p. 53-62; DS, t. 1, col. 392. — Arthur Chandler, anglican, *Scala mundi*, 1920; DS, t. 1, col. 665. — J. Arintero † 1928, *Grados de oración*, 1918 (DS, t. 1, col. 857); *Escalas de amor y la verdadera perfección cristiana*, Salamanque, 1926. — V. Loiselet, *La montée des trois degrés d'humilité*, dans *Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, 1930, p. 248-259. — A. Masseron, *Petits exercices pratiques sur l'échelle de la patience*, dans *La patience*, Paris, 1941, p. 109-161. — G. Thibon, *L'échelle de Jacob*, Lyon, 1942 : l'univers est conçu comme une hiérarchie d'existences qui doivent chacune à son degré contribuer à la gloire de Dieu. — Adéodat, *L'échelle de Jacob*, dans *La Balance de Dieu*, Saint-Wandrille, 1944, p. 35-52 : commentaire du Pater sous forme de dialogue entre le Seigneur et l'homme pour apprendre à celui-ci à s'élever vers Dieu. — S. Bulgakov † 1944, *Lietvitsa Iakoblia* (L'échelle de Jacob), Paris, 1929, sur les anges. — G. Bélorgey, *L'échelle de l'humilité*, dans *L'humilité bénédictine*, Paris, 1948, p. 59-75; *Degrés*, p. 81-269.

4. GENRE LITTÉRAIRE

Le thème de l'échelle est constant, voire capital, dans la vie spirituelle et dans l'histoire de la spiritualité; la série de titres et de références que nous venons de relever le souligne à l'évidence, et cette liste est volontairement limitée. L'importante étude d'A. Nygren a vigoureusement mis en relief ce thème, qui, au dire de l'éminent auteur, caractériserait « l'attrait de l'âme vers le monde supérieur », et qui est le chemin du *Phèdre* de Platon comme celui de l'érôs (voir *Érôs et Agapè*, trad. P. Jundt, Paris, t. 1, 1944; t. 2 en 2 vol., 1952, *passim* et les tables, en dépit de positions systématiques que nous ne pouvons partager et qu'il ne nous appartient pas de discuter ici). Cf art. Hiérarchie, Progrès spirituel, Voies.

1° Sources. — 1) On ne peut nier toute parenté entre le thème de l'échelle, tel que nous le trouvons utilisé chez nombre d'auteurs chrétiens de l'époque patristique et médiévale, et les mythes d'ascension des religions anciennes (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 96-101, et *passim; Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, p. 423-427, et *passim*; le titre du 5e livre des *Révélations* de sainte Brigitte est significatif), ou la doctrine platonicienne et néo-platonicienne. Si, toutefois, des philosophes, des apologistes, des prédicateurs ou des mystiques recourent à ce thème pour faire découvrir Dieu par le chemin des créatures, — on songe à saint Augustin et à sa vision d'Ostie (*Confessions* ix, 10, 24 : perambulavimus gradatim..; adhuc ascendebamus..; transcendimus ut attingeremus...), à Richard de Saint-Victor et au prologue de son *De Trinitate* (PL 196, 886-890), à saint Bonaventure dans son *Itinerarium mentis in Deum* (cf É. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, 2e éd., Paris, 1943, ch. 14) —, il serait téméraire de vouloir reconnaître dans ce procédé une pure et simple transposition d'un thème « païen » ou une attitude consciemment ou inconsciemment pélagianisante. Ce serait gauchir les textes et les expériences spirituelles. « Invisibilia... per ea quae facta sunt intellecta » (*Rom.* 1, 20). Voir R. Arnou, art. *Platonisme des Pères*, DTC, t. 12, 1935, col. 2278, 2302, 2304-2318. Il était dans la nature des choses de chercher à représenter toute montée, — physique, intellectuelle, morale ou spirituelle —, par la figuration de degrés, que l'à-propos des esprits pratiques transformait spontanément en échelle.

La philosophie vient, en songe, consoler Boèce dans sa prison; celui-ci nous décrit l'éclatant vêtement de sa visiteuse : « une série de degrés, qui ressemblaient à une échelle, conduisaient des éléments inférieurs aux éléments supérieurs (= de la frange inférieure du vêtement à la frange supérieure; de la « pratique » à la « théorie »). Les sculpteurs copieront Boèce et représenteront naïvement la philosophie avec une échelle (Boèce, *De consolatione philosophiae*, 1, 1, PL 63, 589a; É. Mâle, *L'art religieux au 13e siècle*, Paris, 1902, p. 113-115).

2) La source principale du thème de l'échelle est *biblique*. Nous savons que le thème de l'arbre, — l'arbre du paradis et celui de la croix —, et le thème de l'échelle ont une existence parallèle, quelles qu'en soient les origines; ils se superposent ou se complètent ordinairement (voir à ce sujet l'importante documentation recueillie par E. S. Greenhill, *The Child in the Tree*, cité à la bibliographie). — C'est, de préférence, la vision de l'échelle de Jacob que les auteurs spirituels, d'Origène à nos jours, interprètent. Ils en font, généralement, une double application : l'échelle du patriarche figure aussi bien le chemin de la perfection que la croix rédemptrice. Par souci de commodité et de clarté distinguons-les avec eux.

2° **L'échelle de perfection.** — Il allait de soi de voir dans la vision de Béthel la *montée de l'âme vers Dieu*. Certes, rien n'empêchait d'exprimer par l'image de l'échelle la montée d'Israël vers Yahvé à travers les grandes étapes de son histoire ou l'ascension de la synagogue vers l'Église. Le *Cantique des cantiques* connut cette interprétation : « Israël, fiancée de Dieu, préparation et préfigure de l'Église et de l'âme, s'approche par degrés de son Époux » (O. Rousseau, introduction aux *Homélies sur le Cantique des cantiques* d'Origène, *loco cit.*, p. 31). En fait, c'est l'itinéraire spirituel, le progrès spirituel que les auteurs se plaisent à figurer sous l'image de l'échelle de Jacob. Ils nous précisent le sens chrétien de cette ascension, ses *degrés*, son *sommet*. Quelle que soit la diversité des points de vue, il s'agit toujours d'une *échelle de sainteté*.

Quels sont les *degrés* de cette échelle de sainteté? — Ce sont ordinairement les degrés d'une échelle des vertus, des vertus théologales surtout, d'une échelle de l'amour et d'une échelle de la contemplation.

1) L'échelle des vertus (A. Nygren l'appelle abusivement une « échelle des mérites ») se confond avec la recherche de l'ascèse chrétienne et les moyens propres pour la réaliser.

C'est là le dessein, par exemple, d'Origène (« Efforçons-nous de monter un à un les degrés de la foi et des vertus », *Hom.* 27 *sur les Nombres*, 3, PG 12, 784b, trad. A. Méhat, 1951, p. 520; cette homélie sur les « stations » des hébreux au désert est à lire; cf A. Orbe, *Cristo camino segun Origenes*, dans *Manresa*, t. 27, 1955, p. 99-132), de saint Basile (l'ἄσκησις τῆς εὐσεβείας est semblable à une échelle, à celle que vit Jacob, et qui comporte dix degrés, *Hom. in ps.* 1, 4, PG 29, 217cd-220a), de saint Grégoire de Nazianze (PG 36, 592d), de saint Grégoire de Nysse (PG 44, 876b, 1248d), de saint Jean Chrysostome (PG 59, 454), de saint Augustin (PL 34, 39-40), de saint Benoît, de saint Jean Climaque (PG 88, 1000a, 1132b, 1160d; *Liber ad pastorem*, PG 88, 1205c), de Smaragde (*In regulam S. Benedicti*, PL 102, 807-808, 829b) et de leurs commentateurs, de Denys le chartreux à dom Godefroy Bélorgey.

Saint Benoît fait de cette échelle des vertus une *échelle d'humilité*; elle englobe toute la vie ascétique, « les degrés ascendants de nos œuvres », dit-il (*Règle*, ch. 7), nous permettent d'acquérir « l'humilité de la vie présente ». Eckbert de Schönau, en fidèle disciple, reprendra, en l'appliquant à la Vierge, le même thème d'une échelle d'humilité à douze degrés (*Sermo* 2 *de Beata Maria Virgine*). L'humilité même du Christ en son Incarnation et en sa Passion est le point de départ et la raison d'être de l'échelle augustinienne (PL 37, 1597, 1606, 1617, 1670-1672; PL 38, 671, etc), bernardine (PL 183, 304ab, etc), bonaventurienne (Confregit Christus diabolum per humilitatem, de qua fecit nobis scalam ad ascendendum, *Sermo* 4 *in Ascensione*, *Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 320; il écrit aussi « l'échelle c'est l'obéissance », *In Sapientiam* 10, 10, t. 6, 1893, p. 174), etc.

Guigue II forme son *échelle des « cloîtrés »* ou « du Paradis » avec les quatre exercices essentiels de la vie monastique, que tout le moyen âge reprendra et appliquera au progrès spirituel des moines. Une échelle progressive de méditation, une autre de préparation à la communion et d'action de grâces, une enfin de la Passion deviendront des éléments importants des méthodes de la Devotio moderna. — Saint Laurent Justinien parle tour à tour d'une scala *humilitatis* (*De casto connubio* 20, *Opera*, Lyon, 1628, p. 195) et de la *scala perfectionis* (7, p. 152); pour parvenir à la plus sublime perfection, la meilleure échelle est la charité fraternelle (*Fasciculus amoris* 2, p. 220-221), Cependant, le saint n'hésitera pas à comparer la *sacra pagina* à l'échelle de Jacob; par l'Écriture, en effet, comme par degrés, nous progressons dans la connaissance de Dieu (*De casto connubio* 4, p. 145; Isidore de Péluse l'avait dit équivalemment dans une de ses lettres, livre 1, n. 369, PG 78, 392b).

L'échelle des vertus du chrétien n'est, au vrai, que l'échelle des vertus du Christ, que le fidèle s'emploie à faire siennes : l'humilité de la nativité, la pauvreté de la crèche, le dévouement de la vie apostolique, l'obéissance de la passion.

2) **L'échelle d'amour spirituel,** pour reprendre une expression de Ruysbroeck, est un thème bien connu chez nos auteurs. « Toute vie sainte est une échelle d'amour, dit le chanoine de Groenendael, par laquelle nous montons au royaume de Dieu ». Peu importe, d'ailleurs, que nous y comptions quinze degrés avec Honorius d'Autun, sept avec Ruysbroeck, neuf avec Harphius ou dix avec saint Jean de la Croix. Il n'est question que d'atteindre par là au Royaume, avec la grâce de Dieu.

Jean Trithème dresse une échelle de perfection à neuf degrés, qui conduit de la crainte servile du péché mortel à l'amour pur et désintéressé (*sermo* 7; cette description devient une *Scala graduum perfectionis* dans l'édition des *Opera* de Trithème par G. Dupuyherbault, Anvers, 1549, f. 79-80). Les trois états, à plusieurs degrés chacun, qui entraînent l'âme, par l'anéantissement, jusqu'à la perfection de la contemplation amoureuse, sont nettement présentés par Isabelle Bellinzaga « come una scala » (*Breve compendio di perfezione cristiana*, éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952, p. 54).

3) L'échelle de Jacob figure en effet l'**échelle des contemplatifs**, nous dit saint Bonaventure (*In Lucam* 24, 3, *Opera*, t. 7, Quaracchi, 1895, p. 588). Déjà Honorius d'Autun affirmait que « par tous ces degrés dûment gravis, le Dieu-Amour introduisait in cellaria aeternae dulcedinis » (PL 172, 872c et 1242b); sur la pensée de Jean de Fécamp † 1078, voir sa lettre *Tuae quidem*, dans J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 204). Dès le début du 4e siècle, Méthode

d'Olympe expliquait que la croix était « la voie par laquelle Dieu descendait vers l'homme »; qu'elle était le point de départ nécessaire de l'ascension ad verum diem, l'échelle de ceux qui se hâtaient d'aller jouir de la lumière de ce jour (*Hom.* 1 *de cruce*, PG 18, 400c). Thomas de Froidmont (fin du 12e siècle) pour qui l'échelle de Jacob figure l'Église, nous y représente trois groupes d'hommes; les séculiers, les actifs et les contemplatifs; ceux-ci l'intéressent davantage : il les voit, comme les anges, monter vers Dieu par la contemplation et descendre per compassionem ad proximum (pseudo-Bernard, *De modo bene vivendi* 53, PL 184, 1276bc).

Pour Raymond Jordan, l'échelle, qu'est la Vierge, a pour pied la pauvreté radicale ou le mépris du monde et pour sommet la plus haute contemplation (*De vita et laudibus gloriosae Virginis Mariae*, pars 14, cont. 35). C'est surtout saint Jean de la Croix qui a traité dans son *Cantique* du thème de l'échelle, ou plutôt de l'*escalier* (liv. 2, 2e str.), en l'appliquant à la *contemplation*. Cet escalier secret signifie pour lui « l'obscure contemplation par où l'âme monte à l'union d'amour » (ch. 17, trad. H. Hoornaert, p. 156). « Cet escalier de contemplation, explique encore le saint, dérive, en effet, de Dieu et est figuré par l'échelle que Jacob vit en songe » (p. 164). Cette contemplation « illumine l'âme et l'embrase en même temps pour l'élever de degré en degré jusqu'à Dieu son Créateur » (p. 164).

3° **Christus, scala nostra.** — Le *sommet* de l'échelle spirituelle varie avec les auteurs, du moins en apparence : ce sera la suprême humilité avec saint Benoît, le suprême amour avec Ruysbroeck et Harphius, la contemplation parfaite chez Richard de Saint-Victor et saint Jean de la Croix. C'est aussi la béatitude chez saint Grégoire de Nysse (PG 44, 1249a), la sainte Jérusalem chez saint Augustin (PL 37, 1619) et saint Bonaventure (*Itinerarium* 4, 4; également le trône de Salomon, 7), l'Agapè chez saint Basile ou Jean Climaque. En définitive, le sommet de toute échelle de sainteté c'est Dieu ou le Christ. L'un ou l'autre nous est ordinairement représenté au haut de l'échelle. Il y faut insister, car, pour nos auteurs, la béatitude c'est Dieu, Noé représente le Christ, la sainte Jérusalem a pour fondement le Christ, et c'est lui encore qui est assis sur le trône de Salomon.

L'échelle est un intermédiaire, un moyen, une médiation. La Vierge a été le moyen privilégié choisi par la Trinité pour l'Incarnation; le Christ-Homme est à son tour, en son humanité, comme un moyen qui nous conduit à Dieu. L'un et l'autre nous sont, en quelque sorte, des échelles du ciel.

1) Maria scala ascensionis. — Les Pères et les auteurs médiévaux font souvent l'application de l'échelle de Jacob à la Vierge Marie (S. Jean Damascène; S. Théodore Studite : *In Dormitionem*, PG 99, 725b; S. Albert le Grand, etc). C'est en elle et par elle que le Sauveur est descendu chez les hommes (le Verbe a trouvé en elle comme trois sommets, ceux de chasteté, de charité et d'humilité, qui lui furent comme des degrés pour descendre en terre, Godefroid d'Admont, *Sermo* 3 *in Nativitatem Beatae Mariae*, PL 174, 1011ac; cf S. Bernard, PL 183, 442d, 444ab). Sa conformité aux volontés du Père était telle qu'elle aurait servi d'échelle à son Fils pour monter sur la croix, s'il eût été nécessaire (Ste Catherine de Sienne, *Lettres*, trad. E. Cartier, 196e et 371e, t. 3, Paris, 1858, p. 10 et 702). C'est par elle que les hommes retourneront au Père. La médiation de Marie s'exprime au mieux par ce symbole. Aussi est-elle appelée tour à tour la *scala peccatorum* (S. Bernard : Haec peccatorum scala, haec mea maxima fiducia est, haec tota ratio spei meae, *Sermo de aquaeductu*, PL 183, 441d; tout ce sermon précise les thèmes de l'aqueduc et de l'échelle; cf S. Bonaventure, *In Lucam* 1,70; *Opera*, t. 7, p. 27; Thomas a Kempis, *Soliloquium animae* 24, éd. M. J. Pohl, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 325); la *scala paradisi* (S. Laurent Justinien, *Sermo in Annuntiatione*, *Opera*, Lyon, 1628, p. 409), la *scala coelestis* ou *scala coeli*.

Pseudo-Augustin : Facta est Maria scala coelestis, quia per ipsam Deus descendit ad terras ut per ipsam homines ascendere mereantur ad coelos (*Sermo* 18 *de tempore*, PL 39, 1991, et pseudo-Fulgence, *Sermo de laudibus Mariae*, PL 65, 899b). Hodie nata est... scala coelestis per quam supernus Rex humiliatus ad ima descendit, et homo qui prostratus jacebat ad superna exaltatus ascendit, S. Pierre Damien, *Sermo* 3 *De Nativitate Beatae Mariae*, PL 144, 753c; Raymond Jordan, *De vita et laudibus..*, *loco cit.* : Sic, te mediante, Dei Filius benedictus descendit ad nos illectus humilitate tua... Per te... nos misericorditer ascendimus in coelum; S. André de Crète, *Sermo* 2 *in Nativitatem*, PG 97, 821d; S. Anastase d'Antioche, *Sermo* 2 *in Annuntiatione*, PG 89, 1389b. Les Pères, qui voient volontiers dans l'échelle de Jacob l'image de la généalogie du Christ, expliquent que les degrés représentent es membres de l'ascendance ou de la descendance de Jésus, d'Abraham à Marie et de Marie à Abraham.

Saint Jean Damascène l'appelle *spiritualis scala* (Tu quoque, mediatricis munus obiens effectaque Dei ad nos descendentis scala, *Hom.* 1 *De Dormitione Virginis*, PG 96, 713a; cf *Hom.* 3, 753d; 1 *In Nativitatem Beatae Mariae* 3, 665b). Pour saint Albert le Grand elle est la *scala ascensionis* de culpa ad gratiam, de mundo ad coelum; le Christ ex ea carnem sumendo, nos per eam ad se trahendo; l'extrême humilité de la Vierge est de la terre, mais elle « atteint » jusqu'à la Trinité (*Biblia mariana. Genèse* 24). D'anciennes litanies invoquent à bon droit la Mère de Dieu sous le titre de *scala Jacob*.

2) **Christus, scala nostra.** — La croix est le seul chemin par lequel se rejoignent la terre et le ciel, le charnel et le spirituel, l'homme et Dieu; elle est par excellence médiatrice de salut, « l'arbre aux dimensions célestes », l'unique *scala*. Les auteurs spirituels ne se lassent pas de contempler le Christ en croix médiateur et de lui appliquer ces comparaisons.

« Cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux, se fixant, plante éternelle, au milieu du ciel et de la terre... C'est l'échelle de Jacob et le chemin des anges, au sommet duquel le Seigneur est vraiment appuyé... Touchant par son faîte le sommet des cieux, affermissant la terre par ses pieds... » (Pseudo-Hippolyte, *Sur la sainte Pâque*, n. 51, coll. Sources chrétiennes, trad. P. Nautin, Paris, 1950, p. 176-178; cf p. 96-97).

Jacques de Saroug reste, nous l'avons vu, dans la même ligne de pensée. Le pseudo-Alcuin reprendra et développera les mêmes images à propos du « grand mystère que comporte la croix », «...ut superior pars coelos petat, inferior terras inhaereat fixa » (*De divinis officiis*, PL 101, 1208b). C'est par cette échelle, enseignera Alain de Lille (*Sermo* 2 *De sancta cruce*, PL 210, 224a), que l'homme « redit de exsilio ad patriam, de morte ad vitam, de terra ad coelum, de deserto ad paradisum ». Cf Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiae. De inventione S. Crucis*, PL 172, 946c.

Seul le Christ nous attire, nous entraîne et nous fait entrer en sa béatitude. C'est ce que l'Église répétait

dans ses hymnes médiévales : « Haec est *scala peccatorum*, Per quam Christus, rex coelorum, Ad se traxit omnia » (voir diverses hymnes rapportées dans Cl. Blume et H. M. Bannister, *Thesauri hymnologici prosarium*, t. 2, vol. 1, Leipzig, 1915, n. 120-132, p. 188-204).

a) Le Christ nous *aide à monter*. C'est lui qui nous conduit (Grégoire de Nysse, PG 44, 876b), par la grâce qu'il nous acquit sur la croix (« Les montées sont disposées dans ton cœur par Dieu par le moyen de sa grâce », S. Augustin, *Enarrationes in ps.* 83, PL 37, 1064); c'est sa sagesse, ou la Sagesse personnifiée qui nous accompagne.

« Dès le commencement de l'ascension jusqu'à l'achèvement, la sagesse s'emploie avec force. Elle soutient le courage de celui qui monte vers elle..; elle dispose tout suavement.., jusqu'à ce qu'elle ramène l'âme à son principe et la cache dans le secret de la face de Dieu » (Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, 408ab). Ou encore : « Vous reconnaissez votre aveugle qui court vers vous et vous lui donnez la main pour qu'en courant il ne trébuche pas » (*De contemplando Deo*, éd. M.-M. Davy, Paris, 1953, p. 35).

Saint Bernard avait déjà parlé très nettement de la montée sans déchoir : « Jacob vit des anges monter et descendre sur l'échelle. En vit-il un qui fût arrêté ou assis? On ne peut pas rester immobile in pendulo fragilis scalae... Ou tu montes, ou tu descends, nécessairement; vouloir t'arrêter, c'est tomber » (*Ep.* 91, PL 182, 224c).

Et les théologiens répètent : le Seigneur veille au début de la montée, il veille au faîte, il veille aussi pour que nous ne nous attardions pas en chemin.

« Supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem » (S. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* 1, 1). Rapprocher de ce texte le 9e sermon de l'Ascension : « Christus ascendit ante eos ad dirigendum, ad animandum, ad adjuvandum et ad hospitium praeparare » (*Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 326-327). Voir É. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 14, 1921, surtout p. 41-58.

Gérard de Zutphen † 1398 termine le premier chapitre de son *De spiritualibus ascensionibus* par cette objurgation : « Sed adhuc pede vel ascensu scalae positus in te deficiens et altitudinem ejus prospiciens, debes sursum manus extendere ad Dominum, qui est innixus supremae parti scalae, et clamare : Trahe me post te, et ita beatus eris et sempiterna beatitudine perfrueris » (Bruges, 1941).

b) Le Christ nous a appris qu'il était notre « route »; il est aussi notre scala, *notre « échelle »*. Saint Augustin pose la question : « Quelle est donc cette montagne que nous escaladons? — Le Seigneur Jésus-Christ. Pour toi, il s'est fait, en souffrant, vallée des pleurs, et il est demeuré en même temps la montagne de l'ascension... *In quo* ascendendum? dans le Verbe incarné et souffrant » (PL 37, 1597, 1606). Comment se réalise cette ascension avec le Christ? Il suffit que nous soyons « unis à son corps »; « la tête est descendue, elle remonte avec le corps » (1630).

Saint Bernard explique magnifiquement que le Christ en descendant pour nous sauver nous montre et devient la *via ascensionis* (*In Ascensionem* 4, PL 183, 312a; Ipse via per quam ascendamus, 683b, et tout le sermon De Christi itemque nostro descensu et ascensu, 683-685). La vie terrestre du Christ et surtout le chemin de sa Passion constituent une véritable échelle spirituelle; c'est par cette échelle seule que nous parviendrons au terme (S. Bernard, PL 183, 683d; S. Bonaventure : Ad quem [Deum] nemo intrat recte nisi per Crucifixum, *Itinerarium mentis in Deum*, prologue, n. 3; Alain de Lille, PL 210, 224a-225c). Saint Bernard affirme : Christus Dominus *mons* est (PL 183, 629d, 630cd, etc); saint Bonaventure répond : Christus *scala* nostra, scala et *vehiculum* (*Itinerarium* 5 et 7, haec scala [Jacob] Christus est, *In Lucam* 24, 3, *Opera*, t. 7, p. 588; cf S. Augustin, *Contra Faustum* 12, 26, PL 42, 268 : Ipsum et scalas intelligimus, quia ipse dixit *Ego sum via*). « Scala proprio nomine crux vocatur », a dit, on l'a vu, Zénon de Vérone (PL 11, 433b). Les *Carmina* d'Isaac d'Antioche ou d'Édesse (5e siècle?) chantent déjà que par l'échelle de la croix nous montons au Père (Crux Tua est scala.., per illam ascendam ad Patrem tuum et laudabo Te ob redemptionem tuam, 8e chant, ligne 130 svv, éd. G. Bickell, Giessen, 1873, p. 91; cf ligne 2081 svv, p. 173).

Dans un style difficile et une pensée chaotante, Origène avait déjà exprimé les mêmes idées. « Puisqu'il n'est pas possible d'être dans le Père ou auprès du Père, si, après avoir pris son départ, on ne monte peu à peu, en partant d'en bas, jusqu'à la divinité du Fils, — qui peut nous conduire comme par la main jusqu'à la béatitude du Père —, le Seigneur a dans l'Écriture le nom de Porte » (*In Joannem* 1, 29, PG 14, 73d-76a). « Comme dans le temple, il y avait des degrés par lesquels on accédait au saint des saints, ainsi tous nos degrés d'accès sont-ils le Fils unique de Dieu » (19, 1, 536c; cf F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951, p. 23-24).

Sur l'interprétation échelle-croix voir encore ou se rappeler : S. Aphraate (mysterium est crucis Salvatoris nostri, quae ad modum scalae erecta fuit, *loco cit.*, p. 145 et 148); Jacques de Saroug; S. Césaire d'Arles; S. Léon le Grand (viam aperit ad coelum, et per crucis supplicium gradus vobis ascensionis parat ad regnum, *Sermo* 51, 7, PL 54, 313a), etc.

Nous n'arrivons, en effet, à dépasser le monde sensible et nous-mêmes qu'en ayant, pour effectuer ce passage, le Christ comme voie et comme porte. Nous parvenons à Dieu parce que, tout d'abord, le Verbe devenu Homme s'est fait « scala reparans priorem scalam »; les moyens qu'Adam possédait de parvenir à Dieu ont été anéantis, mais le Seigneur est venu les restaurer (*Itinerarium*, 4). Le Christ ensuite nous imprègne de sa grâce, de sa vie, de lui-même (« Si quaeris quomodo haec fiant, interroga gratiam.., sponsum.., Deum », *ibidem*, 7). Le Christ enfin nous incorpore à lui et nous entraîne dans l'ascension vers le Père. Cf Bérulle, *De l'état et des grandeurs de Jésus*, tr. 9, § 2 : « l'échelle qui fut montrée à Jacob comme la figure et le modèle de cette convention et communication de Dieu avec l'homme » (éd. Migne, Paris, 1856, col. 322).

Luther commente à son tour le thème de l'échelle de Jacob. Ipse, dit-il du Christ, descendit et paravit scalam... Il vient vers toi et a établi une échelle, un chemin et un pont vers toi... Ce n'est pas nous qui montons tout d'abord... Toute ascension vers la connaissance de Dieu est périlleuse, qui ne se fait pas par l'humilité du Christ; c'est là l'échelle de Jacob, qu'il nous faut monter. Il n'y a pas d'autre voie vers le Père que par le Fils, et le Fils crucifié » (*Werke*, t. 16, Weimar, 1899, p. 114, 144-145; t. 4, 1886, p. 647; citations de A. Nygren, t. 2, 2e p., p. 279-280). Nous avouons ne pas voir dans les textes rapportés par Nygren les éléments d'une « révolution copernicienne » (p. 252). A supposer que Luther renonce à employer le terme traditionnel dans sa « lutte contre les échelles célestes », il n'en reste pas moins qu'il rejoint la doctrine du « Christ voie et échelle », que nous avons évoquée chez saint Augustin, saint Bernard, saint Bonaventure et tant d'autres.

4° Jacob voyait sur son échelle les anges **monter et descendre.** Les auteurs spirituels n'ont pas négligé cet aspect, s'ils l'ont interprété à leur manière. Le mouvement de montée et de descente a été appliqué à l'Incarnation du Sauveur et à son Ascension.

L'échelle des vertus, celles d'amour et de contemplation comportent, elles aussi, des montées et des retours. Les degrés en sont même, écrira Guigue II, concatenati (*Scala claustralium* 11, PL 184, 481d); et l'ascension degré par degré peut être onéreuse (S. Jérôme, *Ep.* 118, 7, PL 22, 966). L'âme sur terre, nous le savons, ne peut demeurer longtemps dans la vue de son Seigneur ni jouir longtemps de son étreinte; la vision et les embrassements sont réservés pour l'au-delà. Force est bien de revenir en arrière, mais, conseillera le sage Guigue, leviter et ordinate (PL 184, 483b). N'est-ce pas aussi le rythme des jeux de Dieu avec l'âme? Il l'élève et l'humilie, il la console et semble la tenir à distance.

La littérature spirituelle ne s'en est pas tenue à cette application mystique; elle a constamment donné de l'ascensus-descensus une explication apostolique. Aux exercices de la vie contemplative, résume Denys le chartreux, correspondent les exercices de la vie active et apostolique; car il est clair que l'apôtre ne peut offrir que ce qu'il reçoit du Seigneur (préface à l'*In Scalam Paradisi* de saint Jean Climaque). Saint Jérôme, au dire de saint Laurent Justinien, s'était construit une *scala spiritualis*, par laquelle ascensus frequentabat et descensus, soit pour contempler les choses célestes, soit pour s'occuper du prochain (*Opera*, Lyon, 1628, p. 444).

Si l'on monte pour rejoindre Dieu, c'est, comme le Christ, pour en redescendre se consacrer au salut du monde; c'est, comme la Vierge Marie, pour revenir et demeurer peccatoribus vicina (S. Albert le Grand, *Biblia mariana*, *loco cit.*), et se montrer secourable aux malheureux (Raymond Jordan, *loco cit.*); c'est, comme les anges, pour se hâter d'aider le Verbe incarné (S. Ambroise, *De Jacob et vita beata* 2, 4, PL 14, 621a), ou pour annoncer aux hommes les arcana Dei (S. Bonaventure, *Sermo* 1 *de sanctis angelis*, *Opera*, t. 9, p. 609-618; *In Joannem* 1, 51, t. 6, 1893, p. 266), ou imprimer dans les cœurs la docilité et en faire jaillir les œuvres surnaturelles, ut corpus Christi in fidelibus membris ejus quam citissime perficiatur (Ste Hildegarde, *Scivias*, lib. 3, vis. 8, PL 197, 662d), ou emporter les âmes des défunts (Godefroid d'Admont, *Sermo* 3 *in Nativitatem B. Mariae*, PL 174, 1011d). Saint Augustin expliquait déjà qu'à l'imitation du Christ descendant chez les hommes, les saints descendaient à leur tour nourrir de lait spirituel les enfants que nous sommes (*En. in ps.* 119, PL 37, 1598-1599; cf *in ps.* 44, PL 36, 507). La tradition a vu souvent dans les anges de l'échelle de Jacob « les bons prédicateurs qui prêchent le Christ » : ipsius ascendunt imitatione, descendunt praedicatione (S. Augustin, *In Joannem* 7, 23, PL 35, 1450; cf Alain de Lille, PL 210, 224b).

L'échelle spirituelle risque peut-être de nous apparaître comme une sorte de « moyen court » trop humain, de technique méthodique de progrès spirituel, bien que, récemment encore, A. Stolz † 1942 présentait son ch. 7 sur l'oraison et ses degrés sous le titre médiéval de *L'échelle du paradis* (*Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936; trad. franç., Chevetogne, 1939). Les auteurs que nous avons cités exposent au contraire les richesses profondément surnaturelles de ce thème, et nous rassurent : « Dieu seul connaît, affirme saint Jean de la Croix, cette échelle secrète de l'amour divin; seul il mesure nos progrès et pèse nos mérites » (*loco cit.*, p. 165).

Mais le Seigneur demeure le maître de nos ascensions spirituelles. Saint Augustin constatait déjà : non pennis aut pedibus sed affectibus venimus ad Deum (PL 39, 1512), et Guillaume de Saint-Thierry nous parlait des « raccourcis » de la sagesse divine (*De contemplando Deo*, PL 184, 369a). Par contre, le bienheureux Jourdain de Saxe rappelait en 1224 à Diane d'Andalo et à ses compagnes que le progrès spirituel et l'ascension de l'échelle de la perfection se réalisent non volando, sed pedetentim (lettre 27). Les uns et les autres ont raison, l'expérience nous l'enseigne. L'Esprit guide la montée de l'âme et reste le maître de l'allure.

D'autres thèmes spirituels, — qui ne suppriment d'ailleurs nullement celui, traditionnel, de l'échelle —, pourraient apaiser, d'aventure, toute inquiétude, par exemple ceux des ailes et de la flèche, qu'emploie l'amour pour unir en un clin d'œil l'âme à Dieu. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui n'ignorait pas les chapitres de la *Nuit obscure* que nous avons rappelés, s'est expliquée avec humour et profondeur en présentant à sa manière le thème de l'escalier et de l'ascenseur.

Nous sommes dans un siècle d'inventions : maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches d'un escalier; chez les riches, un ascenseur le remplace avantageusement. Moi je voudrais aussi trouver un *ascenseur* pour m'élever jusqu'à Jésus; car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection. Alors j'ai recherché dans les Livres saints l'indication de l'ascenseur, objet de mon désir; et j'ai lu ces mots, sortis de la bouche de la Sagesse éternelle : « Si quelqu'un est *tout petit* qu'il vienne à moi » (*Prov.* 9, 4)... « Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein, et je vous balancerai sur mes genoux » (*Isaïe* 66, 13)... L'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au ciel, *ce sont vos bras, ô Jésus!* Pour cela, je n'ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus (*Histoire d'une âme*, ch. 9, et éd. phototypique).

Le thème de l'échelle attire l'attention. On peut signaler jusqu'ici O. Zöckler, *Die Tugendlehre des Christentums*, Gütersloh, 1904, p. 191-195. — H. Leclercq, art. *Échelle du ciel*, DACL, t. 4, 1921, col. 1717-1719. — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Upsala, 1940, surtout le § 4, p. 31-57. — Grippus, *Pour la fiche Scala caeli*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 3, 1947, p. 367-368. — E. S. Greenhill, *The Child in the Tree. A Study of the Cosmological Tree in Christian Tradition*, dans *Traditio*, t. 10, 1954, p. 323-371. — M. Bernards, *Speculum Virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Gratz, 1955, coll. Forschungen zur Volkskunde 36-38, surtout p. 106-107.

Émile Bertaud et André Rayez.

ECK (Eccius, Eckius, Maier; Jean), théologien catholique, 1486-1543. — 1. *Jeunesse.* — 2. *Polémique anti-luthérienne.* — 3. *Écrits spirituels et dernières controverses.* — 4. *Jugement.*

1. **Jeunesse.** — Jean Eck, de son vrai nom Jean Maier, naquit à Egg-sur-la-Gunz (d'où *Eccius* et *Eckius*; Bavière, canton de Memmingen), le 13 novembre 1486, dans une famille de paysans, qui était depuis des générations dans la dépendance du monastère d'Ottobeuren. A neuf ans, son oncle Martin Maier, curé de Rottenbourg-sur-le-Neckar, l'initie aux premiers éléments du savoir et de la Bible. En avril 1498, Martin l'envoie à l'université d'Heidelberg étudier les arts libéraux et la philosophie. En février 1499, Eck arrive

à l'université de Tubingue, où il conquiert le grade de bachelier et de maître ès arts. Il y commence l'étude de la théologie, qu'il poursuivra à Cologne à partir d'octobre 1501. En juin 1502, il passe à l'université de Fribourg-en-Brisgau, où il obtient ses grades : biblicus (1505), sententiarius (1506), licentiatus (1509), doctor (1510). Il débute dans la carrière professorale à Fribourg et, avec les *Logices exercitamenta* (Strasbourg, 1507; retravaillés et réédités en 1517 : *Elementarius dialectice*), dans celle d'écrivain. Il y rencontre Jean Geiler de Kaysersberg. Il est ordonné prêtre en 1508 dans cette ville de Strasbourg qu'illustra Geiler. En 1510, il sollicite et obtient une chaire de théologie à Ingolstadt. Il tirait alors son principal revenu d'un canonicat de la cathédrale d'Eichstätt. Il remplace l'évêque d'Eichstätt, chancelier en titre, comme prochancelier, auprès de l'université. En raison de son intense activité, de son ouverture aux problèmes du temps, il devient bientôt une personnalité dont la renommée dépasse largement les cercles universitaires.

Dans son *Chrysopassus praedestinationis* (Augsbourg, 1514), il aborde audacieusement le problème des rapports de la grâce et de la prédestination, qu'il cherche à éclairer à la lumière de saint Augustin, qu'il tient en haute estime.

Poussé par le grand banquier augsbourgeois Fugger, il s'attaque au même moment au problème, débattu depuis longtemps, du prêt à intérêt. Il admet un intérêt de 5 %, et il défend son point de vue le 12 juillet 1515, dans une dispute publique tenue à Bologne contre le dominicain Eustache Piatesi et le dialecticien espagnol Jean Hidalgo. Son succès, il est vrai, n'est pas sans mélange. En 1516, il propose un nouveau débat devant l'université de Vienne, qui l'autorise (18 et 19 août) à soutenir une dispute *de productionibus ac constitutionibus personarum in divinis* (voir le rapport de Eck sur son voyage et sa *Disputatio Viennae Pannoniae habita*, Augsbourg, 1517; éd. Th. Virnich, CC 6, 1923).

A partir de 1515, Eck compose, sur l'ordre des ducs de Bavière, et pour la faculté des arts d'Ingolstadt, qui avait considérablement souffert des discussions entre réalistes et nominalistes, des commentaires des œuvres maîtresses d'Aristote et de la *Logique* de Pierre d'Espagne (le futur Jean XXI). Dès 1516 paraît à Augsbourg l'*In summulas Petri Hispani... explanatio* et entre 1517 et 1520 une traduction accompagnée de commentaires de diverses œuvres du Stagirite.

2. **Polémique anti-luthérienne.** — La tâche qui allait orienter la vie de Eck, la contre-réforme, se précisait. Au printemps de 1517, le conseiller du gouvernement de Nuremberg, Christophe Scheurl, avait établi un lien littéraire entre ses anciens collègues de Wittenberg (Luther, Spalatin, Carlstadt) et Eck, qui sembla se muer en amitié entre ce dernier et Luther. Par Scheurl, Eck a communication, au début de 1518, des thèses de Luther sur les indulgences; il manifeste le désir d'en discuter avec Luther. Une « dispute », en effet, suivit bientôt. Sur le désir de l'évêque d'Eichstätt, Gabriel d'Eyb, Eck remet à celui-ci, en février, une consultation privée sur les thèses de Luther, parmi lesquelles il en comptait dix-huit inconciliables avec la pensée catholique, et il les accompagnait d' « annotationes ». Par le prieur des augustins de Nuremberg, Wenceslas Linck, Luther reçut copie de cette consultation; fortement courroucé, il stigmatisa dans ses *Asterisci* (1518) les annotations, que, sur un propos de Eck, il appela *Obelisci** (les *Obelisci* furent publiées pour la première fois dans l'édition des œuvres latines de Luther en 1545). Carlstadt, qui voyait aussi dans les *Annotationes* une attaque contre la faculté de théologie de Wittenberg, fit paraître quatre cent cinq thèses contre Eck (*Apologeticae conclusiones*, 1518), auxquelles celui-ci répondit par la *Defensio contra amarulentas D. Andreae Bodenstein Carolstatini invectiones* (Augsbourg, 1518; éd. J. Greving, CC 1, Münster, 1919).

Après une explication orale avec Luther à Augsbourg en octobre 1518, Eck se décide à une dispute à Leipzig. Luther, qui se sent personnellement provoqué, s'engage à fond dans la discussion, qui se tient du 27 juin au 15 juillet 1519; Eck force Luther à déclarer que les conciles œcuméniques sont sujets à l'erreur et que seule la sainte Écriture en est exempte. Cette affirmation démasque Luther comme hérétique : Luther ne dément point cette conclusion et se sépara finalement de l'Église et du pape. Plus que jamais Eck découvrait dans le combat anti-luthérien l'œuvre de sa vie.

*L'*obélisque* ou *obèle* était un signe en forme de pique qui servait à indiquer, sur les anciens manuscrits, les passages d'une authenticité douteuse; l'*astérisque* signalait un vers déplacé.

Appelé par le pape, Eck fait à la curie pontificale, en janvier 1520, un rapport sur la situation de l'Allemagne. Il présente dans une traduction latine les écrits allemands de Luther et le manuscrit de son propre ouvrage *De primatu Petri adversus Ludderum* (Ingolstadt, 1520). Il participe aux délibérations préparatoires à la bulle de bannissement, *Exsurge Domine*, promulguée le 15 juin 1520. Il est même chargé, aux côtés de Jérôme Aleander, de publier et de faire exécuter la sentence. A cette mission les partisans de Luther opposent une résistance des plus vives, tandis que la plupart des évêques manifestent une indifférence difficilement compréhensible. C'est un échec : Luther brûle la bulle le 10 décembre 1520 à Wittenberg et, avec elle, les écrits de Eck.

Au cours de deux autres voyages à Rome (1521 et 1523), Eck s'efforce d'obtenir de la curie l'extension des droits ecclésiastiques des ducs de Bavière pour leur permettre de promouvoir les réformes nécessaires. Il détaille l'urgence de la réforme intérieure de l'Église. Il propose, pour endiguer le mouvement luthérien, de détruire les écrits attaquant l'Église, d'instaurer l'Inquisition, de prendre des mesures très sévères contre les clercs suspects de nouveautés, enfin de supprimer l'université de Wittenberg; d'autres projets veulent remédier aux abus de la vie de l'Église et de l'état ecclésiastique. Le 18 février 1521, il rappelle à l'empereur, dans son *Epistola... de Luderi causa*, que, protecteur de l'Église, il doit réprimer « armata manu » les hérésies.

A la diète de Nuremberg, en 1524, Eck est témoin de l'attitude des États, qui restent sourds aux exhortations pressantes du légat pontifical, Lorenzo Campeggi, et refusent de s'opposer sérieusement aux nouveautés, conformément à l'édit de Worms de 1521. Plus consolantes semblent être les « Journées de Ratisbonne », en juin et juillet 1524 : les seigneurs bavarois et autrichiens ainsi qu'une douzaine d'évêques d'Allemagne du sud s'unissent, en sa présence, pour promouvoir une défense commune et réaliser une réforme de l'état ecclésiastique.

A la même époque Eck travaille à une œuvre importante, destinée à faire échec au « Recueil des principes de la dogmatique luthérienne » de Mélanchton (*Loci communes rerum theologicarum*, 1521). L'ouvrage de Eck devint le manuel de la polémique catholique sous le nom d'*Enchiridion locorum communium adversus Lutteranos* (Landshut, 1525, réédité ou traduit plus de 90 fois au 16e siècle). Il est dédié à Henri VIII, auquel Eck le remet personnellement au cours d'un voyage en

Angleterre (été 1525). Ce séjour lui offre l'occasion de nouer des liens d'amitié avec des personnalités du catholicisme anglais (Thomas More, John Fisher).

C'est alors qu'une nouvelle grande tâche sollicite Eck. En Suisse le parti de Zwingle se développait rapidement. Les cantons catholiques espéraient qu'une dispute publique serait le meilleur moyen de contrecarrer ce courant et de fortifier la position de l'Église. Sur le désir des ducs de Bavière, Eck se déclare prêt à y collaborer. La dispute a lieu du 21 mai au 8 juin 1526 à Bade. Soutenu par le vicaire général de Constance, Jean Fabri, et le franciscain Thomas Murner, Eck défend, notamment contre Jean Oecolampade, la doctrine catholique de la Cène, du sacrifice de la messe, du baptême, du culte des saints et des images. A la suite de cette dispute, douze cantons décident de rester fidèles à la religion traditionnelle. Zurich, il est vrai, ne se laisse pas gagner. Eck expose sa doctrine sur la messe dans son *De sacrificio missae contra Lutheranos* (1526). Ses efforts pour sauver le catholicisme à Constance, Ulm et Memmingen, sont moins heureux (1526-1529). Eck ne participe pas à la dispute de Berne (5-26 janvier 1528), dont le but avoué était la justification théologique du passage à la Réforme du canton de Berne. Il conforme son attitude à celle des évêques suisses et des cantons catholiques, et prend position dans ses écrits en réfutant la dispute de Berne (1528). Voir aussi *Vier deutsche Schriften gegen Martin Luther, den Bürgermeister und Rat von Konstanz, Ambrosius Blarer und Konrad Sam*, éd. K. Meisen et Fr. Zoepfl, CC 14, 1929.

L'empereur n'entendait pas se priver des services d'un défenseur de la foi aussi expérimenté que Eck, quand il convoque, en février 1530, à Augsbourg, une diète, qui aurait pour tâche de jeter un pont sur la faille qui déchirait l'Église dans l'empire. Le 25 juin, peu après l'ouverture de la diète, les princes et les villes acquis au protestantisme présentent à l'empereur leur profession de foi, la *confession d'Augsbourg*. L'empereur appelle Eck à faire partie de la commission de théologiens catholiques chargés de confronter la *Confessio Augustana* avec les positions de l'Église. L'examen des docteurs *(confessio pontificia)* mit en lumière, en toute courtoisie, l'incompatibilité de la *confession d'Augsbourg* avec le dogme catholique.

Dans l'espoir d'atténuer les oppositions, l'empereur crée un comité d'hommes d'églises des deux partis, qui essaieront de concilier les deux thèses. Eck assure le rôle de chef de file du groupe catholique. Malgré la bonne volonté réciproque, l'unification souhaitée ne se réalise pas. Eck acquiert la conviction que la faille est déjà trop large pour être franchie par des demi-concessions purement formelles. Peut-être est-ce le motif qui le tiendra éloigné pendant dix ans des disputes publiques?

De l'abondante littérature provoquée par la diète de 1530, retenir *D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg* 1530, dans W. Gussmann, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburgischen Glaubensbekenntnisses*, t. 2, Cassel, 1930.

3. Écrits spirituels et dernières controverses. — A la requête des seigneurs bavarois, Eck travaille à deux grands ouvrages destinés à soutenir la portion du peuple restée catholique. Pour enlever aux prêtres le prétexte d'utiliser les écrits des novateurs, il publie des sermons en allemand pour les dimanches et jours de fêtes, sur les commandements et les sacrements. Cinq volumes parurent de 1530 à 1539; ils furent presque aussitôt traduits en latin pour être diffusés hors d'Allemagne; les éditions et traduction furent nombreuses au 16e siècle.

Christenliche ausslegung der Evangelienn vonn der zeit, durch das gantz Jar nach gemainem verstand der Kirchen uund heiligen vätter.., 2 vol., Ingolstadt et Tubingue, 1530 et 1531; *...An den hohen Festen und Hochzeytlichen tagen der Hayligen..*; Ingolstadt, 1531; *...von den siben H. Sacramenten...*, Augsbourg, 1534; *...den zehen Gebotten...*, Ingolstadt, 1539. — Les *Homiliae de tempore, de sanctis*, paraissent dès 1533 et 1534. En 1606, Cl. Girard traduit et publie les *Méditations très doctes et sainctes sur la Passion..*, tirées du latin de J. Eckius.

Pour les laïcs, dont la foi était ébranlée par les commentaires scripturaires des protestants, il était urgent que le texte de la Bible approuvé par l'Église fût vulgarisé dans une traduction fidèle et littérale. La *Bible* de J. Eck, éditée à Ingolstadt en 1537, s'appuyait principalement sur la Vulgate et s'en tenait étroitement au texte. Achevée rapidement, dépendante en partie de la traduction de Jérôme Emser, écrite en un allemand raboteux, la traduction de Eck ne pouvait prétendre concurrencer celle de Luther. Elle n'eut que sept éditions, dont six posthumes.

Le colloque, convoqué à Spire pour le 6 juin 1540, devait être, selon les intentions de l'empereur, une prolongation des entretiens du comité créé à la diète d'Augsbourg en 1530. Transféré à Haguenau en Alsace, il eut lieu entre le 12 juin et le 28 juillet. Eck, aux côtés de Jean Cochlée et de Jean Fabri, y défend de nouveau la cause catholique. Luther et Mélanchton n'y viennent pas, mais Calvin s'y présente. Aucun progrès n'est enregistré; force est d'interrompre les entretiens dans l'espoir de les poursuivre dans des circonstances peut-être plus favorables, à Worms, à partir du 25 novembre 1540.

Eck, cette fois encore, est le porte-parole du parti catholique. Mais, comme le montre son ouvrage *An speranda sit Wormaciae concordia in fide* (Ingolstadt, 1540), il n'attend pas grand chose de ce nouveau colloque. On n'aboutit, en effet, que sur des points de détail; le 18 janvier 1541 on décide d'interrompre et de reprendre à la diète de Ratisbonne, que l'empereur ouvrira le 5 avril. Le souverain, désireux d'obtenir une conciliation, choisit des théologiens d'opinions plus modérées. Eck, à l'orthodoxie inconditionnelle, ne pouvait cependant être laissé à l'écart et Charles-Quint lui confia la direction de la délégation catholique. Il propose en outre aux participants un projet d'union, un « livre de Ratisbonne » (« das Regensburger Buch »), comme base de la discussion. Le légat pontifical, Gaspard Contarini, soutient les vues de l'empereur et cherche à orienter en ce sens les théologiens catholiques. Les pourparlers, commencés à la fin d'avril, ne semblent pas défavorables. La malchance veut que vienne en discussion l'article sur la Cène. Eck est bien décidé à ne consentir aucune concession. Il se dépense si bien que, le 10 mai, il contracte une indisposition, qui le contraint à se retirer. L'empereur enregistre « les propositions des théologiens » dénommées l' « Interim de Ratisbonne », lorsqu'il prend congé le 29 juillet 1541; cette attitude contredisait la position du pape et de Luther, des États catholiques et protestants, qui avaient rejeté les résultats de cette tentative d'union.

Eck avait été l'artisan principal du durcissement des positions catholiques. Dans l'attaque dirigée contre Martin Bucer, *Apologia... pro principibus catholicis... super actis commitiorum Ratisponae* (Ingolstadt, 1542), Eck justifie l'attitude des princes. Dans son dernier écrit (*Replica... adversus scripta secunda Buceri apostatae super actis Ratisponae*, Ingolstadt, 1543), il se déclare prêt à entrer encore en lice pour la vérité. Peu après, il meurt à Ingolstadt, le 10 février 1543. L'excès de travail l'emportait avant le temps. Son tombeau se trouve dans l'église de la Vierge, qui est l'ancienne église de l'université.

En plus du combat mené contre la Réforme protestante, Eck remplit consciencieusement sa charge professorale, travailla à la composition d'œuvres spécialisées (vg *Explanatio psalmi vigesimi*, Augsbourg, 1538; éd. B. Walde, CC 13, 1928). Entre 1519 et 1525, il exerça la charge de pasteur de la paroisse Saint-Maurice à Ingolstadt, et de 1525 à 1532 (à titre de remplaçant de 1538 à 1540) dans la paroisse Notre-Dame. Qu'il se soit donné de tout son cœur au soin des âmes, nous en avons la preuve dans son *Cura animarum*, sorte de *manuale parochorum* qu'il établit à la paroisse Notre-Dame. Il s'adonna avec beaucoup de zèle à la prédication. De novembre 1525 à la Chandeleur 1532, il ne donna à Notre-Dame pas moins de 456 sermons. Les citations de l'Écriture abondent dans ses sermons. Il a commenté tout au long, en chaire, plusieurs livres de la Bible, dont l'Évangile de saint Jean.

Même dans les écrits polémiques de Eck nous pourrions retenir bien des pages qui intéressent la vie chrétienne et spirituelle, vg dans le *De non tollendis Christi et sanctorum imaginibus decisio*, 1522, le *De paenitentia et... de satisfactione*, 1522-1523, le *De sacramentis*, 1523, le *De purgatorio*, 1523, le *De votis*, 1527, etc. Ajoutons au commentaire du psaume 20, le *Super Aggaeo*, Augsbourg, 1538, et, parmi beaucoup de textes restés manuscrits ou perdus, les commentaires de Josué, de Malachie, des Juges, du psaume 1, etc.

Il convient de mentionner particulièrement son commentaire dionysien : *D. Dionysii Areopagitae de mystica theologia*.. Augsbourg, 1519, 1525, et Dillingen, 1610. Eck résume pour chaque paragraphe l'interprétation de Jean Sarrazin, d'Ambroise le camaldule, de Marsile Ficin, donne ensuite des extraits de Thomas Gallus et enfin son propre commentaire sur la théologie négative. Cette explication s'appuie sur une littérature abondante, où reviennent le plus ordinairement les noms et citations d'Hugues de Balma, de François de Mayronnes, — car Eck est scotiste —, de Pierre d'Espagne et de Gerson, sans omettre les contemporains Lefèvre d'Étaples et Clichtove. La connaissance de la théologie mystique que montre ici Eck ne permet aucune conclusion sur sa vie spirituelle personnelle, et l'on sait qu'il abandonna l'orthodoxie de Tauler pour la seule raison que Luther revendiquait ce dernier comme favorable à ses thèses. Voir art. *Tauler*, DTC, t. 15, 1946, col. 75-76; DS, t. 1, col. 328.

4. **Jugement.** — Les appréciations sur l'œuvre ecclésiale de Eck sont unanimes, encore qu'elles ne rendent pas toutes le même son : Eck a, l'un des premiers, reconnu le danger dont Luther menaçait l'Église. Il ne fut tout d'abord que peu soutenu. Il se fixa pour tâche d'écarter ce danger et de fournir à l'Église la possibilité de s'unir et de se fortifier. Il fut certes un polémiste de premier ordre, mais il a peu travaillé à l'approfondissement théologique qu'exigeait son époque. Cela tient surtout à la nature des charges qui lui furent confiées. Luther serait-il resté dans l'Église, si Eck avait été moins entier et plus compréhensif? C'est une question qu'on ne peut résoudre.

L'unanimité du jugement va plus loin encore et affirme que Eck fut un homme spirituel fort doué. Sa connaissance de la Bible et des Pères, de la théologie scolastique et mystique, de la philosophie, et plus particulièrement des langues anciennes, n'est à aucun moment mise en doute. Son excellente mémoire le servait avec beaucoup d'à-propos, spécialement dans les joutes théologiques. Sa sensibilité spirituelle et l'étendue de sa science n'étaient cependant pas accompagnées d'une profondeur de pensée correspondante. Eck ne fut pas un penseur original et n'ouvrit pas à la connaissance de nouvelles terres. Sa personnalité psychique et morale a été et est encore très discutée. Ses adversaires ne se sont pas contentés de l'injurier, ils ont mis en doute sa mort chrétienne (cf Erasmus Wolph, *De obitu J. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici*, 1543; éd. J. Metzler, CC 2, 1921; *Tres orationes funebres in exequiis J. Eckii habitae*, éd. J. Metzler, CC 16, 1930). Dans un portrait complet de Eck, on ne peut nier des traits peu édifiants. Il était conscient de sa valeur, emporté, entêté, trop affairé, porté à la boisson, inconstant à résister aux penchants et aux attraits sensuels, et ceci au dire même de ses amis. Mais il combattit sérieusement les faiblesses de sa chair et expia ses manquements. Il remplit consciencieusement ses devoirs de chrétien, de prêtre et de pasteur d'âmes. Ses mains s'ouvraient largement à la détresse. Il entoura de soins paternels ses étudiants, ses amis et ses parents; il conserva toute sa vie un tendre attachement à sa patrie. Malgré les menaces, les attaques, les difficultés, il déploya une activité infatigable. Ce que ses amis attendaient particulièrement de lui, il le resta : inébranlablement fidèle à cette Église à laquelle il se plaisait à souhaiter de nouveaux progrès et l'élimination de ses défauts. Il fut totalement homme d'Église dans sa vie intime comme dans son activité, à une époque où c'était faire preuve de courage que de rester catholique.

Les principales œuvres sont citées au cours de l'article. Le t. 16 du *Corpus catholicorum*, éd. J. Metzler, 1930, p. LXVII-CXXXII, donne la liste exhaustive de ses œuvres. Quelques-unes ont été réimprimées dans CC (= *Corpus catholicorum*, Münster, 1919 svv), n. 1, 2, 6, 13, 14; dans *Reformationsgeschichtliche Studien und Texte*, fasc. 52, Münster, 1928, p. 78-89. Pour une biographie de Eck consulter les écrits suivants : *Epistola de ratione studiorum suorum* (1538), Ingolstadt, 1543 (éd. J. Metzler, CC 2, 1921), et *Schutzred. Kindlicher unschuld*, Ingolstadt, 1540.

On trouve le catalogue des travaux publiés sur Eck jusqu'en 1939 dans K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung, 1517-1585*, 6 vol., Leipzig, 1933-1944, n. 5184-5244, 46.001-46.014.

Rappelons cependant Th. Wiedemann, *Dr. Johann Eck, Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt*, Ratisbonne, 1865. — J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 8 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1876 svv; trad. P. Paris, *L'Allemagne à la fin du moyen âge*, 8 vol., Paris, 1887 svv, t. 1, p. 110-111; t. 2, p. 83-88; t. 3, p. 189 svv; t. 7, p. 544-552, etc. — W. Friedensburg, *Dr. Johann Ecks Denkschriften zur deutschen Kirchenreformation* 1523, dans *Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte*, éd. Th. Kolde, t. 2, Erlangen, 1896, p. 159-196, 222-253. — J. Greving, *Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis*, Münster, 1906; *Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau von Ingolstadt*, Münster, 1908. — A. Brandt, *Johann Ecks Predigttätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1529-1542)*, Münster, 1914. — J. Schlecht, *Dr. Johann Ecks Anfänge*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 36, 1915, p. 1-36. — H. Schauerte, *Die Busslehre des Johannes Eck*, Münster, 1919. — M. Sontheimer, *Die aus dem Kapitel Ottobeuren hervorgegangene Geistlichkeit*, 2e éd., Memmingen, 1922, p. 51-116. — J. Metzler, LTK, t. 3, 1931, col. 523-526. — P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du 16e siècle*, Gembloux, 1932, notamment p. 292 svv, 318 svv, 381 svv.

Ajouter : G. von Pölnitz, *Die Beziehungen des Johannes Eck zum Augsburger Kapital*, dans *Historisches Jahrbuch*,

t. 60, 1940, p. 685-706. — H. Ankwicz-Kleehoven, *Johannes Ecks Bücherzeichen vom Jahre 1522*, dans *Oesterreichisches Jahrbuch für Exlibris und Gebrauchsgraphik*, t. 37, 1947-1948, p. 7-9. — E. Iserloh, *Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck*, Münster, 1950. — É. de Moreau, *Luther et le luthéranisme*, dans Fliche-Martin, t. 16, 1950, *passim*. — H.-M. Féret, art. *Eck*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1255-1258. — H. Rössler et G. Franz, *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte*, Munich, 1952, p. 152. — A. Kolping, *Systematische und dogmengeschichtliche Erinnerungen. Anlässlich einer neuen Darstellung über Johannes Eck*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 132, 1952, p. 327-342, 432-469. — E. Iserloh, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther*, Münster, 1952, p. 52-56. — O. Hiltbrunner, *Die Titel der ersten Streitschriften zwischen Eck und Luther*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 64, 1952-1953, p. 312-320. — J. V. M. Pollet, *Neue Forschungen über die Kontroverstheologie in Deutschland im 16. Jahrhundert*, dans *Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie*, t. 9, 1953, p. 115-138, surtout p. 127-138. — K. Schottenloher, *Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrhunderts*, Münster, 1953, (voir la table). — Cl. Bauer, *Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage. Eine Untersuchung zur Wandlung der Wirtschaftsanschauungen im Zeitalter der Reformation*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 45, 1954, p. 1-43, 145-196. — H. P. Schmauch, *Christoph von Stadion (1478-1543), Bischof von Augsburg (1517-1543) und seine Stellung zur Reformation*, thèse manuscrite de l'université de Munich, 1956. — *Evangelisches Kirchenlexikon*, t. 1, Goettingen, 1956, p. 989-990. — J. Höss, *Georg Spalatin*, 1484-1545, Weimar, 1956. — H. Jedin, *Tommaso Campeggio* (1483-1564), Münster; 1958, p. 17-18, 56.

DTC, art. *Bade* (Colloque de), t. 2, 1905, col. 31-33; t. 14, 1939, col. 453, et t. 15, 2e p., 1950, col. 3734, 3736; art. *Controverse*, t. 3, 1908, col. 1702-1707, et t. 12, 1933, col. 1054-1055; art. *Eck*, t. 4, 1911, col. 2056-2057; art. *Luther*, t. 9, 1926, *passim*; art. *Messe*, t. 10, 1928, col. 1101-1109; art. *Purgatoire*, t. 13, 1936, col. 1274-1277; sur les colloques de Haguenau et de Worms en 1540 t. 15, 1e p., 1946, col. 1422-1424.

Friedrich Zoepfl.

ECKER (Jacques), exégète allemand, 1851-1912. — Jacques Ecker est né à Lisdorf en Sarre le 27 février 1851; ordonné prêtre en 1875 à Trèves, il est docteur en philosophie en 1879 et en théologie en 1895, après avoir été privat-dozent d'hébreu à Münster; il enseigne l'Écriture sainte au séminaire de Trèves à partir de 1886. Il mourra à Trèves le 17 novembre 1912. Il a publié des ouvrages d'érudition biblique et de vulgarisation, et des ouvrages spirituels. Ses différents *Manuels bibliques* (*Bible des familles*, 3 vol., 1903-1905; *Bible des écoles*, 1906) ont connu un succès considérable en Allemagne et à l'étranger; ils contribuèrent à nourrir de l'Écriture enfants, adolescents et adultes. Ecker traduisit et publia le *Lignum vitae* de saint Bonaventure (*Baum des Lebens und Vollkommenheit*, 1881), un extrait de Louis de Grenade (*Sei Barmherzig*, 1882), *La virginité* de Fr.-Xavier Coulin (cf DS, t. 2, col. 2443; *Gottesbraut*, 1886, 5e éd., 1907), les *Visite al SS. Sacramento* de saint Alphonse de Liguori (insérées dans *Immanuel*, et dans *Ave Jesu*, Paderborn, 1902). Ecker composa quelques opuscules spirituels, tels que *Lilien* ou *Lilien des Feldes* (1891; 9e éd., 1921); *Theophila* (1894; 4e éd., 1915), *Immanuel*, qui est un livre de prières (1896; 9e éd., 1921), *Raphael* (1897). Voir LTK, t. 3, 1931, col. 530-531.

Karl Kammer.

ECKHART (Maitre Eckhart), dominicain, vers 1260-1327/8. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Évolution de la doctrine*. — 5. *Sources et influence*. — 6. *Orthodoxie*. — Voir à la bibliographie l'explication des sigles et le complément des références.

1. Vie

Eckhart est né vers 1260 à Hochheim près de Gotha, en Thuringe. Il entre au noviciat des frères prêcheurs à Erfurt vers 1275. Il est au studium de Cologne aux environs de 1280. Il se forme donc dans le sillage d'Albert le Grand. Celui-ci a fondé le studium général de Cologne en 1248; durant six années il y a commenté les écrits mystiques de Denys. Il passe encore les dernières années de sa vie à Cologne, où il meurt en 1280. De plus, lorsque Eckhart entre au noviciat, la province de Teutonie, à laquelle il appartient désormais, est gouvernée par un disciple d'Albert, Ulrich de Strasbourg, qui, tout pénétré encore de l'enseignement de son maître, l'a diffusé durant ses récentes années de lectorat à Strasbourg. On trouve Eckhart à Paris, au couvent Saint-Jacques, dès 1293, comme lecteur des *Sentences*; il y donne un sermon à Pâques 1294 (cf Th. Kaeppeli, *Praedicator monoculus*.., p. 160). A une date antérieure à 1298, il est élu prieur d'Erfurt et nommé vicaire de la province de Thuringe. Désormais il ne cessera plus d'exercer des charges importantes dans l'ordre dominicain; signe de la confiance que ses supérieurs et ses frères lui témoignent.

Il reçoit le titre de maître en théologie en 1302. C'est durant un de ses premiers séjours à Paris qu'a lieu une dispute avec le franciscain Gonsalve de Balboa, contre qui Eckhart défend le primat de l'intelligence. En 1303, il quitte Paris, vraisemblablement expulsé en juillet, avec les religieux (par exemple Duns Scot) qui ont refusé de signer un appel de Philippe le Bel du pape au concile général (Koch, col. 163-164). Le pape lui confère directement le titre de licencié, en même temps qu'à Remi de Florence, religieux de Santa Maria Novella. Il est nommé provincial de la nouvelle province de Saxe, en 1304. C'est Aymeric de Plaisance, au lendemain de son élection comme maître général, qui le confirme dans cette charge. Celle-ci sera renouvelée, et il l'exercera jusqu'en 1311. En 1307, Aymeric nomme Eckhart son vicaire général pour la Bohême. Cette province, issue en 1301 de la division de l'ancienne province de Pologne, était difficile à gouverner. Les deux prédécesseurs d'Eckhart n'avaient pas réussi. C'est donc de nouveau pour lui une mission de confiance.

Cette série d'expériences dans le gouvernement des hommes est interrompue par un retour à l'enseignement en 1311 : on l'envoie à Paris *ad legendum*. Une telle décision s'inscrit dans la ligne d'une série de mesures prises pour accorder une nouvelle faveur aux études dans l'ordre des frères prêcheurs (cf G. Théry, *Le « Benedictus Deus »*, p. 927-928). G. Théry pense qu'il y commente les *Sentences*. J. Koch suppose avec plus de vraisemblance qu'il s'agit dès lors d'un commentaire de l'Écriture, qu'il poursuivra à Strasbourg et à Cologne, car telle était la charge d'un maître en théologie (Koch, col. 168). Vers 1314, il est assigné à Strasbourg. Dans un document du 13 avril 1314, il est désigné non seulement du titre de *magister*, mais encore de celui de *professor s. theologiae*; on peut donc en déduire qu'il dirigeait le studium (*Urkundenbuch der Stadt Strasburg*, t. 3, Strasbourg, 1884, p. 236, n. 768).

Entre-temps, il joue un rôle considérable de direction et de contrôle dans les nombreux monastères de domi-

nicaines de la région (il n'y en avait pas moins de sept à Strasbourg) : un document du 13 novembre 1316, concernant une moniale de Saint-Marc *extra muros Argentinenses*, le mentionne comme « vicarius magistri generalis ordinis antedicti » (*Urkundenbuch..*, p. 256, n. 839). Sous le généralat suivant de Hervé de Nédellec, cette mission se continue. En 1322, le maître général l'a chargé, avec Matthieu de Vinstingen, de la visite du couvent d'Unterlinden de Colmar (Ordonnances du 10 décembre 1322 : archives départementales du Haut-Rhin : « Unterlinden », carton 1, n. 5 *bis*). C'est entre 1323 et 1325 qu'il est nommé à Cologne; il est vraisemblable qu'il a la direction du studium, étant seul maître en théologie.

L'importance de son rôle en ce début du siècle ne ressort bien que si on replace Eckhart dans le milieu et l'époque. Le pays est en pleine anarchie. Le pouvoir des empereurs étant presque inexistant jusqu'à l'élection de Louis de Bavière en 1314, ce sont partout des rivalités et des luttes entre petits potentats, tandis que les communes en profitent pour élargir leurs libertés et développer leur commerce. Dans cet état de trouble, on constate cependant un développement de l'esprit d'initiative, et cela ne va pas sans une certaine fermentation intellectuelle. Dans cette situation se propage le grand mouvement d'aspiration à un renouveau religieux, qui se développe dès le 12e siècle et surtout au début du 13e. Ce mouvement manifeste dans le nord de l'Europe un caractère très différent de celui qu'il revêt dans le midi. Ici la recherche d'une vie évangélique, même hors des cloîtres, va prendre forme dans l'institution des béguines et se pénétrer du puissant courant mystique né sans doute au 12e siècle, et dont on connaît encore mal les origines (cf DS, art. Amis de Dieu, Béguines; et les études, signalées plus loin, de E. W. McDonnell, J.-B. Porion, A. Mens, S. Axters).

Ces courants spirituels et mystiques avaient besoin d'être orientés, guidés, purifiés. On trouve dans le monde religieux d'alors, surtout féminin, une avidité pour la doctrine religieuse la plus élevée (et en même temps des manifestations extraordinaires, visions, extases, prophéties), qui ne pouvait être satisfaite que par un théologien.

Le décret de Clément IV (2 février 1267), qui confiait la direction spirituelle des couvents de religieuses aux dominicains, a été à ce sujet d'une grande importance. Eckhart apparaît donc comme celui qui va puiser dans la doctrine scolastique la plus solide de quoi alimenter et guider ces aspirations. Malgré la suspicion qui enveloppe encore saint Thomas, Eckhart se fait son disciple. — Rappelons que la condamnation du 7 mars 1277, promulguée par l'évêque de Paris Étienne Tempier, si elle visait d'abord Siger de Brabant, atteignait aussi un certain nombre de thèses thomistes; et cela jusqu'à l'annulation de la sentence en 1325 (cf F. van Steenberghen, dans Fliche et Martin, t. 13, *Le mouvement doctrinal du 11e au 14e siècle*, 1951, p. 302-305). — S'appuyant sur la théologie, il s'efforce d'exprimer dans le langage vulgaire les vérités de la révélation, mais en formules vives, qui parfois vont jusqu'au paradoxe, pour mieux insister sur certains aspects du dogme. C'est la première fois qu'a lieu une telle entreprise, et concernant un auditoire aussi étendu. Car non seulement Eckhart prêche aux dominicaines de toute la région rhénane, mais encore aux autres communautés de religieuses ou de béguines. On le sait par exemple pour les cisterciennes de Mariengarten à Cologne, les bénédictines des Macchabées, les dominicaines de Sainte-Gertrude (cf J. Koch, *Meister Eckhart in Köln*, p. 13-14).

Peu de temps après son arrivée à Cologne, Eckhart est inquiété pour son enseignement prétendu peu orthodoxe. C'est l'archevêque de Cologne, Henri de Virnebourg, à ce moment préoccupé de réprimer les erreurs des béghards, qui part en guerre contre lui. Les passions ne furent pas sans influencer la marche du procès : rivalités entre séculiers et réguliers, ou entre franciscains et dominicains. Deux inquisiteurs sont chargés d'examiner l'orthodoxie d'Eckhart. Auparavant, lui-même avait dû défendre son petit écrit le *Benedictus Deus* ou *Livre de la consolation divine*; car, dans le procès, on mentionne une apologie qu'il en a faite. Les inquisiteurs tirèrent des écrits d'Eckhart une première liste de 49 articles (15 propositions du *Benedictus*; 6 de l'*Apologie*; 12 du *Commentaire de la Genèse*; 16 des sermons), sur lesquelles Eckhart se justifia; puis, une deuxième liste de 59 propositions furent extraites des sermons, auxquelles il répondit également.

Au cours du procès, il faut noter l'intervention de deux frères prêcheurs, Hermann de Summo et Guillaume de Nidecke, qui, en difficulté avec les supérieurs de leur ordre, intriguèrent contre Eckhart, cherchant à profiter de cette occasion pour justifier leur cause auprès de la curie d'Avignon (cf la liste des griefs contre eux, adressée au pape Jean XXII par Gérard de Podahns, au lieu et place de Guillaume Dulcin, procureur général des frères prêcheurs, et demandant la punition des intrigants; cf Laurent, *Procès*, p. 430-436). Ils obtiennent que le visiteur désigné par le pape pour réformer les abus de la province d'Allemagne, Nicolas de Strasbourg, soit appelé devant le tribunal de Cologne, comme favorisant l'hérésie. Celui-ci, fort de son exemption, proteste le 14 janvier 1327 et en appelle au pape. Dix jours plus tard, démarche semblable d'Eckhart. Le 13 février, Eckhart protesta solennellement de son orthodoxie dans l'église des dominicains et expliqua qu'il condamnait toute erreur qu'on trouverait dans ses écrits et ses sermons. Le 22 février, il reçut l'avis que le tribunal de Cologne avait rejeté son appel au pape comme nul.

Nous savons, d'autre part, que le visiteur du pape, Nicolas, emprisonna à une date inconnue Hermann de Summo, en suite de quoi les inquisiteurs de l'archevêque, Reynier, chanoine de Cologne, et Albert de Milan, frère mineur, intentèrent un procès à Nicolas de Strasbourg, pour avoir entravé la procédure de l'inquisition. Ces détails nous sont rapportés dans un ordre, adressé par Jean XXII à l'archevêque, d'avoir à reviser ce procès et à l'annuler, si l'on découvrait qu'on avait agi mal à propos (11 avril 1331; cf Laurent, *Procès*, p. 445-446). Pourtant l'affaire alla à Avignon. Eckhart s'y rendit lui-même et on lui permit de se défendre. Mais il mourut avant l'achèvement du procès. Voir *infra*, col. 112-113, 115.

Parmi les propositions soumises par l'archevêque au tribunal d'Avignon, n'en furent retenues que 28, dont 15, selon leur teneur, sont considérées comme hérétiques, 11 sont téméraires, mais pourraient être interprétées dans un sens orthodoxe; enfin 2 sont hérétiques, mais on doute qu'Eckhart les ait prononcées dans ses sermons (cf Denzinger, n. 501-529). Les propositions sont tirées des œuvres suivantes : *In Gen.* I, LW 1, n. 7 : 1 et 3; *In Gen.* II, LW 1, n. 165 : 16 et 17; *In Exod.*, LW 2, n. 58, 60 : 23; *In Sap.*, LW 2, n. 226 : 19; *In Joh.*, LW 3, n. 216, 494, 611, 646, 728 : 2 et 4, 5, 6, 7, 18 et 25; *Benedictus*, DW 5 : 14 et 24; *Predigten*, DW 1, p. 69 : 26; p. 100 : 8; p. 109-110 : 22; p. 110-111 : 10; p. 112 : 9; p. 148 : 28; p. 197-198 et p. 220 : 27; p. 239 : 21 (cf Koch, col. 166-167).

Il est regrettable que la commission d'Avignon n'ait pas recouru au moins à l'examen des œuvres latines d'Eckhart. Le 30 avril 1328, Jean XXII écrit à l'archevêque pour lui annoncer que le procès touche à sa fin (Koch, col. 166). La bulle de condamnation *In agro dominico* est enregistrée à Avignon le 27 mars 1329. Le 15 avril, le pape en fait adresser une copie à l'archevêque, en y joignant l'ordre d'avoir à la publier dans sa ville épiscopale (sur tout le procès voir Théry I et Laurent, *Procès*). Eckhart meurt à Avignon à la fin de 1327 ou au début de 1328.

2. Œuvres

1° Latines. — 1). Le *Tractatus super Oratione Dominica*, œuvre de jeunesse inspirée de la *Catena aurea* de saint Thomas.

2) La *Collatio in libros Sententiarum* et le *Commentarium in Libros Sententiarum* sont à situer entre 1297 et 1300. La *Collatio* est probablement le « principium » qu'Eckhart bachelier a donné à Paris (cf J. Koch, LW 5, introduction, p. 8-9). Le *Commentarium* est un texte anonyme (Bruges, bibliothèque de la ville, ms 491) attribué par J. Koch à Eckhart, en raison du nom d'Eckhart inscrit trois fois dans la marge et de l'accord de la doctrine avec l'enseignement de celui-ci à Paris; G. Meersseman l'attribue au lecteur gantois, Philippe (*De Sententiënkommentaar. Cod. Brugen.* 491, *van de Gentse lektor Philip O.P.*, 1302-4, dans *Studia mediaevalia in honorem... R. J. Martin O.P.*, Bruges, 1948, p. 383-407).

3) Les *Quaestiones Parisienses* sont des disputations qui datent des premier et deuxième enseignements d'Eckhart à Paris; q. 1-3 : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere; Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse; Quaestio magistri Gonsalvi continens rationes magistri Echardi utrum laus Dei in patria sit nobilior ejus dilectione in via* (1302-1303); q. 4 : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicat contradictionem* (1311-1312); q. 5 : *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum* (1312-1313).

4) L'*Opus tripartitum* est un grand ouvrage qu'Eckhart conçoit sur la fin de sa vie pour répondre au désir des frères qui veulent avoir par écrit les leçons entendues. Cela, « praecipue quantum ad tria : videlicet quantum ad generales et sententiosas quasdam propositiones, item quantum ad diversarum quaestionum novas, breves et faciles declarationes; adhuc autem tertio quantum ad auctoritatum plurimarum sacri canonis utriusque testamenti raras expositiones... » (LW 1, n. 2). Cet *Opus* devait donc se diviser en 3 parties : *opus propositionum*, *opus quaestionum*, *opus expositionum*.

a) L'*opus propositionum* devait comprendre plus de mille propositions, réparties en 14 traités conçus selon un type dialectique, vg : *de esse et ente* et son opposé *nihil*; *de unitate et uno* et l'opposé *multum*, et ainsi de suite. On ne sait si l'*opus propositionum* a jamais été écrit; en tout cas, Eckhart n'y renvoie pas. Dans le *Prologue* à cette partie, il donne cependant un exemple, celui de la proposition *esse est Deus*.

Une œuvre de ce genre, remarque J. Koch (introduction à *In Joh.*, LW 3), à la fois philosophique et théologique, composée de *propositiones* et de *commenta*, témoigne de l'influence néoplatonicienne. Le type en est la Στοιχείωσις θεολογική de Proclus, que Moerbecke traduisit en latin en 1268 sous le titre *Elementatio theologica*. Eckhart le connaissait à travers le commentaire de saint Thomas du *De causis*, peut-être même par d'autres commentateurs dominicains (cf H. D. Saffrey, *S. Thomae de Aquino super Librum de Causis expositio*, Fribourg, 1954, p. XXV). Eckhart, d'ailleurs, a utilisé d'autres *opera propositionum* : Alain de Lille, *Maximae theologiae*, le *Liber de intelligentiis* (Memoriale rerum difficilium naturalium) d'un philosophe chrétien anonyme du 13e siècle et le *Liber* XXIV *philosophorum* du pseudo-Hermès (cf J. Koch, introd., *ibidem*).

b) L'*opus quaestionum* devait former une collection de disputes ou d'exposés qu'Eckhart ne voulait pas laisser disparaître et qu'il aurait ordonné selon le plan de la *Somme* de saint Thomas. — *c*) L'*opus expositionum* aurait compris lui-même deux parties : des *expositiones* et l'*opus sermonum*.

Cf LW 1, p. 151, n. 1 : « Opus vero tertium, scilicet expositionum, in duo dividitur. Quia enim nonnullas auctoritates utriusque testamenti in sermonibus specialiter diffusius auctor pertractavit et exposuit, placuit ipsi alias seorsum exponere et hoc opus sermonum nominari. Adhuc autem opus expositionum subdividitur numero et ordine librorum veteris et novi testamenti, quorum auctoritates in ipso exponuntur ».

Il faut noter avec J. Koch que les *Sermones* latins que nous avons ne constituent pas l'*opus sermonum* annoncé, mais seulement des notes préparatoires (LW 4, p. XXIII sv).

5) Quant aux commentaires qui, sans doute, auraient été réunis dans la deuxième partie, nous possédons, en tout ou en partie, les suivants : deux de la *Genèse*, un de l'*Exode*, de l'*Ecclésiastique*, de la *Sagesse*, enfin le commentaire de l'*Évangile selon saint Jean*, ce dernier étant le plus complet et le plus développé.

Cependant Eckhart n'avait pas l'intention de faire un commentaire suivi de l'Écriture, comme, par exemple, le franciscain Nicolas de Lyre. Il ne s'arrête qu'à certains textes et ses commentaires sont très inégalement développés. Ainsi un tiers du commentaire de saint Jean porte sur le ch. 1 et, sur ce tiers, deux tiers sont consacrés au seul prologue. Il accumule souvent diverses interprétations, afin de laisser au lecteur toute liberté de choisir : « ut ex ipsis lector nunc unum, nunc alium pro libito accipiat, prout ipsi videbitur expedire » (*In Joh.*, LW 3, n. 39). Le commentaire de saint Jean doit être des dernières années, c'est-à-dire contemporain de l'enseignement d'Eckhart à Cologne, en raison des développements importants consacrés à la participation à la naissance du Fils. Pour les autres commentaires, nous n'avons aucun indice.

6) Les *Sermones*. Nous avons une soixantaine de sermons latins. Ce sont des notes rédigées par Eckhart. Un certain nombre sont des esquisses des sermons allemands. Les sermons les plus nombreux ont la forme académique de discours latins tenus devant des auditoires de clercs (cf le sermon en l'honneur de S. Augustin, LW 5, p. 89-90, et celui de Pâques 1294, découvert par Th. Kaeppeli, *loco cit.*); J. Koch note dans ce type de sermon le retour rythmique de certains mots (LW 4, p. XXIX sv). Eckhart parle sur un thème de l'Écriture, mais il ne s'astreint pas toujours à le commenter en totalité (comme dans le *sermo* 22, LW 4, p. 190-203); souvent il s'arrête à quelques mots ou même à un seul (vg le *sermo* 51 sur le mot *Ecce*, LW 5, n. 518-519).

2° Allemandes. — Nous ne retiendrons ici que les écrits certainement authentiques.

1) *Reden der Unterscheidung* (vers 1298). Ce sont des entretiens spirituels, « in collationibus », avec les

frères (« das sind die reden die der vicarius von türingen der pryor von erdfortt, bruder eckhartt predierordens mit solchen kindern geredtt haud, die in diser rede fragten vil dings, da sie saszen in colaczionibus mit einander », *Meister Eckharts Reden*, p. 5). Déjà les thèmes essentiels d'Eckhart apparaissent : se conformer à la volonté de Dieu, renoncer à sa volonté propre; se détourner de ce qui n'est pas Dieu, faire retour à Dieu dans l'unité; agir uniquement par l'activité intérieure; s'anéantir soi-même devant Dieu et vivre dans une parfaite pauvreté spirituelle.

2) *Liber « Benedictus » : Das buoch der goetlîchen troestunge und von dem edeln menschen* (Le livre de la consolation divine; De l'homme noble).

Cet ouvrage a été écrit pour la reine Agnès de Hongrie à l'occasion de l'assassinat de son père Albert 1er d'Autriche, en 1308 (cf G. Théry, *Le « Benedictus Deus », loco cit.*). G. Théry en assigne la composition entre 1308 et 1311. Josef Quint, tout en se disant d'accord avec lui, pense que les arguments fixant le *terminus ante quem* à 1311 ne sont pas contraignants (*Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung..*, Berlin, 1952, p. 142; cf aussi Quint, *Deutsche Predigten..*, p. 14).

3) Les *sermons allemands*. Tandis que le *Liber Benedictus* a été écrit par Eckhart lui-même, les sermons ne nous sont parvenus que sous forme de *reportationes*.

Ces notes sont plus ou moins exactes, plus ou moins sommaires; il arrive que des fragments de sermons différents ont été juxtaposés ou des développements écourtés; parfois ces textes ont été utilisés pour constituer des sermonnaires. Cependant on peut prouver avec plus ou moins de certitude l'authenticité d'environ 160 sermons : cela grâce aux citations extraites dans le procès, ou aux parallèles latins des sermons et autres œuvres; enfin par le moyen de la critique interne.

3° **Le procès.** — Le procès de Cologne est fort précieux, car il nous donne un certain nombre d'extraits des écrits d'Eckhart et ses explications justificatives. C'est donc une des sources les plus importantes pour connaître sa pensée authentique.

3. Doctrine

On ne trouve pas chez Eckhart d'exposé synthétique de sa doctrine. L'ouvrage d'ensemble qu'il projetait, l'*Opus tripartitum*, est resté à l'état d'ébauche. Néanmoins, de ses écrits se dégagent quelques grandes lignes et des thèmes familiers.

1° **L'intellectualisme d'Eckhart.** — Si l'on veut saisir sa pensée, c'est dans une perspective intellectualiste qu'il faut la situer. Cet intellectualisme est fortement marqué, et avec quelque excès, dans la première des *Quaestiones parisienses : Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* (LW 5, surtout p. 40-41; cf le début du *Commentaire de S. Jean*, LW 3, p. 5-6; et DW 1, p. 150, etc). A cette question, Eckhart répond affirmativement. Il s'ensuit que tous les êtres sont portés dans le Verbe de toute éternité, qu'ils y sont dans une sorte de lumineuse *instasis*, avant d'en sortir *(extasis)* par la création; c'est tout l'exemplarisme néo-platonicien qui est ici introduit et qui donne sa note caractéristique au nouveau courant mystique dit « spéculatif ». A partir de là va pouvoir être tracé une sorte d'itinéraire spirituel de l'âme selon le type plotinien. L'âme vient de Dieu, elle est dans le Verbe éternellement; elle reçoit de lui l'être dans le temps; elle doit retourner à Dieu et jouir ainsi du bonheur éternel. Mais le retour lui-même est marqué de cette note « spéculative » : il s'agira de tendre à retrouver cette image éternelle et lumineuse de nous-mêmes dans le Fils de Dieu, au delà de toute image sensible, de tout signe et de tout concept.

Dieu est donc pour l'âme, le principe, le chemin et le terme. D'où l'importance de la doctrine sur Dieu.

2° **Doctrine de la transcendance de Dieu.** — 1) Eckhart insiste fortement sur l'Être absolu : Dieu seul est vraiment l'Être. Quelle est sa préoccupation en développant cette pensée? Non point celle d'un dialecticien avide de spéculation. Il s'agit pour lui de situer l'être créé par rapport à Dieu, afin que l'âme vive, selon qu'elle le doit, de cette vie en Dieu, et retourne en Lui. Ce dessein est marqué dans le prologue de l'*Opus tripartitum*. Dès le début, Eckhart explique qu'il faut juger des choses d'après l'Absolu : « Non enim ipsum esse et quae cum ipso convertibiliter idem sunt, superveniunt rebus tanquam posteriora, sed sunt priora omnibus in rebus » (LW 1, n. 8). Eckhart situe, par là, ontologiquement l'être de la créature, et par conséquent, celui de l'âme. Celle-ci n'est rien en elle-même; elle est *néant*; elle a tout dans l'être de Dieu.

2) Il s'agit, non pas surtout de déterminer théoriquement une relation de la créature à Dieu, mais de situer Dieu par rapport à l'âme comme une présence. C'est pourquoi Eckhart insiste sur le caractère *immédiat* de la causalité divine : « Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et a causa universali omnium » (LW 1, n. 8). Il revient fréquemment sur ce fait qui conditionne l'expérience chrétienne (cf *Pred.* 10, DW 1, p. 162; Quint, p. 200; Aubier, p. 168).

3) Ces considérations métaphysiques ont pour but de fonder la situation de la créature par rapport à Dieu, finalement l'attitude de l'âme durant son pèlerinage terrestre. La preuve en est la dépendance qu'Eckhart établit de la 2e et de la 3e partie par rapport à la première : « Tertio et ultimo est praenotandum quod opus secundum, similiter et tertium, sic dependent a primo opere, scilicet propositionum, quod sine ipso sunt parvae utilitatis, eo quod quaestionum declarationes et auctoritatum expositiones plerumque fundantur supra aliqua propositionum » (LW 1, n. 11).

L'exemple choisi par Eckhart pour expliquer les liens entre ces trois parties confirme que telle est bien son intention. Le texte qu'il cite, et qui relève de la 3e partie ou *opus expositionum*, est *Gen.* 1, 1 : *In principio creavit Deus caelum et terram*. On ne peut l'élucider que par la question *Utrum Deus sit*, laquelle est fondée sur la proposition *Esse est Deus*. Il apparaît donc que les développements dialectiques sur l'Être ont pour but d'éclairer l'acte créateur divin, finalement la relation de la créature au Créateur. La création est l'œuvre de Dieu seul (LW 1, n. 16); d'où l'insistance d'Eckhart sur la dépendance dans laquelle l'âme doit se mettre à l'égard de Dieu. Les êtres créés demeurent en Dieu, parce qu'ils demeurent dans l'être. « Il ne faut pas, en effet, imaginer faussement que Dieu aurait projeté ou créé les créatures hors de lui dans quelque chose d'infini ou de vide », comme un artisan qui fabrique un objet hors de lui-même (n. 17); ainsi l'âme peut-elle chercher en tout Dieu seul. La création se continue à tout instant (n. 18); aussi la créature reçoit-elle sans cesse son être du jaillissement éternel de l'Être incréé. Enfin, la création, comme toute œuvre divine est parfaite dès son principe (n. 19). Mais cette perfection de la créature, il faudra la chercher en son type absolu, dans

le Verbe. Dans le *Prologus* de l'*Opus propositionum*, Eckhart reprend encore ses considérations sur *Esse est Deus*, et insiste sur ce que l'*être tel (esse hoc)* n'ajoute rien à l'Être (cf LW 1, n. 15-24).

4) Néanmoins l'être de la créature ne se confond pas avec celui de Dieu.

Eckhart l'affirme déjà dans le *Prologus* : « Hoc autem dicentes non tollimus rebus esse nec esse rerum destruimus, sed statuimus » (LW 1, n. 15) et il explicite sa pensée dans l'*Expositio libri Genesis*, in c. 1, 6 (LW 1, n. 77) : « Nota quod omnis creatura duplex habet esse. Unum in causis suis originalibus, saltem in verbo dei, et hoc est firmum et stabile. Propter quod scientia corruptibilium est incorruptibilis, firma et stabilis. Scitur enim res in suis causis. Aliud est esse rerum extra in rerum natura, quod habent res in forma propria. Primum est virtuale, secundum est formale, quod plerumque infirmum et variabile ».

Eckhart ne nie donc pas la consistance propre des *formes*; mais ces formes, par lesquelles agissent les agents seconds, sont de Dieu et sont mues par lui comme par le premier moteur : « ...formae, per quas agunt secunda agentia, illud, quod sunt formae et actus, a deo sunt, qui est primus actus formalis. Adhuc autem ipsae formae, quibus agunt secunda, non possunt moveri ad agendum nisi a deo, utpote a primo motore, sicut, verbi gratia, forma ignis et caloris non possunt calefacere, nisi mota a motore cœli... » (*In Eccli.* 24, 29, LW 2, n. 50).

3° **Structure de l'âme.** — Le retour en Dieu se réalise dans une participation à la vie intime de Dieu, grâce à une union de l'âme avec Dieu. Cette divinisation suppose du côté de Dieu une action qui se caractérise comme une filiation (cf DS, art. Divinisation, t. 3, col. 1432-1436). La créature a aussi en cela son rôle. Eckhart essaie de rendre compte de cette mystérieuse activité de l'âme. Il y revient souvent dans ses prédications. Sa pensée est difficile à interpréter, parce que les divers points de vue auxquels il se place, — ontologique, psychologique, éthique —, chevauchent l'un sur l'autre. En outre, il illustre son enseignement d'un certain nombre d'images qui interfèrent encore avec les divers concepts. Néanmoins, il est chez lui une perspective selon laquelle tout doit être vu : il veut interpréter une expérience spirituelle; toutes ses explications convergent donc vers ce but.

L'accueil par l'âme de la participation à la vie divine se réalise, selon Eckhart, dans une puissance *(kraft)* qui dépasse l'entendement et la volonté. Il faut observer qu'Eckhart ne désigne pas de ce mot une troisième faculté de l'âme, grâce à laquelle on atteindrait à une sorte de gnose. Le mot *kraft* est équivoque. En latin la distinction est claire : il s'agit d'une *virtus* (cf Théry I, p. 253), tandis que entendement et volonté sont des *potentiae*. On comprend donc qu'Eckhart tantôt dise que c'est une puissance *(kraft)*, entendez *virtus*, tantôt que ce n'est pas une puissance, entendez *potentia*.

Ainsi *Pred.* 20a (DW 1, p. 332-333; Quint, p. 243) : l'étincelle de l'âme « est créée ici (dans l'âme) par Dieu et est une lumière imprimée en elle d'en haut, et est une image de la nature divine, qui combat sans cesse ce qui n'est pas divin, et elle n'est pas une puissance de l'âme, comme certains maîtres pensaient, et elle est sans cesse inclinée vers le bien »; « daz vünkelîn der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben îngedrücket, und ist ein bilde götlîcher natûre, daz dâ ist kriegende alwege wider allem dem, daz götlich niht enist, und enist niht ein kraft der sêle, als etlîche meister wolten-und ist alwege geneiget ze guote... » (cf aussi *Pred.* 20b, p. 347, 349; Quint, p. 248-249).

Ainsi la structure de l'âme selon Eckhart ne diffère pas essentiellement de la conception de saint Thomas. On le comprend mieux si, dans les textes, on prend soin de discerner les trois points de vue énumérés ci-dessus :

1) Il est nécessaire d'abord d'indiquer, du **point de vue ontologique**, où se réalise l'union de l'âme avec Dieu : c'est au delà de la distinction des puissances, dans le *grunt* : « L'âme reçoit son être *(sein)* immédiatement de Dieu; c'est pourquoi Dieu est plus près de l'âme qu'elle ne l'est elle-même [de soi-même]; c'est pourquoi Dieu est dans le *fond (grunt)* de l'âme avec toute sa divinité » (*Pred.* 10, DW 1, p. 162; Quint, p. 201; Aubier, p. 168; cf Jostes, n. 59, p. 60 : « Do von spricht sanctus Dionysius, daz die sele dan niht sele heizze, si heizt daz ungenant wesen »).

a) Considère-t-on ce fond dans son existence actuelle d'un point de vue *statique*, alors il constitue une nature créée, c'est l'*essence de l'âme*, d'une capacité infinie, en sorte qu'il faut la laisser innommée; sinon on attribuerait des limites à cette capacité et on rendrait inintelligible la divinisation de l'âme.

« Quiconque veut nommer l'âme d'après sa simplicité et sa pureté et sa nudité, telle qu'elle est en elle-même, ne peut trouver aucun nom qui lui convienne » (*Pred.* 17, DW 1, p. 282; Quint, p. 229). Cf *Sermo* 55,4, LW, n. 547 : « Unde nec nomen spiritus nec aliquod nomen facile est invenire, quod ipsam essentiam dicat. Adhuc similis effecta deo, qui est innomabilis. Dic quomodo aliqui dixerunt numerum, alii ignem, alii scintillam stellaris essentiae, alii lucem et sic de aliis ».

C'est dans le mystère de cette essence que se greffe la nature divine participée par le moyen de la grâce. Le *fond* pourra donc aussi désigner la grâce créée. Dans sa justification, Eckhart précise nettement sa pensée sur ce point :

Quantum vero ad illa quae hic tacta sunt, verum est quod deus sub ratione et velamine veri ingreditur intellectum, sub ratione vero et velamine boni, ingreditur voluntatem, per essentiam autem nudam quae est supra omne nomen ingreditur et illabitur ipsi nudae essentiae animae, quae et ipsa nomen proprium non habet et altior est quam intellectus et voluntas, utpote essentia suis potentiis. Et ipsa est castellum quod Jesus ingreditur quantum ad esse, potius quam quantum ad operari, conferens animae esse divinum et deiforme per gratiam, quae essentiam respicit et esse, secundum illud : *gratia dei sum id quod sum* [1 *Cor.* 15, 10] (Théry I, p. 258).

b) Mais on peut considérer aussi ce fond, en tant que soutenu par Dieu continuellement dans l'être, c'est-à-dire d'un point de vue *dynamique*, et essayer de concevoir le jaillissement incessant de cet être provenant de Dieu. Les termes les plus expressifs en ce sens sont ceux de *lumière (lieht)* et surtout d'*étincelle (vünkelîn)*. Ces termes de résonance augustinienne (cf Pfeiffer, *Pred.* 31, p. 110; Quint, p. 393, où il est question des deux *visages de l'âme*, l'un tourné vers la terre, l'autre vers Dieu, dont il reçoit continuellement la lumière divine; voir aussi Strauch, n. 46 : l'âme est entre l'éternité et le temps; *Pred.* 2, DW 1, p. 34; Quint, p. 162; Aubier, p. 126 : « Voyez donc : cet homme demeure dans une seule et même lumière avec Dieu... ») évoquent bien le don que Dieu fait de lui-même à l'âme pour lui transmettre sa vie, ce que l'on a appelé parfois la grâce incréée; don qui, comme toute action divine,

est incessant; don analogue à la procession du Fils *(lumen de lumine)* et qui doit donc s'exprimer en termes analogues. C'est en ce sens qu'il faut entendre les passages où Eckhart parle de la partie de l'âme *incréée* et *incréable* (cf *Pred.* 12, DW 1, p. 197-198; Quint, p. 215; Aubier, p. 178; *Pred.* 13, DW 1, p. 220; Quint, p. 221; Aubier, p. 183; Théry I, p. 201, n. 6; p. 209, n. 3; p. 214, n. 8; cf aussi art. DIVINISATION, col. 1436-1437, sur l'*étincelle de l'âme*, et Hans Hof, *Scintilla animae.., passim*).

2) Mais, disions-nous, Eckhart utilise ces conceptions ontologiques pour éclairer une expérience spirituelle; d'où, un second aspect, **psychologique.** Il n'y a pas dans l'âme d'autres facultés spirituelles que l'intelligence et la volonté. Elles peuvent s'exercer selon divers degrés de spiritualisation. Leur objet dernier est ici toujours le même, Dieu; mais il peut être atteint comme un au-delà de tout concept de créature ou d'affections terrestres. Les puissances de l'âme ainsi purifiées prennent le nom de *vernünfticheit* qu'on aurait tort de traduire par *raison*; on peut la rapprocher de l'*intellectus* opposé à *ratio* chez saint Augustin (cf É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1929, p. 56, n. 1; comparer *Rom.* 12, 1 : « culte *spirituel* »).

« Connaissance (*bekanntnisse*) et esprit (*vernünfticheit*), dit Eckhart, unissent l'âme à Dieu. L'esprit pénètre jusqu'à l'être (*wesen*) pur; la connaissance le précède, elle marche en avant et ouvre le passage... » (*Pred.* 3, DW 1, p. 48-49; Quint, p. 165; Aubier, corrigé, p. 129). De même : « La connaissance (*bekanntnisse*) a la clé et ouvre; elle pénètre et ouvre le passage et trouve Dieu dans la nudité (*bloss*) et dit alors à sa compagne, la volonté, ce qu'elle a pris en possession... La connaissance marche devant. C'est une princesse qui cherche domination dans [la partie] la plus haute et la plus pure... L'âme est si noble dans la plus haute et la plus pure [partie] que les maîtres ne peuvent lui trouver un nom » (DW 1, p. 52; Quint, p. 166; Aubier, p. 130-131).

A propos de ce passage, Josef Quint (DW 1, p. 52, n. 3) critique avec raison Theophora Schneider (*Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts*), qui établit une distinction trop tranchée entre *vernünfticheit*, et *bekanntnisse* ou *verstantnisse*. Le premier terme serait réservé, selon elle, au contact avec Dieu; les seconds concerneraient l'opération humaine. En fait, dit Quint, « ouvrir, pénétrer, ouvrir le passage, trouver dans la nudité sont des fonctions de la connaissance tout court, de la supérieure comme de l'inférieure, par opposition à la fonction de la volonté, qui saisit son objet non purement, mais *sous le vêtement de la bonté* ». Quint, tout en rappelant la proximité de sens des deux termes, précise ce qui les distingue : « A la *vernünfticheit*, — là où elle est expressément détachée en opposition à *verstantnisse* —, est réservée la fonction de l'union avec le *fond simple*, avec le *désert de silence*, avec l'être divin indifférencié, lequel est offert et découvert dans sa nudité par l'activité de la *verstantnisse* ».

C'est ainsi qu'il faut comprendre les textes suivants : « Un maître dit une belle parole : il y a dans l'âme quelque chose de tout à fait secret et caché et bien au-dessus [du point] où surgissent (*ausbrechen*) les puissances, entendement et volonté... Le [point] où les puissances sortent pour [accomplir] leur œuvre, nous ne le savons en rien; nous en savons bien un peu quelque chose, mais c'est bien peu. Quant à ce que l'âme est dans son fond, personne ne le sait. Ce qu'on en peut savoir doit être surnaturel, ce doit venir de la grâce. C'est là qu'opère la miséricorde de Dieu » (*Pred.* 7, DW 1, p. 123-124; Quint, p. 190; Aubier, p. 154).

Il y a aussi une correspondance, une analogie entre les fonctions de l'âme et la connaissance que nous avons de Dieu : « Lorsque nous prenons Dieu dans l'existence (*in dem wesene)*, nous le prenons dans son parvis : car l'existence (comprenons : à travers l'existence créée) est son parvis *(vorbürge)* où il demeure. Mais où donc est-il dans son temple, dans lequel il brille en sa sainteté? La *vernünfticheit* est le temple de Dieu » (*Pred.* 9, DW 1, p. 150; Quint, p. 197; Aubier, p. 161).

Dès que l'entendement veut se représenter l'expérience de l'union avec Dieu, ou la volonté en jouir comme d'un objet, cette expérience perdant son ineffabilité, perd aussi sa pureté :

Or un maître demande si la lumière divine se déverse dans les puissances de l'âme aussi pure qu'elle est dans l'être [de l'âme] (*wesene*), attendu que l'âme reçoit son être immédiatement de Dieu et que les puissances découlent immédiatement de l'être de l'âme. — Mais la lumière divine est trop noble pour cela, pour entrer en communion quelconque avec les puissances; car tout ce qui touche et est touché est loin de Dieu et lui est étranger. C'est pourquoi, parce que les puissances sont touchées et qu'elles touchent, elles perdent leur virginité. La lumière divine ne peut les éclairer; et pourtant, par un exercice et une purification, elles peuvent devenir réceptives (*Pred.* 10, DW 1, p. 162; Quint, p. 201; Aubier, p. 168).

De soi les puissances se représentent Dieu à travers des concepts ou par des affections créées et déforment ainsi la pure lumière divine. Mais une purification leur permet de saisir quelque chose de cette lumière, au delà des images et des sentiments. C'est vers un *au-delà* que va incessamment l'âme :

J'ai parlé d'une puissance dans l'âme. Dans son premier jaillissement, elle ne saisit pas Dieu, en tant qu'il est bon; elle ne le saisit pas non plus, en tant qu'il est vérité : elle pénètre jusque dans le fond et cherche plus loin, et saisit Dieu dans son unité et dans sa solitude; elle saisit Dieu dans son désert et dans son propre fond. C'est pourquoi elle ne se trouve jamais satisfaite; elle cherche bien au delà, ce que c'est que Dieu est dans sa divinité et dans la propriété de sa propre nature (*Pred.* 10, DW 1, p. 171-172; Quint, p. 206; Aubier, p. 167).

Bien plus, à cause de sa simplicité, de sa pureté et de son unité, cette puissance secrète de l'âme est l'image de Dieu et est propre à s'unir à Lui. C'est ce qu'explique Eckhart en commentant les trois dimensions dont parle saint Paul (*Éph.* 3, 17-18).

Elles désignent « trois sortes de connaissances. L'une est sensible... La deuxième est rationnelle (*vernünftich*) et est beaucoup plus haute. Par la troisième, on veut parler d'une noble puissance de l'âme, qui est si élevée et si noble, qu'elle saisit Dieu dans son simple et propre être (*wesene*). Cette puissance n'a rien de commun avec quoi que ce soit; de rien elle fait quelque chose et toutes choses. Elle ne sait rien ni d'hier ou d'avant-hier, ni de demain ou d'après-demain, car dans l'éternité il n'y a pas d'hier ni de demain, attendu qu'il y a bien plutôt un maintenant actuel » (*Pred.* 11, DW 1, p. 182-183; Quint, p. 210; Aubier, p. 173).

D'une certaine manière donc l'âme, ainsi spiritualisée, est une avec Dieu : « Comme je l'ai dit déjà assez souvent : il y a quelque chose dans l'âme, qui est tellement parente avec Dieu qu'elle est une [avec lui] et ne lui est pas seulement unie. C'est une chose une. Cela n'a rien de commun avec quoi que ce soit, et rien ne lui est commun de ce qui est créé. Tout ce qui est créé, cela n'est rien. Ainsi cette chose est loin de toute chose créée et lui est étrangère » (*Pred.* 12, DW 1, p. 197; Quint, p. 210; Aubier, p. 178). Il est clair cependant que ce n'est pas une faculté nouvelle, c'est l'intelligence, laquelle, malgré tout, continue de s'exercer avec ses moyens habituels, images et concepts :

Il y a une puissance dans l'âme, dont j'ai souvent parlé : or si l'âme tout entière était telle, elle serait incréée et incréable. Mais il n'en est pas ainsi : avec l'autre partie [de son être], elle a vue et attache en dépendance du temps, et là elle touche la créature (*geschaffenheit*) et est créée, — et c'est la *vernünfticheit* : cette puissance n'est ni éloignée, ni au dehors... (entendez : est au delà non seulement du temps, mais de l'espace). Cette puissance saisit Dieu entièrement dépouillé dans son être (*wesene*) essentiel (*Pred.* 13, DW 1, p. 220-222; Quint, p. 221; Aubier, p. 183).

Il s'ensuit que cette activité de l'âme est tournée vers l'intérieur et qu'elle est au-dessus du temps et de l'espace; il y a sans doute d'autres manières de connaître pour l'âme, dirigées vers le dehors, connaissance sensible, connaissance rationnelle; ici l'orientation est vers le dedans; cela ne constitue pas l'essence de l'âme, mais c'en est la vie. « L'âme a quelque chose en elle-même, une petite étincelle de la capacité de connaître, qui jamais ne s'éteint, et dans cette étincelle on situe l'image de l'âme, comme étant dans la partie la plus élevée du *gemüt* » (Pfeiffer, *Pred.* 7, p. 39; Quint, p. 318).

3) Ce point de vue psychologique est conditionné par un point de vue **éthique**. Cette puissance spirituelle ne se développe et n'agit que grâce à des purifications. Et c'est toute la doctrine du DÉPOUILLEMENT (cf DS, t. 3, col. 473-474) et de la pauvreté spirituelle (cf Placid Kelley, *Poverty and the Rhineland Mystics*, p. 50-66). Dans la défense, citée plus haut, Eckhart a bien noté l'importance de cet aspect de son enseignement : « Et hoc quidem morale est, docens hominem renuntiare omnibus et denudari, pauperem fieri, nihil habere amoris terrenorum, qui vere vult esse discipulus Christi, amare deum, sine modo et qualibet proprietate includente modum » (Théry I, p. 258).

Eckhart revient continuellement sur les divers aspects de la vie morale du chrétien. Notons que ce n'est pas une doctrine d'abord négative. Il s'agit de prendre la voie qui conduit à Dieu directement. Ainsi l'homme doit tendre à Dieu avant tout, et par accident seulement aux choses temporelles (*In Gen.* II, LW 1, n. 37). En d'autres termes, il ne faut rien rechercher que Dieu (Théry I, p. 216, n. 11). Si l'on se sépare de tout le créé, c'est pour découvrir Dieu, et selon une vue augustinienne, en soi-même, dans le recueillement (*sermo* 31, LW 4, n. 325). Il y a, en effet, en nous, au plus profond de notre âme, une retraite où accède Dieu seul : « Nota quomodo secundum Augustinum aliquid intimum nobis, scilicet animae est, ubi nihil intrat corporale aut figuram habens corporis, quod soli deo dicatum est » (*sermo* 47, LW 4, n. 482). Et ailleurs encore, dans un sermon, Eckhart explique que l'âme consacrée est celle où il n'y a que Dieu et où aucune créature ne prend son repos (*Pred.* 18, DW 1, p. 298). C'est comme un dépassement du créé : nous devons aller au delà de ce qui est naturel « et bondir dans le cœur de Dieu » (Strauch, *Pred.* 15, p. 38). On comprend que la poursuite de l'Absolu amène à considérer le reste comme néant : « C'est un signe manifeste qu'il possède l'esprit de sagesse, celui qui méprise toute chose comme un pur néant » (Jundt, *Pred.* 10, p. 262).

La poursuite de ce but exige qu'on fasse disparaître tout obstacle qui empêche de l'atteindre. D'abord toute espèce de *trouble*. « Ut sis quis idoneus et aptus illustrari divinitus, oportet ut sit sopitus et dormiens mundanis et terrenis affectibus, secundum illud, quod terrenis affectibus mitigatis facilius caelestia capiamus » (*In Gen.* II, LW 1, n. 128). Il y a une attention à Dieu qui exige que l'on n'écoute que lui : « oportet obsurdescere aliis audiendis et intendendis » (n. 149); et que l'on demeure dans la solitude (*ibidem*; cf *In Exodum* : rappel des enseignements de Maïmonide, Avicenne et Boèce, n. 10-13).

Rien ne doit donc troubler l'homme bon : « Constat enim quod bonum increatum, deus, ipsa bonitas, non conturbat bonum hominem, sed nec creatura, quam contemnit, et ab ipsa separatur et elongatur » (Théry I, p. 189, n. 5). C'est tout le thème du *Livre de la divine consolation*. C'est aussi la doctrine des sermons : « Tota ergo perfectio hominis est longe fieri et exui creatura, uniformiter se habere in omnibus et ad omnia, non frangi adversis, non attolli prosperis, non gaudere plus de uno quolibet aut timere seu dolere quam de altero » (*sermo* 6, LW 4, n. 72; cf Jostes, n. 28, p. 21). D'ailleurs le signe qu'on habite en Dieu, c'est la tranquillité d'âme : « daz di sele geruwic is » (Strauch, *Pred.* 50, p. 112).

En même temps s'accomplit un travail de purification de l'âme, qui la met dans la disposition de s'unir avec Dieu. Ici encore on voit qu'il s'agit d'une activité positive. « Dieu veut garder ce temple vide, afin qu'il ne s'y trouve rien de plus que lui-même » (*Pred.* 1, DW 1, p. 6; Quint, p. 153; Aubier, p. 118). Les termes les plus forts viennent sur ses lèvres pour exprimer cette purification, celui de nudité : « oportet potentiam receptivam tam in natura quam in cognitione nudam esse » (*In Joh.*, LW 3, n. 655; cf Théry I, p. 189, n. 9 : une âme vide est mieux disposée à recevoir Dieu). Les puissances affectives ne doivent pas s'éprendre de la créature : « Oportet siquidem affectum hominis denudari ab amore mundi ut uniatur deo, amore caritatis » (Théry I, p. 216, n. 10). Ou plus brièvement : « quanto nudius, tanto capacius » (*sermo* 11, LW 4, n. 112), et « anima debet se exuere omnibus » (*sermo* 24, n. 246; cf n. 250, 266). C'est que les moyens humains sont inaptes à réaliser l'union avec Dieu : « nihil apponendo, sed subtrahendo in anima invenitur deus » (*sermo* 11, n. 119). Une expression analogue est celle d'anéantissement :

« Il te faut avoir un cœur pur; car seul est pur celui qui a anéanti tout ce qui est créature » (*Pred.* 5b, DW 1, p. 88; Aubier, p. 143). Très voisine, l'image de mort (*Pred.* 8, DW 1, p. 128; Quint, p. 191; Aubier, p. 155) ou de haine : commentant la parole : *qui non odit animam suam*, etc, Eckhart montre comment il faut haïr tout ce qui n'est pas le *fond* de l'âme (*Pred.* 17, DW 1, p. 287). « Quiconque voit Dieu, dit-il encore, reconnaît que toutes les créatures sont néant. Lorsqu'on compare une créature à une autre, elle paraît belle et elle est quelque chose; mais lorsqu'on la compare à Dieu, alors elle est néant » (Pfeiffer, *Pred.* 69, p. 222).

Il faut donc se détacher de tout ce qu'on possède : « Tout ce qui appartient à l'âme doit être complètement dépouillé » (*Pred.* 7, DW 1, p. 120; Quint, p. 188-189; Aubier, p. 153). Il doit se faire ainsi une purification, non seulement des puissances sensibles, mais des puissances de l'esprit; ainsi pour les images : « La personne par qui Jésus fut reçu ne pouvait qu'être vierge, c'est-à-dire une personne libre de toutes images étrangères, aussi disponible que lorsqu'elle n'était pas encore » (*Pred.* 2, DW 1, p. 24-25; Quint, p. 159; Aubier, p. 123). Pour que l'âme naisse dans la grâce de Dieu, explique-t-il ailleurs, il ne faut garder aucune pensée que celle de Dieu (Strauch, *Pred.* 47, p. 107). C'est la vraie pauvreté d'esprit (*sermo* 22, LW 4, n. 206). « Est utilement pauvre, celui qui se fait pauvre de toutes les choses qui ne sont pas Dieu » (Strauch, *Pred.* 46, p. 104).

L'âme s'élève ainsi au-dessus du temps : pour être réceptifs à l'égard de Dieu, « nous devons être dans l'éternité, élevés au-dessus du temps » (*Pred.* 5a, DW 1, p. 78; Quint, p. 174; Aubier, p. 138; cf *Pred.* 10 et 11).

Finalement, c'est jusqu'à soi-même qu'il faut quitter. Telle est la condition pour suivre le Christ (*In Joh.*, LW 3, n. 528; *Pred.* 15, DW 1). « Je dis plus : l'âme veut-elle reconnaître Dieu, elle doit alors s'oublier aussi elle-même et doit se perdre elle-même » (Pfeiffer, *Pred.* 69, p. 222). Pour trouver le fruit de la charité, il faut tout quitter, et soi-même, sinon l'on n'a rien quitté (Pfeiffer, *Pred.* 81, p. 260; Quint, p. 300). « Celui qui renonce proprement à soi-même, celui-là appartient proprement à Dieu, et Dieu devient proprement sien » (Jundt, *Pred.* 10, p. 263).

Une telle purification ne va pas sans souffrance; il faut savoir l'accepter. La souffrance est un chemin qui mène à Dieu (Strauch, *Pred.* 16, p. 39; 42, p. 93), de même que l'acceptation des mépris : « Nota quod esse despectum et desolatum meretur et facit esse dei filium » (*sermo* 42, LW 4, n. 420). Déjà nous passons à une vertu qu'Eckhart ne se lasse pas de louer : l'humilité.

Car on ne va à Dieu que par l'humilité (*In Joh.*, LW 3, n. 318, 356); la perfection se réalise dans l'homme humble (Théry I, p. 249, n. 45); la grâce est donnée aux humbles (*sermones* 2 et 12, LW 4, n. 15 et 122). « Quanto humilior, tanto capacior » (*sermo* 35, LW 4, n. 356; cf n. 536). « Si tu deviens humble, Dieu descend de sa demeure et s'installe en toi » (*Pred.* 14, DW 1, p. 233; Aubier, p. 185). « Dieu ne peut agir que dans le fond de l'humilité, car plus l'homme est profond en humilité, plus il est réceptif pour Dieu » (Pfeiffer, *Pred.* 34, p. 119; cf Strauch, *Pred.* 50, p. 112 : le signe qu'on veut bâtir à nouveau : on jette à bas l'ancien édifice).

4° Participation de l'âme à la vie trinitaire. — Tel est le terme de l'itinéraire de l'âme. Cette participation a déjà lieu ici-bas, et cela à partir du baptême : Dieu a touché l'eau comme l'ange de la piscine, comme il a touché la nature humaine dans la Vierge, et lui a donné puissance de purifier et de faire enfants de Dieu les baptisés (Strauch, *Pred.* 1, p. 8-9). C'est une divinisation incessante, comme les processions de la Trinité sont vie éternelle (cf Jostes, n. 9, p. 4-9; cf art. DIVINISATION).

Par là, Dieu est présent dans l'âme. D'où, l'importance de connaître cette présence. Il y a chez Eckhart une invitation pressante à vivre de cette expérience de la présence de Dieu. Ainsi, dans le commentaire de la parole de Luc (21, 31), *Scitote quia prope est regnum Dei* : « Si j'étais roi, dit-il, et que moi-même je ne le sache pas, alors je ne serais pas roi. Mais si je pensais fermement que je suis roi et si tous les hommes le pensaient et le croyaient, alors je serais roi et toute la richesse du roi serait à moi » (Pfeiffer, *Pred.* 69, p. 220-221; Quint, p. 323). L'important est donc de connaître la présence de Dieu en moi. Dans tout être, même la pierre ou le bois, Dieu se trouve aussi présent. « Si le bois avait une connaissance de Dieu et reconnaissait combien il est proche de lui, comme par exemple l'ange le plus élevé le reconnaît, alors le bois serait aussi bienheureux que l'ange le plus haut » (Pfeiffer, *Pred.* 69, p. 221; Quint, p. 323). L'expression paradoxale de ce passage pourrait faire penser à une sorte de nominalisme. Il n'en est rien. Car cette puissance de connaître naît d'une réalité ontologique, qui est la naissance à la vie divine, laquelle se réalise en nous par la grâce ou participation dans l'essence de l'âme à la nature divine (sur la grâce, voir *In Sap.*, LW 2, n. 273; *sermo* 25, LW 4, n. 251-265; Strauch, *Pred.* 49, p. 110-111).

Ailleurs Eckhart exprime clairement que la grâce agit en nous et nous permet de nous unir à Dieu par les trois vertus théologales. Comme l'homme ne peut connaître sans avoir la connaissance, ainsi ne peut-il être fils sans avoir part à l'être *(wesen)* du Fils de Dieu (Pfeiffer, *Pred.* 7, p. 38; Quint, p. 317). Mais de cet être de grâce, il ne faut pas séparer les puissances du connaître, de l'irascible et de la volonté, en lesquelles sont greffées les vertus de foi, d'espérance et de charité (Pfeiffer, *Pred.* 52, p. 171-172; Quint, p. 297-298). Car c'est l'âme tout entière vivant de la vie trinitaire qui est à l'image de Dieu, comme la cire reçoit l'effigie du sceau (Pfeiffer, *Pred.* 52, p. 171; Quint, p. 295-296); comme aussi on ne peut séparer la vie divine ou sa nature des trois Personnes. Eckhart donne la primauté à la connaissance, une connaissance tout à fait purifiée, comme on l'a expliqué plus haut, parce que c'est elle qui guide la vie de l'âme tout entière et la fait retourner en Dieu dans l'unité.

5° Union avec Dieu et amour du prochain. — La participation à la vie divine ne va pas sans l'amour du prochain. Or cet amour exige qu'on rejette le moi exclusif; aimer Dieu seul en tout être conduit à l'unité dans la charité par le rejet de toute séparation :

> Tertio docemur quod volens filius dei fieri, verbum caro factum in se habitare, debet diligere proximum tanquam se ipsum, hoc est tantum quantum se ipsum, abnegare personale, abnegare proprium. Diligit enim habens caritatem in nullo minus proximum quam se ipsum, diligit siquidem unum deum in omnibus et omnia in ipso; in uno autem nulla est distinctio, nec Judaei etiam nec Graeci, in uno neque magis nec minus (*In Joh.*, LW 3, n. 290).

La doctrine de l'unité en Dieu conduit ainsi à tout un enseignement sur l'unité du corps mystique. On trouve sur ce sujet un assez long développement dans le *Commentaire de Jean* 4, 38 (voir LW 3, n. 381-404). « Notandum ex his verbis quod homo divinus, in quantum hujusmodi, intrat et sibi habet propria tamquam a seipso facta omnia bona, labores, merita et praemia aliorum quorumlibet sanctorum, quin immo etiam bona a malis facta, in quantum sunt de genere bonorum, facta per ipsos, sed non ab ipsis » (LW 3, n. 381). En effet, nous agissons dans le Christ; or le Christ agit en tous (n. 382-383). De plus, on possède en aimant : tout le bien que j'aime, serait-il en autrui, est mien (n. 386-387). L'homme divinisé fait tout en conformité à la volonté de Dieu; en conséquence, il aime comme Dieu aime autrui (n. 390-391). Finalement, nous rejoignons la doctrine du détachement : plus on est pauvre et dépouillé, plus on a (n. 397). La charité envers le prochain n'admet donc aucun amour exclusif : dans la prière faite à l'intention d'une seule personne, Eckhart décèle le risque d'un amour imparfait; car la charité est aux dimensions de Dieu (Pfeiffer, *Pred.* 5, p. 33). Ajoutons que la charité suscitée dans l'âme par l'Esprit Saint produit des fruits non seulement à l'égard de Dieu, mais à l'égard du prochain. Ce sont la bienveillance *(mildekeit)*, la fidélité *(truwe)*, les sentiments pacifiques *(senftmudikeit)* (Strauch, *Pred.* 27, p. 62).

6° **Les degrés de la vie spirituelle.** — Eckhart présente la vie divine comme un absolu. Pourtant il tient compte des conditions de la vie humaine. Il admet qu'on ne parvienne pas d'emblée au terme. Voici, par exemple, quatre étapes par lesquelles l'âme s'avance vers Dieu; elles sont figurées par quatre pas : le premier, c'est de mettre sa crainte, son espérance, son désir, dans l'être même de Dieu. Avec le second, tous ces mouvements encore imparfaits sont ruinés. Au troisième, l'âme entre dans un certain oubli *(forgezzinheit)*. Enfin l'oubli est total au dernier : « der vierde schriet, daz si ez also cumit in eine forgezzinheit, daz si ez nummir gedenkit » (Strauch, *Pred.* 57, p. 124).

7° **La prière.** — Elle est également fonction du détachement de tout et de l'union avec Dieu. Il faut agir uniquement pour Dieu : celui qui demande quelque chose en dehors de Dieu, l'estime plus que Dieu; il s'en fait une idole (*In Joh.* 2, 14-15, LW 3, n. 313). Parfois nous retrouvons les outrances de langage, qui s'expliquent par l'importance du détachement total : « Qui orat pro istis perituris, pro nihilo oravit vel orat male et pro malo, a quo petimus liberari cum dicimus in fine orationis dominicae : Libera nos a malo » (*In Sap.* 1, 14, Théry III, p. 356). Il faut demander à Dieu ce qu'il veut pour nous. On n'est donc pas exaucé lorsqu'on demande argent, héritages, dignités du siècle. Il faut invoquer Dieu « tanquam Deum » (*In Sap.* 7, 7, Théry III, p. 408-410). La prière doit être persévérante; cela par le désir : « Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare » (citation de S. Augustin, *sermo* 13, LW 4. p. 147).

Quant aux conditions de la prière, il va de soi que le silence est capital, car il s'agit de chercher Dieu hors des créatures, au fond de soi-même. Il faut aussi la paix, le calme de l'âme, de façon que l'âme puisse s'élever jusqu'à Dieu.

C'est tout le commentaire de la parole *Domus mea domus orationis est* (*sermo* 24, 2, LW 4, n. 245) : « Omnis loquens est in illo ordine superior et primus. Patet igitur, quanta requiritur elevatio animae et altitudo, quae deo vult loqui ». On lira surtout le *sermo* 47, 2 (LW 4, n. 489) dont le thème comporte neuf points sur la prière : les cinq premiers concernent l'orientation de l'âme vers Dieu, les trois suivants l'aversion du monde, enfin le dernier : la prière stimule le désir de la béatitude.

8° **La conformité à la volonté de Dieu.** — C'est à cela que finalement tend tout l'enseignement d'Eckhart. Il s'agit de parvenir à une union avec les trois Personnes divines, de telle sorte que l'homme agisse avec elles, comme elles, et que se réalise avec elles l'unité qui est comme le terme de la vie trinitaire. D'où l'importance de l'acte *intérieur*, parce qu'il est sur le modèle de l'action divine immanente. Cela Eckhart le voit figuré dans le texte d'*Eccli.*, fructificavi suavitatem odoris : le fruit est dans la fleur à l'inverse de ce qui se passe en dehors de Dieu (LW 2, n. 17 sv).

Pour recevoir la vie divine, il faut donc se conformer à la volonté du Père; tel est l'objet de la demande du Pater (*In Joh.*, LW 3, n. 117; cf n. 226-248 : il faut suivre Dieu, se conformer à sa volonté). Quiconque, en effet, livre toute sa volonté à Dieu, lie Dieu, pour ainsi dire, à tel point que Dieu veut ce que veut cet homme (Pfeiffer, *Pred.* 10, p. 54-55; Quint, p. 336). Mais nous oublions souvent la condition première de cette unité de volonté :

« Nous assourdissons Dieu nuit et jour en disant : Maître, que ta volonté se fasse! Et aussitôt que la volonté de Dieu s'accomplit, nous nous irritons; or cela est tout à fait injuste à son égard » (Pfeiffer, *Pred.* 10, p. 55; cf n. 58, p. 185; Quint, p. 336-337; cf p. 274). C'est ainsi que saint Paul préférait à tout la volonté de Dieu (Jundt, *Pred.* 10, p. 263-264). C'est la seule façon de suivre Dieu.

« Il y a des gens qui marchent en avant de Dieu, d'autres à côté de Dieu, d'autres qui suivent Dieu. Ceux qui vont devant Dieu, ce sont ceux qui suivent leur propre volonté, et ne veulent pas vivre selon la volonté de Dieu; c'est totalement mal. Les autres qui vont à côté de Dieu disent : Seigneur, je ne veux rien d'autre que ce que tu veux; mais sont-ils malades, alors ils désirent que ce soit la volonté de Dieu qu'ils soient en bonne santé, et cela peut s'admettre. La troisième sorte de gens suivent Dieu; ce qu'il veut, ils s'y conforment volontiers, et ces gens-là, ce sont eux qui sont parfaits » (Jundt, *Pred.* 10, p. 265).

4. Évolution de la doctrine

Pour suivre dans tous les détails l'évolution de la pensée d'Eckhart, il faudrait pouvoir ordonner ses écrits selon la chronologie. Or on sait peu de chose à ce sujet : nous avons donné l'essentiel au § 2. En ce qui concerne les sermons allemands, un bon germaniste pourrait encore découvrir certaines indications par l'examen des manuscrits : comme les notes ont été prises par les auditeurs dans leur dialecte propre, on pourrait, connaissant les régions où se parlaient ces dialectes, savoir en quel lieu les sermons ont été prononcés : telle est l'intéressante observation de J. Koch (Koch, col. 169).

Dans l'état actuel des recherches, on peut noter ceci : d'abord une grande continuité dans la pensée d'Eckhart. Dès les premières œuvres, c'est déjà le langage le plus hardi pour faire ressortir la transcendance de Dieu, enseigner le détachement total et orienter les âmes vers le retour à l'unité en Dieu (vg dès les *Reden der Unterscheidung*, cf Quint, p. 13). Cependant le moyen de ce retour à Dieu, la naissance avec le Fils, n'est approfondi que dans les derniers écrits. Notamment c'est la pensée centrale du *Commentaire de saint Jean*. On la retrouve dans les sermons qu'on peut affirmer contemporains de ce commentaire, grâce aux allusions qui y sont faites de son enseignement au studium et des discussions quodlibétales qu'Eckhart avait instituées sur le modèle de Paris (cf *Pred.* 14, DW 1, p. 227-241; Aubier, p. 184 sv; *Pred.* 15, DW 1, p. 242-256; Aubier, p. 188 sv; et surtout *Pred.* 22, DW 1, p. 383-384; Quint, p. 256 sv; cf J. Koch, *Meister Eckhart in Köln*, p. 13-14).

Eckhart est un intellectualiste, d'abord avec beaucoup d'outrance; ainsi dans la question *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere*, il affirme qu'en Dieu « est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse. Quia dicitur *Ioh.* 1 : in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum. Non autem dixit evangelista : in principio erat ens et deus erat ens » (*Quaestiones Parisienses*, LW 5, p. 40, n. 4). Plus tard, tout en maintenant la primauté de l'intelligence, il revient à une position plus proche de saint Thomas, par exemple dans l'*Opus tripartitum* ou dans le commentaire de l'*Exode*.

Enfin, en ce qui concerne les relations entre Dieu et la créature, peut-être faudrait-il attribuer aux premières œuvres les textes où Eckhart affirme sans nuance le néant de la créature; plus tard, il aurait mieux précisé sa pensée (vg *In Exodum*, LW 2, n. 22, citant S. Jérôme, il écrit : « Solus igitur deus vere est, cujus essentiae *comparatum nostrum esse* non est »).

5. Sources et influence

Eckhart, tout en étant disciple de saint Thomas, s'en inspire librement. Par ailleurs, il dépend de divers courants de mystique trinitaire. Il semble, à ce sujet, s'être efforcé d'établir un pont entre la doctrine de Denys et celle de saint Augustin. Ses développements sur l'âme, à l'image de Dieu comme le Fils, proviennent surtout d'Augustin. Mais il prolonge cet enseignement en montrant comment la participation à la vie trinitaire ramène à l'Unité. Les chaînons qui le rattachent au courant néoplatonicien sont Albert le Grand et Ulrich de Strasbourg (cf *supra*, § 1). D'autre part, nous avons noté l'influence de l'écrit néoplatonicien *De causis*. L'importance attribuée à l'idée de *vie* semble due à l'influence d'Augustin. Sur les points communs entre Denys et Eckhart, cf DS, t. 3, col. 358-360. Notons enfin qu'Eckhart s'inspire de la philosophie de Maïmonide et des arabes Avicenne et Averroës.

La vulgarisation de la mystique trinitaire, si elle doit beaucoup à Eckhart, n'est pas le fait de lui seul. Il faut dire plus exactement qu'il apparaît au milieu d'un puissant et large courant mystique, né antérieurement, mais qu'il domine de son génie. Presque tous les thèmes, sinon tous, concernant le détachement de l'âme ou son néant devant Dieu se rencontrent déjà avant lui. Notamment chez Hadewijch d'Anvers, Beatrijs van Nazareth, Mechtilde de Magdebourg et Marguerite Porete. De celle-ci surtout il faut citer *Le miroir des simples âmes*, à cause de sa grande diffusion (sur l'attribution de ce livre à Marguerite, cf S. Axters, *Geschiedenis..*, t. 2, p. 169-177; J.-B. Porion, *Hadewijch d'Anvers*, p. 12-13; nous citons d'après l'édition d'une ancienne version anglaise, seule facilement accessible, *The Mirror of Simple Souls*, Londres, 1927). On y insiste sur la pauvreté de l'âme, condition de la connaissance de Dieu (p. 67), la nudité, le détachement (p. 118-119, 146), le néant de l'âme (p. 102) qui se trouve aussi disponible qu'elle était quand elle n'était pas encore (p. 91, 239), la conformité à la volonté de Dieu, en sorte qu'elle n'agit plus elle-même, mais que c'est Dieu qui agit en elle (p. 45, 95-96, 156), l'humilité, vertu fondamentale (p. 101, 195). Il s'agit là d'une mystique spéculative, où l'on tend à une connaissance de Dieu sans intermédiaire (p. 9), où l'illumination joue un rôle important (p. 71-72), où enfin la préexistence éternelle de l'âme dans la connaissance et l'amour de Dieu est au premier plan (p. 93-94, 118). De plus, la vie de l'âme apparaît comme une participation à la vie trinitaire (p. 30, 47, 53, 70, 91, etc).

Des considérations sur ce thème se rencontrent aussi chez Mechtilde de Magdebourg (cf W. Oehl, *Deutsche Mystiker*, t. 2, *Mechtild von Magdeburg: Das fliessende Licht der Gottheit*, Munich, 1911, p. 41, 45, 48, 59-60, 90-92). Il faut citer enfin un remarquable hymne trinitaire qui pourrait être également antérieur à Eckhart (cf Karl Bartsch, *Die Erlösung, mit einer Auswahl geistlichen Dichtungen*, Leipzig, 1858, p. 193-195; traduction de R.-L. Oechslin, *Eckhart et la mystique trinitaire*, dans *Lumière et Vie* 30, 1956, p. 103-105). Cette parenté de thèmes chez Eckhart et un certain nombre d'écrits antérieurs est très frappante. Il faut cependant se garder de rapprochements hâtifs, et surtout ne les établir que sur le fondement de textes sûrement authentiques (notons, par exemple, que le sermon *Beati pauperes spiritu*, Pfeiffer 87, souvent cité, n'est pas admis comme authentique par J. Koch).

Même si tous ces thèmes ne sont pas neufs, l'originalité d'Eckhart demeure dans la façon géniale dont il les a développés à l'aide de la métaphysique et de la théologie scolastiques; elle réside surtout dans sa synthèse personnelle centrée sur la participation de l'âme à la filiation du Fils unique; l'accent de sa mystique est donc à mettre sur les thèmes développés à l'art. Divinisation.

Quant à l'influence d'Eckhart, elle fut considérable. D'abord sur ses disciples rhénans directs, surtout Tauler et Suso (cf notamment le *Livret de la Vérité* de Suso, trad. B. Lavaud, *L'œuvre mystique*, t. 3, Paris, 1946), et tout le cercle qui dépendait d'eux (cf DS, t. 1, col. 323-325, 495-496. — Sur les rapports entre le *Liber Benedictus* et un écrit de Johann von Dambach (1288/89-1373), voir A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, t. 27, 1-2, 1928).

Il faut signaler aussi une influence sur divers mystiques et écrivains spirituels plus ou moins opposés à Eckhart, qui, d'une manière ou de l'autre, se sont cependant inspirés de lui : Ruusbroec, Jan van Leeuwen le « bon cuisinier » de Groenendael, et certains tenants de la *Devotio moderna*.

Notons le fait suivant : Godeverd van Wefeles, qui appartenait à Groenendael, est envoyé à la nouvelle fondation de Eemsteyn, où il remplit l'office d'une sorte de maître des novices; or en composant le *Livre des 12 vertus* (*Van den xii dogheden*), il insère des passages entiers des *Reden der Unterscheidung* (Cf M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, p. 60). Godeverd transpose ainsi dans le néerlandais un certain nombre de termes propres à Eckhart (p. 77-78; quant au reste, la thèse de M. A. Lücker est assez fragile).

Pour l'influence d'Eckhart sur l'école carmélitaine, voir DS, t. 2, col. 164-165.

Nous ne nous arrêterons pas ici à l'influence qu'exerça Eckhart sur la philosophie ultérieure, sur un Nicolas de Cues par exemple, ou sur la pensée protestante, souvent d'ailleurs à travers des textes inexacts et de fausses interprétations (voir, sur ces questions, DS, t. 1, col. 328-329; H. Hof, *Scintilla animae..*, *passim*; Th. Steinbüchel, *Mensch und Gott..*, p. 42-43).

6. La question de l'orthodoxie d'Eckhart

Faut-il considérer la cause comme jugée définitivement et affirmer avant toute discussion que la thèse de l'orthodoxie d'Eckhart est « absurde » (cf G. della Volpe, *Eckhart..*, introduction)? Ce serait vouloir escamoter un certain nombre de faits. Or l'historien doit rendre compte de tous les faits. Il faut préciser ce qu'on veut dire, quand on parle de l'orthodoxie d'un auteur. Le sens obvie est que l'enseignement de cet auteur est conforme à la vérité. Mais pour juger de cet enseignement, il ne faut pas faire abstraction de certaines parties. Or, si l'on éclaire les parties obscures ou difficiles par les textes parallèles dans l'œuvre d'Eckhart, on doit admettre que l'ensemble de son enseignement est orthodoxe. Que, par contre, pour exprimer sa pensée d'une façon plus frappante, au cours de prédications, il ait employé certaines expressions malheureuses et qui, tirées de leur contexte, prennent même un sens hérétique, cela n'est pas douteux. Sur l'historique du procès, *supra*, col. 96-97.

Si certains disciples du maître utilisaient ces formules dangereuses et les colportaient, on conçoit que l'arche-

vêque de Cologne ait voulu couper court à cette propagande dangereuse dans un milieu et à une époque en pleine effervescence religieuse, et où il n'était pas toujours facile de discerner les courants de saine spiritualité de leurs contrefaçons hérétiques. Il est regrettable pourtant que le tribunal d'Avignon se soit contenté de discuter sur les propositions fournies par le tribunal de Cologne, sans recourir à un examen nouveau des écrits d'Eckhart (cf J. Koch, *art. cité*). Les propositions condamnées comme hérétiques (1-15) s'éclairent par divers aspects de la doctrine : celui des Idées éternelles en Dieu, d'un vrai et légitime abandon à Dieu, de la conformité à sa volonté, et de la réalité de notre participation à la vie divine.

Si Eckhart a usé de formules trop hardies, cela s'explique par deux raisons : la difficulté d'exprimer dans la langue vulgaire les vérités les plus hautes de la vie spirituelle (Eckhart est parmi les premiers à le tenter); d'autre part, la nécessité pour les mystiques d'user de formules extrêmes, qui semblent même inintelligibles aux profanes (qu'on songe, par exemple, à la « ténèbre lumineuse »), mais qui leur sont nécessaires pour tenter de manifester quelque chose de leur ineffable expérience.

Par cette dernière remarque, nous ne préjugeons nullement de la question de savoir si Eckhart a joui d'une expérience mystique. Il est impossible de donner une réponse affirmative ou négative. En réalité il ne fait jamais allusion à une expérience personnelle; mais silence ne signifie pas absence; et on pourrait invoquer, en faveur d'une telle expérience, une sorte de reflet dans les œuvres d'Eckhart, que l'on ne rencontre que chez les mystiques authentiques.

Quoi qu'il en soit, il est certain que retentit constamment dans ses œuvres un appel à vivre expérimentalement cette vie d'union avec la Trinité sainte et de retour à l'Unité de la Divinité. Le langage paradoxal prend, chez les mystiques, diverses formes suivant leur tournure d'esprit et leur formation spirituelle. Chez certains dominent les images affectives ou les représentations visuelles. Eckhart utilise tout l'arsenal de la spéculation métaphysique et théologique, mais il demeure toujours en contact étroit avec les textes de l'Écriture.

Finalement, la question de l'orthodoxie d'Eckhart mise à part, nous, serait-il encore aujourd'hui possible de lire avec fruit ses écrits? Il faut répondre affirmativement. De même que, de son temps, ses prédications ont suscité un puissant courant de vie spirituelle, parce que son langage était facilement entendu d'auditoires fort cultivés théologiquement (même les auditoires de religieuses; cf E. W. McDonnell, *The Beguines.., passim*), de même aujourd'hui, moyennant un commentaire éclairant les passages condamnés ou obscurs et rétablissant le contexte sous-entendu, ses œuvres peuvent être un enrichissement considérable pour l'âme, et d'autant plus adapté à l'époque actuelle que ses écrits sont très proches de l'Écriture.

1° Œuvres. — Pour les œuvres latines, les ms sont peu nombreux. Les trois premiers mss retrouvés sont : Erfurt, Ampl. F 181; Trèves 72/1056; Cues 21. A quoi il faut ajouter Berlin, Lat. Quart. 724, et un ms de Prague. Pour les œuvres allemandes et en particulier les sermons, on possède plus de 200 mss.

Éditions récentes : 1) *Magistri Eckardi Opera Latina*, auspiciis Instituti S. Sabinae : I. *Super Oratione Dominica*, éd. R. Klibansky, Leipzig, 1934. II. *Opus tripartitum, Prologi*, éd. H. Bascour, 1935. XIII. *Quaestiones Parisienses*, éd. A. Dondaine, 1936. Cette publication n'a pas été continuée.

2) *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlin, 1936 svv (= DW et LW). Sont parus : *a*) des *œuvres latines :* t. 1 (par K. Weiss) : *Prologi, In Gen.* I, *In Gen.* II, jusqu'à la p. 224; — t. 2 : *In Exodum* (K. Weiss), et *Sermones et lectiones super Ecclesiastici, c.* 24, 23-31, n. 1 à 29 (J. Koch), la suite à paraître, ainsi que *In Sap.* (J. Koch); — t. 3 : *In Joh.* (K. Christ, B. Decker, J. Koch), jusqu'à la p. 304; — t. 4 : *Sermones* (E. Benz, J. Koch, B. Decker), volume complet; — t. 5 : *Collatio in Libros Sententiarum* (J. Koch); *Quaestiones Parisienses una cum Quaestione magistri Gonsalvi; Sermo die B. Augustini Parisius habitus* (B. Geyer); *Tractatus super Oratione Dominica* (E. Seeberg), jusqu'à la p. 128; à paraître : *Commentarii in Sententiis; Acta et regesta vitam magistri Echardi illustrantia; Processus contra magistri Echardum*; — t. 6 (à paraître) : *Indices.* — *b*) des *œuvres en allemand* (publiées par Josef Quint) : t. 1 à 4 : *Predigten*; publié : t. 1, jusqu'à la p. 512 = sermons 1-24, sera achevé avec la traduction en allemand moderne de ces 24 sermons; — t. 5 : *Traktate*; paru : *Liber « Benedictus » : Das buoch der goetlîchen troestunge und von dem edeln menschen*; à paraître : *Reden der Unterscheidung.*

En attendant l'achèvement de cette édition, on peut utiliser, avec quelques corrections : *a*) pour les œuvres latines : G. Théry, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 1, 1926, p. 129-268; *Le Commentaire de Maître Eckhart sur le livre de la Sagesse*, t. 3, 1928, p. 321-443; t. 4, 1930, p. 233-394; (= Théry I, III, ou IV). Le reste est inédit. — *b*) pour les œuvres allemandes : Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Leipzig, 1857; Göttingen, 1914; (= Pfeiffer). — Eduard Sievers, *Predigten von Meister Eckhart*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 15, 1872. — Auguste Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au 16e siècle*, Paris, 1875; Supplément, p. 231-280 : sermons et pièces diverses d'Eckhart; (= Jundt). — Franz Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*, coll. Collectanea Friburgensia 4, Fribourg, Suisse, 1895; (= Jostes). — Rudolf Langenberg, *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn, 1902. — *Meister Eckharts Reden der Unterscheidung*, éd. Ernst Diederichs, Bonn, 1913. — Ph. Strauch, *Paradisus animae intelligentis*, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 30, Berlin, 1919; (= Strauch).

Traductions. *a*) en allemand moderne : *Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate*, trad. Joseph Quint, Munich, 1955 (première traduction faite sur texte critique); (= Quint). — *Meister Eckhart, Predigten und Schriften*, choix et introd. de Fr. Heer, Francfort, 1956 (bon choix, mais introduction très contestable). — *b*) en français : Aubier-Molitor, *Maître Eckhart. Traités et sermons*, coll. Philosophie de l'Esprit, Paris, 1942 (partiellement utilisable); (= Aubier). — *c*) Textes choisis : J. Chuzeville, *Les mystiques allemands du 13e au 19e siècle*, Paris, 1935, p. 62-95. — J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956, introduction et textes. — *Requiem aeternam*, traduction de *Pred.* 45, éd. Pfeiffer, p. 152-154, faite par R.-L. Oechslin, VS, t. 95, 1956, p. 422-426. — *d)* en anglais : *Meister Eckhart*, introd., choix et trad. de James M. Clark, Londres, 1957 (bonne traduction, mais introduction discutable).

2° Études. — La littérature sur Eckhart est infinie. Nous ne citons que les travaux les plus récents ou de première importance.

Voir les notices des divers dictionnaires, par exemple : F. Vernet, DTC, t. 4, 1911, col. 2057-2081. — M. Schmaus, LTK, t. 3, 1931, col. 527-530. — A. Walz, EC, t. 5, 1950, col. 28-32. — A. Duval, *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1258-1263. — Spécialement J. Koch, dans *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, éd. W. Stammler, t. 1, Berlin-Leipzig, 1933, col. 595-602, et *Supplément*, col. 163-171; (= Koch).

Principaux passages du DS où il est parlé d'Eckhart : art. Abandon, t. 1, col. 38-40; Allemande *(spiritualité)*, col. 325-331; Ame *(structure)*, col. 449-452; Amis de Dieu, col. 493-

495; Béghards, col. 1337-1338; Contemplation, t. 2, col. 1992-1993; Denys l'Aréopagite, t. 3, col. 358-360; Dépouillement, col. 473-474; Dieu, col. 902-903; Divinisation, col. 1432-1439; Direction spirituelle, col. 1092; pour les propositions condamnées, voir aussi t. 2, col. 891 et 1450; t. 3, col. 613-614.

H. Denifle, *Das geistliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunden des 14. Jahrhunderts*, Gratz, 1880; trad. franç. *La vie spirituelle*, Paris, 1903. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14e siècle*, Paris, 1900. — X. von Hornstein, *Les grands mystiques allemands du 14e siècle. État présent des problèmes*, Lucerne, 1922. — O. Karrer, *Meister Eckehart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*, Munich, 1926. — R. Otto, *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926; (voir compte rendu dans *Theologische Revue*, t. 26, 1927, p. 183-189); *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. et préf. de Jean Gouillard, Paris, 1951. — M. Grabmann, *Neue Eckhartsforschungen im Lichte neuer Eckhartsfunde*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, t. 5, 1927, p. 74-96. — O. Karrer, *Das Göttliche in der Seele und bei Meister Eckhart*, Wurtzbourg, 1928. — R. Fahrner, *Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart*, coll. Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft 31, Marbourg, 1929. — J. Quint, *Die Ueberlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts*, Bonn, 1932; étude philologique. — A. Dempf, *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934. — H. Grundmann, *Meister Eckhart (etwa 1260-1327)*. Die grosse Deutschen. Neue Biographien 1, 1935. — H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418. — J. Koch, *Meister Eckhart. Die Kirche in der Zeitwende*, Paderborn, 1935. — Theophora Schneider, *Der intellektuelle Wortschatz Meister Eckeharts*, éd. Günther et Rothacker, coll. Neue deutsche Forschungen 14, Berlin, 1935. — M.-H. Laurent o p, *Autour du procès de Maître Eckhart. Les documents des Archives Vaticanes*, dans *Divus Thomas*, Plaisance, t. 39, 1936, p. 331-347, 430-447; cité *Procès*. — Herma Piesch, *Meister Eckhart heute*, dans *Zeitschrift für deutsche Geistesgeschichte*, t. 3, 1937. — Irène Schneider, *Der Stil der deutschen Predigt bei Berthold von Regensburg und Meister Eckhart*, 1942. — G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Milan, 1946. — Herma Piesch, *M. Eckhart. Eine Einführung*, Vienne, 1946. — Alcantara Mens, *Oorsprong en Betekenis van de Nederlandse Begijnen en Begardenbeweging. Vergelijkende Studie: XIIe-XIIIe Eeuw*, Anvers, 1947. — J. Koch, *Meister Eckhart in Köln*, dans *Studium generale Köln* 1248 (Festgabe der Kölner Universitätszeitung zur 700. Jahrfeier des Studium Generale), Cologne, 1948, p. 13-14. — G. Théry, *Le développement historique des études eckhartiennes*, VSS, t. 2, 1948-49, p. 304-337. — Maria-Alberta Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leyde, 1950. — G. Théry, *Le « Benedictus Deus » de Maître Eckhart*, dans *Mélanges de Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 905-935. — H. Denifle, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts*, éd. O. Spiess, Fribourg, Suisse, 1951. — G. della Volpe, *Eckhart o della filosofia mistica*, Rome, 1952. — Th. Steinbüchel, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Dusseldorf, 1952. — H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie*, Lund, 1952. — Maria Bindschedler, *Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit*, dans *Studia philosophica*, t. 13, Bâle, 1953, p. 58-71. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, *De eeuw van Ruusbroec*, Anvers, 1953. — J.-B. Porion, *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954. — E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in medieval culture, with special emphasis on the Belgian scene*, New Brunswick, 1954. — B. Schmoldt, *Die deutsche Begriffssprache M. Eckharts*, coll. Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen, Heidelberg, 1954. — P. Kelley, *Poverty and the Rhineland Mystics*, dans *Downside Review*, 1955/56, p. 48-66. — J. Kopper, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Sarrebruck, 1955. — Ph. Merlan, *Aristoteles, Averroes und die beiden Eckharts*, dans *Autour d'Aristote. Recueil... Mgr A. Mansion*, coll. Bibliothèque philosophique de Louvain 16, Louvain, 1955, p. 543-566. — R.-L. Oechslin, *Eckhart et la mystique trinitaire*, dans *Lumière et Vie* 30, 1956, p. 99-120. — M. St. Morard, *Ist, istic, istikeit bei Meister Eckhart*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 3, 1956, p. 169-186. — Th. Kaeppeli, *Praedicator monoculus. Sermons parisiens de la fin du 13e siècle*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 27, 1957, p. 159-165.

Nous devons beaucoup, pour cet article, à M. le Professeur Josef Koch, de l'Université de Cologne; nous lui exprimons toute notre reconnaissance.

Raphaël-Louis Oechslin.

ÉCOLE DE SPIRITUALITÉ. — Le fait de la diversité des écoles de spiritualité dans l'Église s'impose de lui-même. A première vue, on songe d'abord aux spiritualités des grandes familles religieuses : bénédictine, carmélitaine, cistercienne, dominicaine, ignatienne, etc. La spiritualité y a donné naissance à un style de vie religieuse qui, à son tour, lui sert de support et en garantit la durée dans le temps. Cependant, l'histoire connaît aussi des courants de spiritualité qui ne sont pas liés à l'existence d'une famille religieuse, mais uniquement à la personnalité d'un saint ou à la richesse de ses œuvres écrites. Il y a là comme des lignes verticales, qui naissent à un moment donné de la vie de l'Église et qui se prolongent, tandis que de nouvelles lignes apparaissent successivement et font route ensuite avec elles.

Pour être complet, il faudrait aussi noter que ces lignes verticales sont traversées à certaines époques de la vie de l'Église par des coupes horizontales, c'est-à-dire par des courants spirituels collectifs, qui ne sont pas toujours dus à l'influence d'une personnalité dominante, et qui imprègnent plus ou moins toutes les spiritualités alors existantes. Si nous y sommes plus sensibles à notre époque de civilisation collective, le fait est déjà reconnaissable au 17e siècle en France, par exemple, où les traits marquants de l'école française ont plus ou moins profondément imprégné l'ensemble des autres spiritualités existantes.

Cette double constatation nous permet de proposer une définition provisoire et de considérer une école de spiritualité comme la manière propre à certaines collectivités ou à certaines époques de présenter l'itinéraire spirituel qui mène l'âme jusqu'à Dieu.

En ce qui concerne la méthode permettant d'étudier la notion d'école de spiritualité, s'il est vrai qu'une description extérieure des éléments les plus voyants peut être un point de départ fécond, il n'en est pas moins certain qu'une étude des structures essentielles permet seule d'aboutir à des conclusions valables. Bien des polémiques sont dues à une vision accidentelle de la réalité spirituelle, ou du moins fort partielle. Il est facile de dresser des oppositions sur la base de quelques données secondaires, sans prendre la peine d'envisager les structures essentielles dans leur intégralité. C'est là seulement que se situent les différences vraies, et peut-être aussi l'harmonie profonde. En outre, la dimension historique d'une école de spiritualité permet d'éclaircir bien des aspects qu'une étude purement à priori risquerait de méconnaître. Qu'il s'agisse de la genèse d'une école donnée et des différents apports du passé qu'elle a assimilés, qu'il s'agisse de son évolution ultérieure, de sa vie au cours des âges de l'Église, et surtout des rationalisations théologiques auxquelles elle a donné naissance, il y a là des données de fait qu'on ne peut qu'accepter, mais non discuter, et qui imposent leur loi à tous les développements postérieurs que le théologien a raison d'élaborer.

1. *Structures essentielles.* — 2. *Différences et harmonie.* — 3. *École de spiritualité et élaboration théologique.* — 4. *Jugement.*

1. Structures essentielles. — 1° L'unique but possible de toute école de spiritualité est d'**acheminer l'âme vers Dieu,** ici-bas dans la vie de foi, là-haut dans la vision béatifique, et de procurer ainsi la gloire de Dieu. Toutes les écoles concordent pour dire que cette union n'est pas seulement à poursuivre sur le plan personnel, mais aussi sur le plan collectif, par la constitution du corps mystique du Christ, à sa taille achevée. On pourra bien, selon les époques et selon les courants spirituels, insister sur un aspect ou sur un autre, mettre en relief un style plus personnel ou plus communautaire dans la poursuite de cet unique but, mais, substantiellement, toutes les spiritualités s'accordent à fixer l'union à Dieu comme but ultime à l'effort de l'âme, sur le plan personnel comme sur le plan communautaire. En ce sens, on a raison de dire que toute spiritualité authentique est théocentrique dans la force de ce terme (voir à ce sujet les justes réflexions de J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 112).

2° **L'exemplaire par excellence est le Christ Jésus,** même si, comme c'est presque toujours le cas, d'autres exemples plus proches (d'une proximité historique ou psychologique) sont proposés à l'imitation des disciples. Non seulement il est impensable qu'il y ait un autre exemplaire ultime que le Christ Jésus, mais il est non moins évident qu'aucune spiritualité ne peut être dispensée de l'imiter. Textes scripturaires et tradition spirituelle fournissent de nombreux documents concordants. Aucune exception n'est possible. Aussi, l'imitation pure et simple du Christ ne pourra-t-elle jamais caractériser une spiritualité, puisque cette imitation s'impose à toutes. Cette imitation pourra comporter bien des aspects, puisque le Christ est imitable à l'infini, soit selon les mystères proposés à l'imitation, soit selon la manière propre d'envisager l'ensemble des mystères. La nécessité de cette imitation est elle-même comme équilibrée par sa richesse souple et inépuisable.

3° L'unique source du dynamisme animant toute spiritualité, quelle qu'elle soit, est la **grâce des vertus et des dons.** En dépit des moyens où s'incarne la pratique des vertus et des dons, il est clair que la source de toute vie spirituelle ne peut être que surnaturelle et qu'elle jaillit de la grâce reçue au baptême. Avec J. Maritain (*Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 678 svv), on pourra utilement distinguer les principes éloignés et radicaux de la vie spirituelle, qui sont comme ses conditions ontologiques : la grâce sanctifiante, l'inhabitation des Personnes divines; et les principes prochains qui sont, dans l'ordre de l'opération, les vertus morales infuses, les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit. Aucune différenciation n'est possible, aucune exclusion n'est pensable à ce niveau. Ce n'est que dans le choix des moyens concrets de mise en œuvre de cette grâce, dans les « instruments de la perfection », que les nuances pourront s'introduire.

Les différents éléments envisagés jusqu'ici intègrent bien la notion de structure d'une spiritualité, mais ne vont pas encore au cœur de celle-ci. L'important est désormais de mettre en lumière les constitutifs les plus intimes de cette structure. Le danger serait de s'en tenir strictement aux faits, et donc à une méthode purement inductive; ou de les oublier, — et de vouloir trouver des différences essentielles, là où elles ne sont que la conséquence de l'incarnation des principes immuables dans la réalité concrète. La pure description est autant à redouter que la déduction à priori. C'est le rôle de la théologie comme sagesse d'utiliser les données concrètes fournies par l'induction, de les interpréter théologiquement et de synthétiser les valeurs objectives contenues confusément dans la réalité concrète.

4° Le dogme de la chute et celui de la Rédemption fournissent l'unique point de départ réel, historique, de toute démarche spirituelle. La première démarche spirituelle est de faire face à un état qui n'est pas celui de l'innocence, mais celui du péché. C'est pourquoi la **loi interne fondamentale de la vie spirituelle** est constituée par un rythme à deux temps : le premier consiste à éliminer tout ce qui fait obstacle ou à décanter tout ce qui est alliage impur. Et ce moment relève surtout des vertus morales. C'est seulement alors que le deuxième temps peut être envisagé, qui consiste à s'unir positivement à Dieu. Et ce deuxième moment appartient aux vertus théologales : « Considère toutes les œuvres du Très-Haut : elles sont deux à deux, l'une opposée à l'autre » (*Eccli.* 33, 15). Ce rythme vital est primordial en toute école de spiritualité.

L'irréalisme de certaines spiritualités (non pas vécues, mais enseignées plus ou moins artificiellement) provient de l'ignorance ou de la négligence de l'un ou de l'autre de ces deux temps. Si on ignore le temps négatif, on fait de l'angélisme, et on rêve d'une spiritualité d'incarnation qui ne comporterait pas la rédemption. Rêve, nullement chimérique dans l'histoire de l'Église, que celui d'une mystique sans ascèse. Si on insiste trop exclusivement sur ce temps négatif au détriment de l'autre, on risque d'aboutir à une spiritualité sombre, « ascéticiste », volontariste aussi, manquant toujours de souffle et d'élan. Et comme il fallait s'y attendre, les deux tendances erronées se rencontrent au même moment de l'histoire de l'Église.

Il faut respecter ce rythme dans son intégrité, comme celui du cœur et des poumons. C'est un rythme essentiel. C'est celui par lequel saint Thomas d'Aquin définit la sainteté dans son étude de la vertu de religion (2^a 2^{ae} q. 81 a. 8). Mais ce rythme, qui doit être respecté comme étant chose essentielle, se réalise, en fait, avec des différences considérables. Il est possible de déceler d'où proviennent ces différences et combien elles sont souhaitables.

5° Une des conséquences les plus enrichissantes, en théologie spirituelle, du progrès des sciences de l'homme a été d'attirer l'attention sur l'**importance du terrain** dans lequel ce rythme essentiel se réalise. Dans le domaine individuel comme dans le domaine collectif, — et celui-ci réagissant profondément sur celui-là —, il y a des substructures naturelles, conscientes et inconscientes, dont le rôle est considérable dans les *différenciations* des écoles de spiritualité : tempérament, caractère, histoire personnelle, coordonnées sociologiques, sont autant de données qui ont toujours joué au cours de l'histoire de la spiritualité, mais qu'il est possible désormais d'étudier plus scientifiquement.

Concrètement parlant, c'est-à-dire dans l'ordre de la réalisation (et non pas logiquement ou dans l'ordre de la réalité telle qu'elle est abstraitement), on peut

avancer que c'est de là que naissent les différenciations. Cette réalité du terrain individuel et collectif, non seulement commande le choix, souvent intuitif, d'une spiritualité de préférence à une autre, mais explique pour une grande part l'origine et l'évolution des courants spirituels dans la vie de l'Église. Qu'on n'aille pas crier au déterminisme en voyant attribuer une importance telle au facteur matériel, alors qu'il s'agit de ce qu'il y a de plus élevé dans les rapports de l'âme avec Dieu. Car il est clair que rien de tout ceci n'échappe à la toute puissante Sagesse de Dieu. Dans l'ordre des intentions souveraines de la Providence (totalement libre et pourtant respectueuse de l'ordre humain qu'elle a créé), ce qui prime, c'est évidemment le libre dessein de Dieu de parfaire la beauté du visage de l'Église, en suscitant un saint qui réponde aux besoins présents de cette Église. Dans l'ordre de la réalisation, Dieu utilise les causes secondes, comme moyens d'exécution de ses desseins, quitte à ce que dans cet ordre les causes secondes se manifestent les premières et conditionnent l'exécution des plans de Dieu. L'Église n'est pas en dehors des grands courants sociologiques qui traversent l'histoire de l'humanité. Ces courants peuvent même influer sur ses besoins les plus spirituels. Apparaît alors un saint doué d'un tempérament donné, qui utilise ou redresse les courants de l'heure pour le bien de l'Église.

2. Différences et harmonie. — La robe de l'Église est sans couture et pourtant brodée de couleurs variées, dans le domaine de la sainteté comme dans celui de la spiritualité.

1° Unité substantielle des écoles de spiritualité. — A première vue il semble que les éléments de différenciation soient de beaucoup les moins importants. Car il ne peut y avoir de divergence substantielle entre les spiritualités, ni dans le terme ultime auquel toutes acheminent l'âme, ni dans l'exemple ultime universellement valable, ni dans les sources lointaines ou proches du dynamisme spirituel, ni même dans le rythme vital essentiel constitutif de cette spiritualité. Et cette analyse rapide rend raison de l'affirmation souvent faite de l'identité substantielle de toutes les spiritualités, en dépit de différences réelles qu'il faudra bien préciser. Ce que l'analyse manifeste comme fondé en raison, un bilan historique, autant qu'il puisse être fait, le suggérerait de façon équivalente. Sous des expressions diverses, selon les âges ou selon les races, et surtout selon les grâces individuelles, on découvre une unité substantielle plus émouvante que dans l'histoire de l'évolution de la vie sur la terre. La mise en lumière des différences réelles ne fait que mieux souligner la réalité de l'unité substantielle de toutes les spiritualités, comme elle manifeste la continuité de la tradition spirituelle (cf J. de Guibert, *loco cit.*, p. 42-43) : ce n'est là qu'une des manifestations de l'unité de la vie de l'Église.

Il convient ici de dissiper une équivoque, due à une simplification historique sans doute un peu rapide et aussi à une manière accidentelle de classer les réalités spirituelles. Il nous semble en effet équivoque d'opposer la spiritualité dite ancienne (antérieure au 16e siècle), laquelle aurait été objective, à la spiritualité dite moderne (à partir du 16e siècle), laquelle serait subjective. Qu'il y ait un fondement à cette division, la chose est claire. Mais il paraît non moins clair que sur le plan essentiel cette distinction n'est pas valable. Il n'y a pas et il ne peut y avoir d'autre spiritualité qu'objective. Ce serait une perversion spirituelle que de prendre pour objet de contemplation l'analyse de certains états d'âme. Aucun auteur spirituel n'y songea jamais. L'index des *Œuvres* de saint Jean de la Croix, que certains auteurs classeraient parmi les promoteurs d'une spiritualité dite subjective, montre que pour lui l'unique attitude contemplative possible est objective et qu'elle a pour objet Dieu, ses attributs, son œuvre de création et surtout les mystères de l'Incarnation rédemptrice et de la Trinité. Pour être vécue correctement, cette unique spiritualité objective comporte des lois et des règles. On ne peut les inventer ni les créer. Les connaître et les respecter est une garantie d'authenticité dans la réalisation. C'est un progrès précieux dans l'histoire de la spiritualité que de les avoir découvertes, enseignées, codifiées. C'est l'apport particulier de la spiritualité du 16e siècle espagnol. Pie xi considère l'œuvre de saint Jean de la Croix comme « le code et le guide de l'âme fidèle, désireuse de parvenir à une vie plus parfaite » (lettre apostolique pour la proclamation du titre de docteur de l'Église, 24 août 1926, AAS, t. 18, p. 380).

Accidentellement, il se peut (et ce danger n'est nullement chimérique) que certains esprits repliés sur eux-mêmes trouvent, dans les analyses subjectives d'un saint Jean de la Croix, un danger de favoriser ce repliement. Ce dommage accidentel possible n'enlève rien au bénéfice essentiel de son apport. Il se peut aussi que des commentateurs moins éclairés s'attardent tellement à la description de l'itinéraire qu'ils n'aient plus le temps de parcourir la route. Déplorons-le. Le rôle de la meilleure carte routière est d'aider le voyageur à trouver à coup sûr les sites réels et les monuments à visiter. La carte routière est pour le voyageur la garantie de l'objectivité de son acheminement. Elle n'a pas d'autre but. L'unique but est le site à admirer. A parler formellement, il n'y a pas de spiritualité subjective. Toute spiritualité authentique ne peut être qu'objective. Et de ce chef aussi, l'analyse amène à la conclusion de l'unité substantielle de toutes les spiritualités. De toute évidence, la distinction entre spiritualité objective et spiritualité subjective est faite d'un tout autre point de vue que celle entre piété objective et piété subjective exposée par Pie xii dans l'encyclique *Mediator Dei* (30 novembre 1947, AAS, t. 39, 1947, p. 583-587; cf DS, t. 3, col. 747-758).

Seule une méthode purement descriptive, érigeant en absolu des différences matérielles, peut amener à conclure à l'hétérogénéité des différentes spiritualités et à tracer entre elles des divisions infranchissables.

2° Différences. — 1) *Différences extérieures.* — L'important est de partir des différences matérielles manifestées par la description extérieure pour arriver à l'étude des structures mêmes des réalités spirituelles. Presque toujours ce sont les différences matérielles qui se manifestent les premières : différence de tempérament individuel (que l'on songe à ce qui sépare un saint Dominique d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus); différence de race avec tous les facteurs collectifs qu'elle entraîne (saint Jean de la Croix et saint François de Sales); différence de milieu historique (saint Jean Chrysostome et saint Jean Bosco); différence des besoins de l'Église à un même moment historique (sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et Charles de Foucauld).

Ces facteurs apparemment éloignés de l'unique rythme vital essentiel à toute spiritualité, comme aussi des autres éléments indiqués qui entrent dans la structure intégrale de toute spiritualité, influent cependant sur leur réalisation concrète. On peut dire que les principes essentiels demeurent immuables dans leur substance, mais que leur point d'application varie. Si bien que dans leur mode de réalisation, les principes eux-mêmes se montrent différents. Et c'est ce qui en fin de compte fonde les différences réelles qui existent entre les différentes spiritualités.

2) *Différences plus profondes : expériences personnelles et applications nouvelles*. — Pour approfondir cette constatation, il serait facile de reprendre un à un les différents éléments de la structure d'une spiritualité, qui ont été examinés plus haut et se sont révélés substantiellement invariants, et montrer comment dans la réalisation concrète ils jouent différemment selon les « terrains » où ils se réalisent. Mais puisque l'élément qui s'est montré comme constituant l'essence même de toute spiritualité est le rythme vital fait de renoncement et d'union positive, c'est surtout cet élément que nous examinerons en relation avec tout ce qui dépend du terrain (autant dire des dispositions relevant de la causalité matérielle). S'il est vrai qu'aucune spiritualité ne peut se réaliser en dehors de ce rythme (manifesté par la parole du Christ : « Si quelqu'un veut venir derrière moi, qu'il se renonce, qu'il se charge de sa croix », ce qui constitue le temps négatif, « et qu'il me suive », ce en quoi consiste le temps positif, *Mt.* 16, 24), cet unique rythme essentiel est susceptible de réalisations indéfiniment variées selon le tempérament individuel, l'histoire personnelle d'un saint, les courants collectifs de l'heure et les besoins de l'Église.

Ces différents éléments commandent à la fois le style et les objets du renoncement, comme les moyens de réalisation de l'union positive à Dieu, ce deuxième élément étant en réalité celui qui mesure et qualifie le premier. Dans le temps positif d'union à Dieu entrent comme moyens de réalisation : les instruments efficaces que sont les sacrements, la lectio divina et ses échelons classiques, l'oraison individuelle, sous quelque forme qu'elle se réalise, la prière liturgique, les œuvres de charité, etc. Tous ces « moyens » sont destinés à faire croître dans l'âme la vie de foi, d'espérance et d'amour, — le rôle des vertus théologales étant primordial dans l'union positive à Dieu : c'est leur rôle essentiel et c'est ce qui les définit. Partant, en fait, des facteurs individuels et collectifs qui le définissent dans son être personnel, un saint, inspiré par l'Esprit de Dieu qui le guide, pour le bien de l'Église, et lui inspire une intuition originale, réalise dans sa propre vie une synthèse nouvelle d'éléments anciens et traditionnels. L'histoire de la spiritualité montre qu'en aucun cas cette synthèse n'est le fruit de l'élaboration faite à froid par un théoricien assis à sa table de travail. Il y a, à la base de toute spiritualité, un facteur expérientiel (pour l'usage de ce qualificatif, cf J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 24), lequel est irremplaçable. Cette expérience personnelle, résumée dans une intuition centrale, a un double effet : elle donne à chacun des éléments traditionnels, substantiellement invariants, une nuance nouvelle (que l'on songe, par exemple, à la coloration nouvelle dont une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a revêtu l'espérance en la présentant sous la forme de l'abandon, en vertu de son intuition personnelle de la vie spirituelle, conçue comme étant la voie d'enfance spirituelle). En outre, et par voie de conséquence, chacun des éléments traditionnels revêt une nouvelle valeur relative en face des autres éléments qui demeurent tous indispensables. Un saint François d'Assise, dont la personnalité est si marquée, centre toute sa spiritualité sur le sens de la pauvreté, à l'imitation du Christ pauvre, et valorise ainsi, d'une façon encore inédite, et si utile à l'Église d'alors, la communion à la nature et l'amour du prochain, son frère. Il n'est pas question pour lui de sous-estimer la vie sacramentelle (on sait son estime pour le sacerdoce), ni le culte des mystères du Christ.

Il est superflu de prouver longuement l'importance du cadre familial où s'est déroulée l'enfance de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la manière dont son histoire personnelle a conditionné en elle l'éclosion d'une intuition nouvelle, n'apportant sans doute aucun « matériau » nouveau, mais centrant tous les éléments traditionnels sur l'esprit d'enfance, répondant aussi bien à l'esprit scientiste du paganisme d'alors, qu'à l'activisme apostolique qui tentait certains milieux chrétiens. Nul n'ignore cependant son amour de la Parole de Dieu et son estime pour la valeur de l'office liturgique. On peut dire que l'intuition personnelle d'un saint, qui est à la base de toute spiritualité nouvelle, amène une diversité d'accent, mais aucune exclusion; elle est source d'une hiérarchie originale des moyens valorisés différemment par elle, dans le respect de leur intégrité et de leur totalité.

Répondant à une conception « matérialisante » de la notion de spiritualité, J. de Guibert a écrit : « Non, entre grands spirituels et grandes écoles de vie intérieure, les nuances, les formes, dont les différences sont indéniables, viennent non de ce que les uns ont négligé tel point de vue, tel élément, les autres tel autre, mais bien de ce que les uns ont mis davantage en lumière un aspect, une source de vie spirituelle, les autres ont insisté plutôt sur un autre; ce qui est fort différent » (*Charité parfaite et désir de Dieu*, RAM, t. 7, 1926, p. 239).

Quoique toute sainteté, dans l'ordre de la réalisation, ne puisse être que personnelle, au sens le plus élevé de ce qualificatif, relativement peu nombreux dans l'Église sont ceux qui ont été gratifiés par l'Esprit de Dieu d'une vue personnelle de la vie spirituelle, qui ont saisi la réalité spirituelle grâce à une intuition nouvelle qui, telle une force d'attraction, donne aux éléments traditionnels une valeur et une place nouvelles. Ceci explique le caractère vital de l'unité d'une spiritualité. Analogiquement, et grâce à l'expérience qui est à sa source, elle est un tout vivant. D'où le caractère artificiel et inefficace de certains courants spirituels qui sont issus de la réflexion de théoriciens, jugeant de leur table de travail, qu'il convient de créer tel ou tel courant. Il n'est pas question ici d'aucun sectarisme, mais du respect d'une réalité vivante. L'éclectisme en la matière équivaudrait à une dissection d'organismes vivants :

« Chacune des grandes écoles spirituelles constitue un tout, unissant dans un certain équilibre les divers éléments essentiels de toute vie spirituelle solide, offrant ainsi aux âmes une voie de perfection garantie par l'approbation de l'Église et par les saints qu'elle a déjà formés, mais dont on compromettrait gravement l'équilibre et l'efficacité si on cherchait à l'amalgamer avec d'autres, non moins approuvées du reste et non moins bonnes » (J. de Guibert, *Conférences spirituelles et cours de théologie spirituelle*, RAM, t. 9, 1928, p. 257).

3. École de spiritualité et élaboration théologique. — Quoique les études menées selon une méthode

historique rigoureuse fassent trop souvent défaut, et que dans le domaine des études concernant la spiritualité on se contente trop facilement d'approximations et de généralisations hâtives, il est parfois possible de discerner quelques-uns des éléments qui ont été à la source d'une spiritualité nouvelle. Pour la plupart des grandes spiritualités, on a réussi à retrouver des lectures, des influences, qui ont pu agir de façon efficace sur la genèse d'une intuition nouvelle. Il serait téméraire d'avancer que les confidences des saints eux-mêmes, par exemple d'une sainte Thérèse d'Avila dans son autobiographie, constituent une indication historique suffisante. C'est que l'efficacité d'une lecture ou d'un exemple vécu dépend de facteurs personnels dont très souvent l'intéressé même ne se rend pas compte. Pour saisir la genèse d'une pensée, il est plus fécond de posséder une suite d'écrits permettant d'en suivre les étapes jusqu'au jour où jaillit l'expression privilégiée, qui permet de dire ce que l'expérience décisive a fait saisir. Pour sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et pour Charles de Foucauld, il semble qu'on puisse ainsi assister à la genèse d'une doctrine qui exprime une expérience, jusqu'au jour où on se trouve en face d'une certitude qui ne trompe pas et d'une maîtrise qui ne demande qu'à se réaliser en d'autres.

Étant donné ce que nous avons dit de l'unité foncière des différentes spiritualités reposant sur l'unité de la vie de l'Église, on conçoit ce que peut être la nouveauté d'une spiritualité. A aucun titre cette nouveauté ne peut être absolue. Au sens profond du mot, il est dangereux de parler de création dans ce domaine. On ne crée pas de spiritualité nouvelle. Il y a des filiations, des généalogies, qui sont la garantie de l'authenticité d'une spiritualité. La richesse de pensée d'un saint ne se manifeste que mieux, quand elle se dégage, dépendante et originale cependant, d'un courant spirituel dans lequel elle est née (cf préface à *La Perfection de l'amour d'après S. Jean de la Croix et Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, par M.-M. d'Hendecourt, Paris, 1956, p. 8-10). L'originalité, si elle se voulait totale, ne pourrait être que symptôme d'erreur.

Cette spiritualité, née de l'expérience d'un saint, alimentée aux sources traditionnelles de la vie de l'Église, passe généralement, après une période plus ou moins longue, aux mains des théologiens qui tentent de donner une présentation intellectuellement plus structurée à l'expérience souvent fruste du saint. C'est alors qu'au sens plénier du mot se constitue une école de spiritualité. Que l'on compare les *Exercices* de saint Ignace au sortir de Manrèse aux développements auxquels ce livre a donné naissance parmi les théologiens et les auteurs spirituels de la compagnie de Jésus. Plus près de nous, dans un délai de temps plus bref, il est difficile de dresser une bibliographie exhaustive des ouvrages que l'*Histoire d'une âme* a suscités.

Des polémiques assez vives ont marqué une époque récente, où on a voulu souligner ce qui différencie les écoles de spiritualité, non dans la forme originelle donnée par un saint, mais dans la forme scientifique que les théologiens postérieurs ont élaborée (cf F.-X. Maquart, *Écoles de spiritualité*, VS, t. 14, 1926, p. 310-314; F. Cavallera, *Écoles de spiritualité*, RAM, t. 7, 1926, p. 313-315; J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, p. 111-112),

Nous inspirant de ces travaux, nous proposons les conclusions suivantes :

1) On ne saurait sous-estimer l'importance de l'expérience-type qui est à l'origine d'une école de spiritualité. Elle en est la source, elle la contient sous une forme fruste, non élaborée, mais qui a un rôle capital dans le développement ultérieur de l'école.

2) Une école de spiritualité présentée sous sa forme théologiquement élaborée justifie normalement ses orientations essentielles à ce niveau théologique.

3) Cet ordre logique ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre historique. Sans aller jamais jusqu'à contredire l'orientation essentielle de l'expérience-source, la justification théologique peut n'avoir eu, de fait, qu'une influence relative sur le développement ultérieur de l'école de spiritualité.

4) L'ordre historique impose sa loi, qui est celle du primat inconditionné de l'expérience-source. Et cette constatation s'appuie sur deux ordres de faits : la plupart des écoles de spiritualité étaient constituées dans leur substance bien avant leur élaboration théologique (le fait est évident pour la spiritualité franciscaine et pour bien d'autres); en outre, il n'est pas rare de voir des spiritualités ayant les mêmes principes théologiques essentiels et une orientation pourtant différente (carmes et dominicains), et inversement des écoles assez semblables sur certaines orientations essentielles et pourtant théologiquement différentes (cf J. de Guibert, *Leçons de théologie*, p. 111; à l'intérieur de l'école ignatienne, un bon nombre de théologiens, Suarez en tête, affirment la spécification des actes surnaturels par l'objet formel, et leur spiritualité n'en est pas pour autant différente des théologiens de la compagnie qui la nient). Il n'est donc pas conforme à la réalité historique de justifier les différences entre écoles de spiritualité d'après les options métaphysiques ou théologiques qui, en fait, leur sont postérieures.

5) Dans un sujet donné, il se peut qu'actuellement ces options métaphysiques et théologiques aient un rôle important dans le choix d'une spiritualité donnée. Cette hypothèse n'a rien de chimérique. Les faits et les indications de la psychologie s'inscrivent pourtant souvent en faux contre les théories qui prônent le primat du choix à base intellectuelle. Dans l'histoire des individus comme dans celle des écoles de spiritualité, il est difficile, dans la plupart des cas, de nier le primat d'une intuition à base affective qui ne se justifie sur le plan rationnel que tardivement.

Il résulte de ces différentes considérations que si une école de spiritualité est contenue virtuellement tout entière dans l'expérience-source qui est à son origine, elle connaît des développements auxquels participent pour une bonne part les travaux des théologiens. Mais ce n'est pas la seule source du développement d'une école de spiritualité. Dans le cours de la vie de l'Église, chacune des spiritualités distinctes, historiquement datées, subit à un moment donné les mêmes influences dominantes qui caractérisent à cette heure-là la vie de l'Église. On peut même dire, dans la mesure où l'Église est une réalité spirituelle incarnée, que les grands courants humains, décelables dans l'art, la littérature, la politique, ont plus ou moins profondément leur retentissement sur les écoles de spiritualité. Cette constatation est particulièrement importante à l'époque actuelle, où les moyens de communication et de transmission de la pensée, et bien d'autres facteurs, ont donné une diffusion considérable aux courants collectifs, au détriment de l'intériorité personnelle.

Il est normal qu'il se produise alors un phénomène comparable à l'assimilation. En vertu de son dynamisme interne, chaque école de spiritualité doit être capable d'assimiler de façon originale les éléments valables de ces courants collectifs et de réagir de façon appropriée à ce qu'ils ont de nocif. Chaque école doit assimiler ou réagir en fonction de sa synthèse originelle. C'est une des caractéristiques de la vie d'être capable d'assimiler ou de réagir. Ici encore, il s'agit moins du calcul d'un théoricien que de la spontanéité vivante d'un organe sain. Ni fixisme, ni évolutionnisme à priori, toujours en quête de la dernière nouveauté profane. Mais adaptation souple aux besoins de l'Église, et même aux appels de l'humanité, en vertu de la vitalité d'un courant spirituel, qui n'est qu'une manifestation partielle de l'unique vie de l'Église.

4. Quel JUGEMENT faut-il porter sur les différentes écoles de spiritualité en face de la totalité vivante qu'est l'Église?

1° Sans parler des **positions extrêmes,** facilement erronées, les uns, désireux de souligner le caractère communautaire de l'Église, rêvent d'une unité ne comportant aucune différenciation. Ils considèrent les écoles de spiritualité comme la rançon d'une faiblesse (et s'ils veulent dire par là que le saint le plus grand est incapable d'épuiser la richesse de l'exemple du Christ, ils ont raison), et tout en regrettant que toutes les voix n'arrivent pas à chanter à l'unisson souhaité, ils tolèrent des différences qui leur paraissent attenter à la pureté de l'unité de l'Église. Depuis quelques années, — peut-être en réaction contre un certain chauvinisme spirituel nullement chimérique —, il s'est fait jour chez l'un ou l'autre des représentants des grandes écoles une sorte d'attitude curieuse : on dirait comme un besoin de se faire pardonner d'être porteur d'un message « spécialisé », une attitude de quasi-coupable d'avoir, à titre collectif, attenté à l'unité de l'Église et un désir militant de travailler à une indifférenciation conçue comme un progrès spirituel. Par suite d'une confusion des plans, certains voudraient renoncer à la spiritualité de leur école, comme d'autres, jadis, ont renoncé aux privilèges de la noblesse.

D'autres, au contraire, sont plus sensibles à l'apport enrichissant de chaque école spirituelle. Il est certain que la synthèse personnelle réalisée par le saint, chef d'école, a permis de souligner certains traits que d'autres ont laissé dans l'ombre, et que surtout une absence de spécialisation eût laissé comme dans une sorte d'indifférenciation. S'il est vrai qu'aucune école ne crée un élément nouveau, ni n'omet aucun élément traditionnel essentiel, la valeur qu'elle donne à l'un de ces éléments, en le considérant comme central, permet un développement que cet élément n'eût pas connu sans elle. L'ensemble même des différentes écoles ne permet-il pas de mieux manifester la richesse de l'unique message évangélique, et leur variété ne contribue-t-elle pas à mieux manifester la transcendance de l'unité de l'Église?

2° La réponse à apporter à ces deux questions dépend, non de préférences personnelles, mais du **jugement de l'Église.** Or, il est frappant de voir que jamais l'Église n'a varié dans son attitude d'approbation en face des différentes écoles de spiritualité. Tout en distinguant la sainteté personnelle de la valeur d'enseignement que possèdent ou non les écrits d'un saint, l'Église a maintes fois encouragé les âmes à suivre la voie spirituelle tracée par l'un ou l'autre des saints. Il faudrait une bibliographie importante pour relever tous les encouragements pontificaux donnés dans ce sens : et cela non seulement dans les siècles passés, mais tout récemment encore, qu'il s'agisse des *Exercices* de saint Ignace ou de la *voie d'enfance* de sainte Thérèse de Lisieux.

Non seulement les états de vie religieuse, mais encore les orientations spirituelles et apostoliques, le style propre à chaque école, incarné dans un état particulier de vie religieuse, sont approuvés par l'Église en tant que moyens providentiels de sanctification. Par exemple, et c'est à dessein que nous choisissons cet exemple « extrême », la constitution apostolique *Umbratilem* du 8 juillet 1924, approuvant les statuts de l'ordre des chartreux, est expressive de l'approbation de l'Église (AAS, t. 16, 1924, p. 385-391). La spiritualité cartusienne n'est pas à proposer indifféremment à tous les membres de l'Église. Encore est-elle l'âme d'une fonction pour ainsi dire officielle que les chartreux remplissent dans l'Église.

Dans la lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius*, du 19 mars 1924, Pie XI rappelle aux supérieurs des ordres religieux que non seulement les saints fondateurs n'ont fait « qu'obéir à l'inspiration divine en fondant une nouvelle famille religieuse, mais que leurs successeurs ne peuvent se tromper en reproduisant en eux-mêmes le style, « la note imprimée par le fondateur de sa famille » (AAS, t. 16, 1924, p. 133-148).

3° Certes, il faut loyalement relever les **déviations possibles** et toujours dommageables de cette fidélité à une école de spiritualité donnée. Fidélité n'équivaut pas à chauvinisme, ni à sectarisme. Il n'est pas requis non plus, pour être fidèle, d'afficher plus ou moins consciemment du mépris pour les autres écoles de spiritualité. Et ce serait être bien peu fidèle à l'esprit du fondateur que de transformer une préférence fondée, relative à soi-même, en une affirmation de primauté absolue (inversement une spiritualité peut être objectivement plus parfaite, quoique non adaptée à tous indistinctement). Il y a surtout la pire des déviations, qui consisterait à oublier le caractère partiel et imparfait de toute école de spiritualité, quelle qu'elle soit, et à l'entourer d'une sorte d'idolâtrie, au détriment de l'amour inconditionné qu'il faut avoir pour l'Église.

Car voilà bien le problème qui est le plus important en la matière. Ne montre-t-on pas un amour moindre pour l'Église en s'attachant à l'une ou l'autre des écoles de spiritualité? On a beaucoup parlé durant ces dernières années de « spiritualité d'Église ». Et il y a lieu de s'en réjouir sincèrement. Ce serait bien poser le problème que de demander s'il faut dire « spiritualité d'Église » ou bien « spiritualité de l'Église »? Il se peut qu'un rédacteur pressé confonde les deux expressions. Elles nous paraissent cependant fort différentes. Si l'on veut dire que toute école de spiritualité, sous peine d'être en dehors de l'Église, doit s'alimenter aux grandes sources de la vie de l'Église, sacrements, liturgie, ouverture apostolique à tous les grands intérêts de l'Église, nous approuvons sans réserve. Si l'on veut dire encore que toute école de spiritualité doit aimer l'Église plus qu'elle-même, et avoir une authentique attitude d'accueil vis-à-vis des autres écoles de spiritualité, qu'elle doit se réaliser elle-même, non comme un tout autonome, mais comme une partie vivante de cet unique

tout qu'est l'Église, il n'y a encore qu'à s'en féliciter et essayer de le mettre mieux en pratique.

Mais si l'on voulait faire de l'Église une sorte d'abstraction, d'où toute particularisation serait exclue, ou encore un bloc fermé en dehors duquel se trouveraient les spiritualités particulières, alors on serait dans l'erreur. J.-M. Perrin n'a pas écrit sans raison : « Autre contrefaçon que d'opposer spiritualité d'Église à spiritualité particulière et de penser qu'une telle conception de la vie spirituelle va surclasser certaines formes de vie chrétienne » (*Spiritualité d'Église*, VS, t. 82, 1950, p. 183). Ce serait une conception appauvrissante de la vie de l'Église et peu conforme à celle qu'en donne saint Paul dans l'épître aux Corinthiens. J.-M. Perrin ajoute avec raison : « Spiritualité d'Église ne s'oppose pas à spiritualité particulière, elle doit éclairer toute spiritualité authentique, tout en reconnaissant d'ailleurs que certaines âmes ont la vocation et la mission de s'attacher plus particulièrement à ce mystère » (p. 183). Le développement du sens de l'Église auquel nous assistons permet de mieux comprendre que toute spiritualité authentique doit être spiritualité d'Église au sens indiqué plus haut. Il n'y a pas une spiritualité d'Église qui s'oppose à des spiritualités particulières. Mais être spiritualité-d'Église est un transcendantal qui doit imprégner toute spiritualité authentique.

Plus une spiritualité particulière réalisera qu'elle n'est elle-même que l'Église vivant plus profondément un aspect particulier de sa doctrine spirituelle, sans en exclure aucun autre, plus elle sera fidèle à sa mission d'Église et plus aussi elle sera elle-même. On conçoit qu'en ce sens être fidèle à une école de spiritualité et être fidèle à l'Église constitue une seule et même chose.

Conclusion. Il serait même juste de dire que la vie de l'Église *exige* cette multitude de spiritualités particulières. De même que les créatures, sans rien ajouter à l'Être de Dieu, multiplient les images, incomplètes et imparfaites, de son Être unique; de même que les saints, dans leur diversité et leur multiplicité, ne font que reproduire, incomplètement et imparfaitement, l'unique exemple du Christ Jésus; ainsi, de l'unique doctrine de l'Évangile, chaque saint redit le message, dans sa totalité sans doute, mais avec un accent personnel qui en fait à la fois la valeur et la limite. Toutes ensemble, les spiritualités composent une image plus parfaite de l'unique message évangélique. Le Christ total appelle cette variété infinie de spiritualités diverses et sans elles le visage de l'Église ne s'acheminerait pas vers cette Beauté sans ride ni tache qui doit être la sienne. Cette beauté ne se réalisera que là-haut. L'Église de la terre y tend chaque jour : « C'est ce sentiment du terme unique et splendide où elles vont se rejoindre après avoir paré de leur variété le vêtement de combat de l'Église ici-bas, qui doit nous faire également aimer ces formes et tendances de vie spirituelle, également nées, dans leur diversité, de l'action du même Esprit envoyé aux âmes par le même Seigneur Jésus, en l'unité du même Père » (J. de Guibert, *Charité parfaite et désir de Dieu*, RAM, t. 7, 1926, p. 250).

1. *Études théoriques. — Y a-t-il vraiment plusieurs méthodes de spiritualité?* dans *Ami du clergé*, t. 24, 6 février 1902, p. 99-106 : la vraie spiritualité est traditionnelle; variété dans l'unité; fondements de la vraie spiritualité. — Cuthbert Butler o s b, *Ways of christian Life*, 1932; trad. *Chemins de vie chrétienne*, coll. Pax 40, Maredsous, 1937. — Y.-E. Masson o p, *Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris, 1929. — F.-D. Joret o p, *Notre vie dominicaine*, Paris, 1936, ch. 2, art. 3, § 1 Qu'est-ce que l'esprit d'un ordre religieux. — Th. Deman o p, *Pour une spiritualité objective*, série d'articles de la VS, 1945 svv, parue en brochure. — J.-M. Perrin, *Spiritualité d'Église*, VS, t. 82, 1950, p. 170-185. — J. Tonneau o p, art. Devoir, DS, t. 3, col. 659-664. — Exupère de Prats-de-Mollo, *De diverses formes de la vie spirituelle*, dans *Mélanges ascétiques*, Paris, 1893, p. 1-58. — J. Heerinckx o f m, *Introductio in theologiam spiritualem*, Rome, 1931, n. 97-109; importante bibliographie sur la polémique alors en cours. — F. Cayré, assomptionniste, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 2, Paris, 1933, p. 350-362 : thèses spirituelles; p. 686-689 : écoles de spiritualité. — E. Raitz von Frentz s j, *Von der einen katholischen Aszese*, ZAM, t. 1, 1926, p. 337-351. — J. de Guibert s j, *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, n. 24-28; *En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité?* dans *Gregorianum*, t. 19, 1938, p. 263-279; *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, 7e leçon, p. 108-122 : écoles spirituelles et unité de la spiritualité catholique.

2. *Histoire.* — Les courants spirituels ou écoles de spiritualité ont été suscités par l'Esprit Saint pour répondre aux besoins des âmes et des temps. L'étude de Paul Philippe o p sur *L'oraison dans l'histoire* (Cahiers de la Vie spirituelle, *L'oraison*, 1947, p. 8-59) est sur ce point fort instructive; consulter la partie historique de l'article Contemplation du DS, ou ce qui est dit des écoles bénédictine, carmélitaine et cartusienne, aux articles S. Benoit, Carmes, Chartreux. G. Letourneau, *Écoles de spiritualité*, dans *Le recrutement sacerdotal*, Toulouse, 1913, p. 321-331. — *Les différentes formes de la spiritualité catholique*, dans *Les cahiers du cercle thomiste féminin*, n. 5 svv, 1927 svv. — *Les écoles de spiritualité chrétienne*, Liège-Paris, 1928; notamment ch. 1, R. Morçay, *Piété chrétienne et écoles de spiritualité.* — F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929. — Mgr Giacomo Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Gênes, 1947. — J. Gautier p s s, *La spiritualité catholique*, Paris, 1953 : présentation de chaque école par un de ses membres.

3. *Approbations du magistère.* — Les écoles (les états de vie et les tendances apostoliques et spirituelles particulières à chaque école) sont approuvées par l'Église comme moyens providentiels de sanctification; voir les approbations des Règles, Constitutions, Directoires, les bulles de canonisation des fondateurs et des représentants spirituels les plus qualifiés de chaque école. Consulter P. Cattin et H.-Th. Conus, *Aux sources de la vie spirituelle*, Fribourg-Paris, 1951.

Lucien-Marie de Saint-Joseph.

ÉCOSSE (spiritualité en). Voir Spiritualité anglaise et anglicane, t. 1, col. 625-670.

ÉCRITURE SAINTE ET VIE SPIRITUELLE. — I. *Introduction : la Bible livre spirituel.* — II. *Écriture et vie spirituelle dans la tradition :* A. *Époque patristique ;* B. 6e-12e *siècles ;* C. 13e-15e *siècles ;* D. 16e *siècle ;* E. 17e *siècle ;* F. *Dans l'Église orientale.* — III. *L'Écriture et les mystiques.* — IV. *Écriture et vie spirituelle chez les protestants.* — V. *Conclusion : renouveau biblique actuel et vie spirituelle.*

I. INTRODUCTION : LA BIBLE LIVRE SPIRITUEL

Que la spiritualité puise dans l'Écriture ses principes théologiques et ses règles d'action, inutile d'y insister. Rappelons que J. de Guibert définissait « *la théologie spirituelle* comme la science qui, s'appuyant sur les enseignements de la révélation, étudie en quoi consiste la perfection de la vie chrétienne et comment l'homme, ici-bas, peut y tendre et y parvenir » (*Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 21). C'est l'Écriture, portée par la tradition, qui nous livre les enseignements

de la révélation; c'est donc sur elle que s'appuie la théologie spirituelle. L'apport des sciences profanes, des sciences de l'homme en particulier, n'est pas exclu pour autant, mais il reste subsidiaire.

Rassembler les enseignements de l'Écriture touchant la spiritualité serait écrire un traité complet de théologie spirituelle. Notre but est seulement de déterminer le rôle que doit jouer l'Écriture comme *moyen* pour aider à tendre vers la perfection de la vie chrétienne; c'est à peu près se demander comment et dans quelle mesure l'Écriture doit servir à la lecture spirituelle. Les sections historiques de cet article montreront comment, en fait, l'Écriture a été utilisée dans ce but. Cette brève introduction voudrait interroger l'Écriture elle-même pour savoir : 1) si elle se donne comme un livre utile à la formation spirituelle, et 2) comment elle peut, lue au sens littéral, être utilisée dans ce but.

1. La Bible livre de lecture spirituelle. — Dans son testament apostolique, saint Paul n'a rien de meilleur à léguer à Timothée, nourri d'ailleurs depuis toujours, par sa mère et par sa grand-mère, de la moelle des Écritures : « Tiens-toi aux enseignements de la foi. Tu sais qui te l'a enseignée, t'apprenant depuis l'enfance les saintes Lettres, seules capables de te donner la sagesse qui conduit au salut par la foi dans le Christ Jésus. Toute Écriture, inspirée de Dieu, est utile pour enseigner, pour convaincre, pour redresser, pour donner cette formation dans la justice qui fait l'homme de Dieu, armé pour toute œuvre bonne » (2 *Tim.* 3, 14-17). Sans doute, saint Paul s'adresse dans toute cette lettre à l'évêque chargé de garder le troupeau contre les déviations qui le menacent, et l'Écriture doit l'aider à défendre la foi et à l'exposer solidement; mais l'Apôtre sait aussi que la formation spirituelle du pasteur est une condition nécessaire pour le bon gouvernement de son église : plus haut il mêlait aux conseils d'ordre pastoral des conseils d'ordre spirituel (2, 22-26), ici il rappelle à Timothée que, pour l'aider à former les autres, l'Écriture doit d'abord affermir en lui l'homme de Dieu. Les termes de cette recommandation précisent du même coup quel profit il doit tirer de cette lecture : il y apprendra la vraie sagesse, celle qui s'appuie sur la foi.

Paul rejoint ainsi les vieux maîtres en sagesse de l'ancien Testament. Classique en cette matière est Ben Sira (*Eccli.* 39), qui, pour former son disciple, ne lui offre rien d'autre que la Loi, les Prophètes et les Sages, lus et médités en confrontation avec l'expérience de la vie et en demandant au Seigneur sa grâce pour se pénétrer de cette sagesse surnaturelle. Le Siracide joint l'exemple au précepte : tout son ouvrage est nourri de l'Écriture antérieure. Son petit-fils, qui le traduisit en grec, rappelle que tel était le but de l'ouvrage (dans le prologue non canonique qui se trouve en tête de nos éditions) : il veut, mettant à profit l'enseignement de l'Écriture, former le lecteur à la perfection de la vie selon la Loi. Sous la loi du Christ, c'est ce qu'on appellera la vie chrétienne. Notons au passage que cette sagesse ne sépare pas la formation religieuse de la formation humaine; comme la piété, la sagesse puisée dans l'Écriture est utile pour la vie présente et pour la vie future (cf 1 *Tim.* 4, 8).

On n'avait pas attendu l'époque de Ben Sira (début du 2e siècle) pour aller chercher dans la Bible l'aliment de la vie spirituelle. Les meilleurs témoins de cette étude de la Parole de Dieu en vue de la formation à la perfection sont les psaumes sapientiels, et en premier lieu le psaume 119, où on sait que le mot Loi, avec ses nombreux synonymes, ne doit pas être pris dans un sens légaliste étroit : la Loi, c'est la Parole de Dieu révélée à Israël et consignée dans l'Écriture, pour enseigner au peuple élu la sagesse divine (cf A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Ps.* 119, dans *Revue biblique*, t. 46, 1937, p. 182-206). C'est en vue d'atteindre à la perfection de la vie selon la Loi que le psalmiste s'attache à l'Écriture avec tant d'ardeur. Les Pères de l'Église christianiseront ce psaume, mais ils ne le détourneront pas de son sens originel en en faisant un traité de la perfection.

Ainsi les derniers écrits de l'ancien et du nouveau Testament recommandent explicitement leurs devanciers comme texte de lecture spirituelle et de méditation. Comme on pouvait s'y attendre, ces recommandations se rencontrent dans la littérature sapientielle, qui vise à la formation individuelle, et dans une lettre de saint Paul adressée à un disciple en particulier. Le reste de la Bible s'adresse à la collectivité du peuple de Dieu et ne vise donc pas, dans son ensemble, la formation à la perfection. Aussi faut-il examiner comment toute l'Écriture peut servir à la lecture et à la méditation, selon les recommandations que nous avons relevées, — sans prétendre être exhaustifs —, dans les sapientiaux et dans saint Paul.

2. Comment faire de la Bible une lecture spirituelle? — La lecture de la Bible suppose de notre part une attitude toujours la même, mais qui se modèle selon la variété de son objet. C'est Dieu qui nous parle, mais il le fait par le moyen d'auteurs et de modes d'expression très divers. La méditation de l'Écriture en vue du progrès spirituel suppose donc d'abord une recherche sincère de ce progrès dans la soumission à la Parole de Dieu : « J'ouvre large ma bouche et j'aspire, avide de tes commandements » (*Ps.* 119, 131). Cette soumission même exige une adaptation aux différents genres littéraires dans lesquels Dieu nous parle. Imposer au texte un sens édifiant dans une ligne préconçue, ce n'est pas écouter la Parole que Dieu nous dit à travers le mode d'expression qu'il a inspiré à l'auteur humain. Ce n'est pas le lieu d'insister sur l'attitude fondamentale; essayons seulement de préciser comment cette attitude doit se modeler sur la variété des genres littéraires, dans l'un et l'autre Testament. On se borne nécessairement à quelques indications générales.

L'*ancien Testament*, pris au sens littéral, peut-il fournir encore au chrétien une lecture spirituelle valable?

Certes Dieu n'a donné sa parole aux Patriarches et aux Prophètes que d'une manière progressive et sous des points de vue très partiels, tandis que nous avons dans le Fils la Parole même en plénitude (*Hébr.* 1, 1). Mais l'homme du nouveau Testament n'a pas à s'enorgueillir ni à mépriser les préparations de l'ancien Testament comme périmées. Seul le Verbe incarné est la Parole de Dieu en plénitude; le nouveau Testament lui aussi ne nous en donne que des échos partiels, à travers des mots humains, et les paroles de Jésus lui-même, *verba vitae aeternae*, n'épuisent pas la Parole éternelle. Ainsi le respect du livre inspiré nous garde d'une sorte d'idolâtrie des mots pris soi-disant comme des valeurs absolues, et ce même respect nous fait accueillir avec grand amour les pauvres mots et les autres moyens d'expression du langage humain que le Verbe et l'Esprit ont choisis pour nous parler de Dieu. A ce point de vue l'ancien Testament n'est pas inférieur au nouveau. La supériorité de ce dernier lui vient de

la présence du Christ qui accomplit toute l'Écriture et lui donne la plénitude de son sens. La lecture de l'ancien Testament requiert donc bien un signe à la clé qui est une aspiration vers l'accomplissement, la plénitude du Christ; mais à vouloir atteindre d'emblée la pleine clarté de la révélation chrétienne sans passer par l'intermédiaire du sens littéral premier, on risque d'amincir cette vérité révélée, de la réduire presque à une abstraction. L'ancien Testament, pris au sérieux, dans toute son épaisseur humaine et surnaturelle, donne à la révélation une profondeur et un relief qui l'incorporent vraiment à notre histoire et lui donnent ainsi une emprise réelle sur notre vie. Les humbles réalités de l'ancien Testament ont d'ailleurs l'avantage d'être plus proches de notre misère spirituelle et de nos besoins. Les hommes ne connaissaient pas encore tout l'amour de Dieu, ni par suite la totalité de ses exigences, mais leur attitude devant Dieu dicte toujours la nôtre.

Un coup d'œil sur les genres littéraires de l'ancien Testament nous aidera à préciser cette attitude. Les divisions de la Bible hébraïque correspondent aux trois genres littéraires essentiels, la Loi, les Prophètes inséparables de l'histoire, les Sages auxquels se rattachent les psaumes.

La Loi de Moïse, c'est la constitution du peuple de Dieu, avec en arrière-plan la constitution du monde et de l'humanité. Elle nous fait connaître les actes par lesquels Dieu a constitué l'homme dans son état de créature destinée à la familiarité divine. Jusqu'où ira cette vie d'union avec Dieu, il faut attendre l'Incarnation pour le savoir; mais les initiatives de Dieu à l'égard de l'homme, à l'égard d'Abraham, de Moïse et de son peuple, sont déjà de sa part la même démarche que l'Incarnation révélera pleinement, et la réponse que Dieu attend de l'homme est toujours pareille. Les personnages mis en scène illustrent cette réponse dans une variété qui va de la foi simple d'Abraham à l'obstination ruineuse du Pharaon. Les multiples prescriptions légales monnayent l'absolu de l'exigence divine à la mesure de la faiblesse humaine. Merveilleux pédagogue, la Loi enseigne à l'homme l'essentielle dépendance qui le rattache à Dieu à travers les modestes prescriptions adaptées à sa condition réelle. Lus dans cet esprit, — et c'est celui que suggère le texte —, l'ensemble et les détails, récits et lois, répondent bien au but de toute lecture spirituelle, former l'homme de Dieu.

Les Prophètes font corps avec l'histoire d'Israël, de Josué à Zorobabel ou même à Néhémie. Leur parole éclaire la continuité de cette histoire de Dieu à la recherche de l'homme. A travers les échecs et les triomphes partiels, cette histoire s'achemine vers le Christ; osons dire qu'elle est déjà son histoire et qu'elle reste la nôtre. Ce sont toutes les vicissitudes de notre vie avec Dieu qu'illumine la parole des Prophètes.

Le but des Sages est de former leur disciple à la vie d'union avec Dieu. S'attacher à sa volonté, aimer dépendre de Dieu, c'est la voie de la béatitude. L'insensé qui veut être l'artisan de son bonheur court en réalité à sa ruine. La profondeur de cette ruine, la hauteur de cette béatitude, ne sont pas encore révélées, mais la voie large et la voie étroite sont toujours les mêmes. Les Sages de l'ancien Testament ont les deux pieds sur terre, et c'est ce qui fait pour nous le prix de leur enseignement. Les angoisses de Job, le pessimisme de Qohélet, la sagesse au jour le jour de Ben Sira nous offrent une lecture plus tonifiante que des considérations si élevées qu'elles passent au-dessus de nous sans nous emporter. Cette sagesse projette sur la vie réelle la lumière de la foi et l'entraîne sans cesse vers Dieu. La prière des psaumes vaut par le même réalisme : elle prend l'homme tel qu'il vit dans la nature et elle le jette en Dieu. — La pédagogie de l'ancien Testament reste valable pour conduire tout homme au Christ, que nous n'aurons jamais fini d'atteindre ici-bas.

Inutile d'insister sur le *nouveau Testament* : il est à lire dans le même esprit que l'ancien; c'est ici plus facile. Le Christ partout présent met sous nos regards l'union réalisée de l'homme avec Dieu, et par lui tout homme entre en participation de cette grâce. Le Fils révèle les derniers secrets de l'amour divin et attire tout à lui. Les témoignages apostoliques sur le Verbe incarné et sur la prolongation de sa vie dans l'Église ne nous livrent pas seulement la règle de la foi et de la conduite chrétienne; c'est un témoignage vivant et entraînant, où on aura toujours besoin de puiser des forces neuves.

D'un bout à l'autre l'Écriture n'a donc qu'une parole à nous dire : Dieu appelle l'homme à partager sa propre béatitude. Exhortations et reproches, préceptes et conseils, aspirations enflammées des uns ou refus obstiné des autres, à travers tous les moyens d'expression cette unique parole se diffracte en nuances infinies et répond ainsi à l'infinie variété des situations et des besoins. Les enseignements de l'Écriture peuvent être présentés sous une forme adaptée, qui les rende plus accessibles à certains lecteurs; mais ces adaptations manqueraient leur but si elles ne préparaient ces lecteurs à prendre le livre inspiré lui-même. Aucune « histoire sainte », aucune « vie de Jésus » ne peut remplacer le texte inspiré. Plus que des adaptations, c'est un guide qui est nécessaire, car l'Écriture n'est pas un livre, c'est un dédale. Il faut commencer par la fin, par les Évangiles, et s'initier progressivement aux autres livres à partir de ce qui est immédiatement assimilable; familiarisé avec la langue de l'Écriture on pourra aborder avec fruit les livres dans leur ensemble et puiser à volonté à la source de vie. « Comment comprendre sans un guide » (*Actes* 8, 31)?

L'histoire de la spiritualité connaît à chaque époque de ces guides plus ou moins heureux, qui ont eu à cœur d'aider les hommes de leur temps, selon leur mentalité et leurs besoins, à trouver dans l'Écriture l'aliment de leur vie spirituelle.

André Lefèvre.

II. ÉCRITURE ET VIE SPIRITUELLE DANS LA TRADITION

A. L'époque patristique (2e-6e siècle)

Avant de voir comment les Pères envisageaient l'Écriture comme une nourriture spirituelle, il convient de rappeler brièvement quels ont été les principes de l'exégèse patristique. Ces données synthétiques sur la typologie (1) éclaireront, en aidant à leur accorder une valeur plus objective et plus spirituelle, les exposés analytiques consacrés aux auteurs des deux premiers siècles, apologètes ou exégètes (2), à de grands pasteurs, prédicateurs et épistoliers des siècles suivants (3), enfin aux représentants du monachisme (4).

1. Exégèse et typologie patristiques

Dans l'œuvre immense que nous ont laissée les Pères de l'Église, on peut dire que le secteur le plus négligé a

été jusqu'ici leur exégèse. La chose est d'autant plus étonnante que ce secteur en représente la partie la plus considérable. Les raisons de cette négligence sont cependant faciles à comprendre. De façon générale, l'interprétation patristique de l'Écriture et en particulier de l'ancien Testament déconcerte les habitudes des esprits modernes par son caractère symbolique. Par ailleurs cette exégèse symbolique comprend des éléments de nature très différente entre lesquels le départ n'était pas encore fait. Enfin les instruments de travail manquaient pour permettre d'aborder cette étude de façon vraiment scientifique.

1° La typologie patristique. — La situation change pour de multiples raisons. Les exégètes de l'ancien Testament, notamment à la suite d'Hermann Gunkel et de Hugo Gressman, ont remis l'accent sur son aspect eschatologique et sur le fait que les événements du passé d'Israël y sont considérés comme les figures des réalités à venir, surtout chez les prophètes et dans les psaumes. G. Von Rad et W. Eichrodt ont définitivement restitué à la typologie sa place dans la théologie biblique. Les exégètes du nouveau Testament à leur tour sont amenés à prendre davantage conscience de la place qu'y tiennent les allusions à l'ancien, en particulier de l'intention chez ses auteurs de montrer dans le Christ et dans les événements de sa vie l'accomplissement des réalités eschatologiques annoncées par les prophètes.

Rappelons les noms d'un Léonard Goppelt (*Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939), d'un Edwyn Hoskyns (*The Fourth Gospel*, 2e éd., Londres, 1948), d'un C. K. Barrett (*The Old Testament in the Fourth Gospel*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 48, 1947, p. 155-169), d'un Harald Riesenfeld (*Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947), d'un Harald Sahlin (*Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upsala, 1950).

Parallèlement à ce mouvement qui rapproche les exégètes, ou du moins certains d'entre eux, des Pères de l'Église, on a vu les patristiciens commencer une étude plus rigoureuse des commentaires et des homélies bibliques des premiers siècles chrétiens. Nous disposons maintenant de monographies comme celles d'Henri de Lubac sur Origène (*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950), de Claude Mondésert sur Clément d'Alexandrie (*Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, coll. Théologie 4, Paris, 1944), d'Alexander Kerrigan sur Cyrille d'Alexandrie (*St. Cyril of Alexandria interpreter of the Old Testament*, coll. Analecta biblica 2, Rome, 1952), d'Angelo Penna sur Jérôme (*Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo*, Rome, 1950), de Maurice Pontet sur Augustin (*L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, coll. Théologie 7, Paris, 1947). Plus particulièrement l'étude de la typologie dans le culte, amorcée par F. J. Dölger, nous a valu le beau livre de Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Leipzig-Upsala, 1942). J'ai étendu cette enquête aux autres sacrements dans *Bible et liturgie* (coll. Lex orandi 11, Paris, 1951). Enfin j'ai commencé un premier essai de discrimination entre les éléments d'inégale valeur et de diverses origines, que nous présentent les écrits des Pères (*Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, avec la bibliographie essentielle).

Le premier travail à faire est donc un travail de discernement. Origène a parlé de « la vaste forêt des Écritures ». On pourrait à fortiori parler de celle des commentaires patristiques de l'Écriture. C'est un monde immense dans lequel il faut s'orienter. Ce discernement paraît devoir porter sur deux points. Le premier, qui est essentiel, est de distinguer ce qui est typologie authentique des diverses formes d'allégorisme. J'emploie ce vocabulaire par commodité et parce qu'il tend à se généraliser. Il est clair, en effet, que l'exégèse symbolique des Pères se rattache à deux origines tout à fait différentes. L'une est un fait culturel hellénistique, qui est à la fois religieux et littéraire. Nous savons que les philosophes, stoïciens, pythagoriciens, platoniciens, respectant les antiques traditions mythologiques transmises dans les livres sacrés, mais répugnant à leur interprétation littérale, y ont vu des symboles soit des réalités du cosmos, soit de celles de l'âme. Qu'il suffise de citer le *De Iside et Osiride* de Plutarque.

Cette façon de procéder a été appliquée à la Bible par les juifs d'Alexandrie, — et pour des raisons analogues —, afin d'évacuer le scandale que présentaient, pour le milieu grec civilisé, les vieux récits bibliques pris à la lettre. L'œuvre essentielle ici est celle de Philon († vers 50). Dans les *Quaestiones in Genesim*, par exemple, il donne successivement une interprétation psychologique, une interprétation cosmologique et enfin une interprétation mystique (c'est-à-dire concernant le monde intelligible). Or l'influence de Philon a été considérable sur les Pères de l'Église. Pour ne parler que de ceux dont nous sommes sûrs qu'ils l'ont utilisé directement, il est certain que Clément d'Alexandrie ne fait parfois que le transcrire, qu'Origène l'a considérablement utilisé, que Grégoire de Nysse lui a emprunté son exégèse de la création de l'homme, qu'Ambroise le suit littéralement dans plusieurs traités. Voir J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958.

Parallèlement à cette influence philonienne, il faut mentionner celle des gnostiques. Si Marcion rejetait l'exégèse allégorique, nous savons au contraire qu'elle tenait une grande place chez Valentin et Basilide. Nous possédons la *Lettre à Flora* de Ptolémée. Les gnostiques ont particulièrement développé l'exégèse allégorique du nouveau Testament, étrangère, et pour cause, à Philon, et dont les fragments du *Commentaire d'Héracléon sur saint Jean* nous donnent une idée. Selon cette exégèse gnostique, les personnages et les événements de l'ancien Testament ou de la vie de Jésus reflétaient le drame des éons du *plérôme*. Or cette exégèse a influencé Clément et Origène, comme on le voit par les *Excerpta ex Theodoto* et par le *Commentaire sur saint Jean*.

Ainsi l'exégèse allégorique des Pères se rattache à un fait religieux du monde hellénistique. Il se rattache aussi à un fait culturel. Le goût du symbole était prononcé dans le monde littéraire de l'âge alexandrin. La vérité paraissait plus désirable si on l'environnait de mystère, — et moins exposée à être méprisée.

« C'est un avantage des mythes, écrira Salluste le philosophe, de nous procurer matière à examen, en ne laissant pas inactive notre faculté de réflexion » (*Des Dieux et du monde*, 3). Or ce goût se retrouvera chez certains Pères de l'Église. Clément d'Alexandrie expliquera que les réalités nous charment davantage, quand elles sont présentées sous des voiles, et Augustin, qu'il y a plus de plaisir à contempler les saints qui remontent de la piscine du baptême quand c'est exprimé par les mots du *Cantique* : « Tes dents sont un troupeau de brebis qui remonte du lavoir ».

Or cette allégorie religieuse et culturelle n'a rien à voir avec la typologie, encore qu'elle se mêle à elle chez les Pères. Celle-ci ne consiste aucunement dans une relation entre les choses visibles et les choses invisibles, mais dans une correspondance entre des réalités historiques aux différents moments de l'histoire sainte. Ce qui signifie trois choses. D'abord il ne s'agit pas d'un sens caché du texte de l'Écriture. Ce fut l'erreur d'Origène

de croire que tous les passages de la Bible avaient un sens caché, que seule notre ignorance nous empêchait de connaître. Il s'agit d'une signification des réalités elles-mêmes. C'est le Déluge qui figure le Baptême et le Jugement, Rahab qui figure les Gentils agrégés au nouvel Israël.

En second lieu, il s'agit d'une relation entre des réalités également historiques et non d'une relation entre les réalités historiques et un monde intemporel. C'est pourquoi rien n'est plus inexact que le reproche fait à l'exégèse patristique d'évacuer l'histoire. Ceci est vrai de l'allégorie, mais non de la typologie. Celle-ci est essentiellement constituée par la correspondance des deux Testaments. Certes l'on peut dire que les réalités charnelles sont figures des spirituelles. Mais c'est au sens biblique du mot, où spirituel désigne l'ordre historique inauguré par l'effusion eschatologique de l'Esprit Saint. Enfin, ce qui fait la ressemblance entre le type et l'antitype, entre la figure et la réalité, ce n'est pas une propriété naturelle des personnes et des événements, mais le fait que les uns et les autres fassent partie d'un même dessein divin et qu'ils soient la manifestation de la conduite d'un même Dieu, dont la typologie est comme la signature : ainsi dans Isaac épargné, rendu à son père, nous apparaît comme une première ébauche du Christ ressuscité entrant dans la gloire paternelle.

Ces figures authentiques, comment les discerner? Il ne suffit pas, en effet, d'écarter l'allégorie. Encore faut-il dans la typologie elle-même discerner ce qui est valable et ce qui ne l'est pas. Toutes les fois qu'il sera question de l'eau, pourrons-nous y voir une figure du baptême? Et la couleur rouge du cordon de Rahab suffit-elle à faire de celle-ci un type de la Passion? A nouveau nous sommes en présence de possibilités infinies d'interprétations et nous devons reconnaître que l'œuvre des Pères propose des éléments de valeur très inégale. Comment discerner ceux qui valent d'être retenus? Plusieurs critériums peuvent entrer en question. Le premier est celui de la tradition. Quand nous pouvons reconstituer la préhistoire d'un thème figuratif que nous rencontrons chez les Pères et qu'il nous est possible de retrouver dans le nouveau Testament, il présente une première garantie d'authenticité.

Un second critérium est le fondement dans le sens littéral. Nous touchons là une des difficultés réelles de l'exégèse patristique. La plupart des Pères ignoraient complètement l'hébreu. Et ceux qui l'ont connu, avant saint Jérôme, n'en possédaient que quelques éléments. Ils abordaient la Bible par la traduction des Septante et avec une mentalité grecque ou latine. Ceci explique que bien souvent ils aient pu partir sur de fausses pistes. A cet égard notre connaissance des langues sémitiques et de l'archéologie orientale nous donne des avantages sur eux. Mais il ne faut pas oublier, en contrepartie, qu'il y avait une continuité plus grande entre leur culture et celle des peuples de l'ancien Orient qu'entre la nôtre et celle de ces mêmes peuples. Leurs habitudes mentales les mettaient à même de sympathiser plus que nous avec les auteurs qu'ils étudiaient. Je ne prendrai de cela qu'un exemple, celui de la symbolique des nombres. Elle était commune aux sémites et aux hellènes, si les applications en pouvaient être diverses. Nous nous apercevons aujourd'hui qu'un Clément ou qu'un Origène sont entrés ainsi de plain-pied en certains domaines de la *Genèse* ou de l'*Évangile de Jean* que notre exégèse a longtemps méconnus.

Un autre critère est que la comparaison ne doit pas porter sur des mots isolés ou sur des images, mais sur des ensembles et sur des réalités.

Très souvent, dans le nouveau Testament lui-même, la comparaison avec l'ancien porte sur un détail apparemment insignifiant. Ainsi Jean compare-t-il les membres du Christ non broyés par les soldats aux os non brisés de l'agneau pascal. S'arrêter à ce détail serait faire injure à saint Jean. Il est seulement un signe destiné à nous amener à chercher plus loin et à relire l'épisode entier de l'Exode. Alors le Christ nous apparaît comme le véritable agneau pascal. Toutes les fois qu'une phrase isolée est citée de la sorte par le nouveau Testament, c'est l'épisode entier de l'ancien qu'il faut relire. Le mot du Christ crucifié : « Eloï, Eloï, lamma sabachtani », doit nous conduire à relire le psaume 21 dans son ensemble. La comparaison porte ainsi sur les ensembles. Cela nous amène, pour reprendre l'importante distinction de A. G. Hebert, à ne pas nous arrêter aux analogies « illustratives » et à remonter aux correspondances réelles (*The Autority of the Old Testament*, Londres, 1947, ch. 7).

Au terme de ce travail de discernement entre la typologie réelle et ses diverses déformations, on arrive à voir le paysage indistinct et comme brouillé, que présentait de prime abord l'amas des commentaires patristiques, commencer à s'organiser et à laisser apparaître ses lignes générales.

On constate que certains thèmes majeurs émergent comme des sommets. J'ai essayé d'en dégager quelques-uns dans *Sacramentum futuri*. Les trois premiers chapitres de la *Genèse* l'histoire du Déluge, celle d'Isaac, l'Exode et la vie de Moïse, l'histoire de Josué, celle de David, celle d'Élie apparaîtront comme des lieux typologiques privilégiés. Ils se retrouveront partout. On pourra les suivre jusqu'à l'intérieur de l'ancien Testament. Ils s'imposeront avec une sorte d'évidence. Et on sera étonné de voir comment de grandes avenues se dessineront à l'intérieur de ce qui paraissait un maquis inextricable.

2° **Courants typologiques.** — A côté de ce discernement entre ce qui est valable et ce qui ne l'est pas, ce qui rentre dans l'armature première et ce qui est variation secondaire, un autre travail s'impose pour ordonner la masse de l'exégèse patristique, c'est celui de connaître les différents courants que présente la typologie. On s'en tient encore trop souvent à la classification usuelle de l'exégèse antiochienne, plus littérale, tet de l'exégèse alexandrine, plus symbolique. Or, outre que cette classification est inexacte, du fait que la ypologie est commune aux deux écoles et que les alexandrins ont été plus éminents que les antiochiens dans l'exégèse littérale, elle est très loin de correspondre à la complexité réelle des faits. Il faut laisser tomber les cadres préconçus, se mettre devant les textes et voir comment ils s'ordonnent d'eux-mêmes.

Pour comprendre ce que nous allons dire, il faut voir que la typologie pouvait prendre plusieurs aspects. La typologie la plus ancienne et qui est le fondement de toutes les autres est la typologie eschatologique. C'est celle que nous présente l'ancien Testament. Les prophètes nous annoncent que Dieu accomplira à la fin des temps des œuvres analogues, mais supérieures à celles qu'il avait accomplies dans le passé. Il y aura un nouveau Déluge qui anéantira le monde pécheur, comme avait fait celui du temps de Noé. Et comme Yahweh avait ouvert au temps de l'Exode « un chemin dans la mer », il fera une « merveille nouvelle » (*Isaïe* 43, 16-20), si bien qu'on ne pensera plus aux événements passés. Tous ces thèmes sont dominés par celui de la

seconde création, qui domine lui-même dans Isaïe, du nouveau Paradis et de l'Alliance éternelle.

Le nouveau Testament n'a donc pas eu à inventer la typologie. Mais son affirmation essentielle est de montrer qu'elle est accomplie en Jésus-Christ : en Lui le monde pécheur est détruit, la création nouvelle instaurée, le nouvel Israël libéré, la nouvelle alliance constituée. Il est important de noter que c'est en tant qu'ils sont eschatologiques que les événements de la vie du Christ sont figurés par l'ancien Testament. Les écrits du nouveau affectionnent plus ou moins tels aspects de cette typologie. Luc présente le Christ comme un nouvel Élie et Matthieu comme un nouveau Moïse. L'*Évangile* de Jean est dominé par l'Exode, l'*Épître aux Romains* par le thème du nouvel Adam. Mais sous un autre aspect ils se distinguent aussi. Matthieu montre plus volontiers la réalisation des figures dans les détails biographiques de la vie du Christ. Ceci restera un trait de l'exégèse palestinienne. Au contraire Jean montre davantage cet accomplissement dans les mystères du Christ. Il touche à des analogies plus théologiques.

La vie du Christ n'épuise pas les réalités de la nouvelle alliance. Celle-ci se continue dans l'Église, qui est le corps du Christ, et dans les membres de l'Église, qui sont les pierres du temple véritable. Il y aura d'abord une typologie ecclésiale dont la forme principale est la typologie sacramentelle. Celle-ci apparaît dans saint Jean et dans les *Épîtres* pauliniennes. Pour la *Prima Petri*, le Déluge figure le Baptême. Par ailleurs, il y aura une typologie individuelle, où c'est la vie intérieure du chrétien qui apparaîtra figurée par l'ancien Testament. On la rencontre dans saint Paul, quand il parle des « azymes de la sincérité et de la vérité » ou dans la catéchèse pascale qui commence la *Prima Petri*. Ainsi peut-on distinguer cinq formes principales de typologie : matthéenne, johannique, ecclésiale, mystique, eschatologique.

Ces différentes formes se rencontrent bien souvent mêlées chez les Pères. Origène rassemblera plusieurs de ces courants et les ordonnera dans une première esquisse d'une théorie des sens spirituels. Il distinguera un sens littéral, un sens moral, un sens anagogique. Parfois simplement il juxtaposera plusieurs interprétations successives. La chute de Jéricho lui apparaît ainsi comme une figure de la destruction de la puissance de Satan par la résurrection du Christ, de l'effondrement du monde dans l'âme du chrétien, de la destruction définitive des puissances à la fin des temps (*Sacramentum futuri*, p. 249-251); Rahab comme une figure de Marie-Madeleine dans la vie du Christ, de l'entrée des nations dans l'Église, de la conversion des pécheurs.

Il reste que certaines interprétations seront dominantes chez tels auteurs ou groupe d'auteurs; ce qui permet un classement des écoles exégétiques qui reste en grande partie à faire, mais dont on peut indiquer certains linéaments. L'exégèse eschatologique est particulièrement développée dans l'école asiate ancienne : chez Papias, Irénée, plus tard chez Méthode d'Olympe. Elle prolonge la ligne de l'*Apocalypse* johannique. L'exégèse morale dominera à Alexandrie. C'est déjà clair chez Clément, où l'influence de Philon a contribué à accuser ce trait. Chez Origène, sans être exclusive, elle sera dominante. En Occident, elle apparaîtra avec Ambroise, qui prolonge la tradition alexandrine et rompt avec la ligne propre de l'exégèse occidentale ancienne.

Celle-ci est caractérisée par l'exégèse matthéenne, c'est-à-dire celle qui s'attache à relever des analogies entre l'ancien Testament et les détails de la vie du Christ. Elle apparaît déjà clairement chez Hippolyte de Rome. On en suit les traces dans les *Sermons* de Zénon de Vérone ou dans les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire. Ce type d'exégèse, qui peut être en relation avec le caractère réaliste de l'esprit latin, a un autre centre d'intérêt, qui est Jérusalem. Il est caractéristique des *Catéchèses* de saint Cyrille. Ceci s'explique par l'importance que prenaient en Palestine les souvenirs de la vie terrestre du Christ. De même, sur le plan liturgique, Baumstark a-t-il remarqué que c'est à Jérusalem que les fêtes liturgiques ont cessé d'être des « fêtes d'idée » pour devenir des « commémorations historiques ». C'est ce type d'exégèse qu'Origène répudie formellement comme trop matériel. Quant à l'exégèse sacramentaire, traditionnelle entre toutes, elle trouvera son lieu d'élection dans les catéchèses mystagogiques.

Le cas de ce qu'on appelle l'école d'Antioche mérite une mention spéciale. Ce qui caractérise les antiochiens, ce n'est pas une forme particulière d'exégèse figurative, mais c'est leur tendance à restreindre de toute manière cette exégèse, en ne la retenant que pour quelques cas où la tradition la leur imposait. Le fait est très clair chez Théodore de Mopsueste. Il en résulte une conséquence curieuse. Se refusant à mettre les sacrements en relation avec les réalités historiques de l'ancien Testament et de l'eschatologie, les antiochiens sont amenés à interpréter leur symbolisme dans le sens d'une relation des réalités visibles aux invisibles. Et ainsi par refus d'accepter la typologie historique, ils en viendront à un allégorisme de type platonicien tout à fait étranger à la vraie tradition. Ce qui apparaît chez Théodore deviendra éclatant dans les écrits du pseudo-Denys.

Ces études de typologie patristique rétablissent une continuité entre la théologie biblique et la théologie patristique. Nous sommes, en effet, en présence d'une donnée commune aux deux disciplines. Plus particulièrement la typologie pourrait nous aider à restituer davantage le kérygme du christianisme primitif. Celui-ci semble avoir consisté en partie à montrer dans le Christ la réalisation des figures de l'ancien Testament. Peut-être, pour cela, existait-il des recueils de *Testimonia*, comme l'a supposé Rendell Harris. Du contenu de ces *Testimonia*, le nouveau Testament nous permet de restituer quelque chose, mais sans doute en avons-nous d'autres éléments transmis par les Pères. Si saint Jean nous permet de savoir que le serpent d'airain était au nombre de ces figures, il y a bien des chances que la prière de Moïse les bras en croix, qui lui est associée chez les *rabbins* et chez les Pères, en faisait aussi partie, comme l'a montré T. W. Manson (*The argument from Prophecy*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 46, 1945, p. 132). Ainsi la typologie se trouve être au point de rencontre de l'exégèse néo-testamentaire et de la patristique dans la vie de la communauté chrétienne antique.

Jean Daniélou.

2. Chez les Pères du 2e siècle jusqu'à Origène

La recherche d'une nourriture spirituelle dans les Écritures, l'élaboration à partir d'elles d'une science spirituelle exigent une méditation tranquille, une intention didactique qu'on ne peut guère s'attendre à trouver dans les écrits du 2e siècle : lettres anecdotiques, œuvres de polémique ou d'apologétique. Les auteurs de cette époque avaient pourtant l'habitude de puiser

dans l'Écriture une « sagesse », un enseignement de vie (cf Polycarpe, *Aux Philippiens* 3), tel Ignace qui, « à la façon d'un flambeau divin, éclairait l'intelligence de chacun par l'explication des Écritures » (*Martyre* d'Ignace 1); et leurs écrits seront les premières « lectures spirituelles » des chrétiens. Il a paru intéressant de leur consacrer une étude, non dans l'espoir de découvrir chez eux la théorie d'une spiritualité scripturaire, mais pour chercher comment ils ont reçu, lu et enseigné l'Écriture, et pour apprendre à la lire dans l'Esprit.

1° **Saint Clément de Rome.** — Écrite tout au début du 2e siècle, et probablement un peu auparavant (entre 93 et 97), la *Lettre aux Corinthiens* (éd. F. X. Funk, *Patres apostoli*, t. 1, Tubingue, 1901, p. 98-185) semble représenter une première manière, immédiate, de lire l'Écriture. Celle-ci est *la* réponse à toute question posée. On pourrait, tout au long de l'épître, retrouver, plus ou moins modifié, ce schéma d'argumentation biblique : 1) exhortation morale; 2) appuyée d'une citation scripturaire, souvent assez longue (peu d'écrits anciens en contiennent autant que la 1a *Clementis*; cf tables de J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. S. Clement of Rome*, t. 2, Londres, 1890, et l'*Index patristicus* de E. J. Goodspeed, Leipzig, 1907, pour la fréquence relative des expressions : γέγραπται; ἡ γραφή, ou ὁ Θεός, ou ὁ ἅγιος λόγος, etc, λέγει ou φησίν, etc); 3) et illustrée d'un exemple biblique (cf 4, 10, 11, 12, 17, 18, etc); 4) conclusion.

L'Écriture est ce à quoi il faut sans cesse se référer pour y accorder sa vie. Sans doute Clément ne l'explicite-t-il pas didactiquement, mais c'est une présupposition constante; on est frappé de constater comment l'Écriture a modelé sa pensée.

Elle ne lui fournit pas seulement des expressions spontanées, mais encore la structure de ses développements personnels (comparer 4-5 et *Héb.* 11; 24 et *Rom.* 1, 29-32; 38 et 1 *Cor.* 12, 12-31, et *Rom.* 12, 6; 59 et 1 *Cor.* 13); même dans le célèbre passage (19, 3, à 20) où l'on a pu déceler l'influence et le vocabulaire du stoïcisme (G. Bardy, *Expressions stoïciennes dans la* 1a *Clementis*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 12, 1922, p. 73-85), l'inspiration est celle des psaumes (*Ps.* 8, 104, 147, etc); enfin, le grand texte des chapitres 59-61, un des plus antiques témoignages de la prière chrétienne, est tissé de citations explicites ou de réminiscences scripturaires (cf références dans Lightfoot), au point qu'on a pu, tant il est à la fois personnel et nourri d'Écriture, le comparer au *Magnificat* et au *Benedictus* (G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 58). Cf E. Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 131-214, spécialement 175-179 et 204-207; DS, t. 2, col. 962. — J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht, 1950, p. 51-53; trad. *Initiation..*, t. s, p. 52-63.

Bernard Simonnet.

2° **Saint Ignace d'Antioche** (début 2e siècle). — Très réduite et très homogène, l'œuvre d'Ignace se prête plus à un jugement d'ensemble qu'à une analyse détaillée; ses sept lettres à des églises d'Asie (dont une à l'évêque Polycarpe) répètent à peu près la même chose : « Gardez-vous des hérésies judaïsantes, car l'intégrité de la foi est la source de la Vie reçue de Jésus-Christ, laquelle ne tolère pas de divisions contraires à la charité. Cette unité dans la foi et dans l'amour a pour garantie une soumission inébranlable à l'évêque ». Bien que ce message se réfère fréquemment à des réalités dogmatiques (Trinité, Incarnation) et qu'il vise à maintenir intacte la règle de la foi, son contenu immédiat est essentiellement *parénétique*. Ce sont des « conseils pour rester dans l'unité ». Cette parénèse relève-t-elle de la *spiritualité* et fonde-t-elle cette spiritualité sur l'*Écriture*? La réponse tient en cette remarque très simple : parce qu'elles sont éminemment « scripturaires », les lettres d'Ignace sont profondément « spirituelles », c'est-à-dire aptes à nourrir la foi et la ferveur.

Précisons que l'Écriture n'est presque jamais utilisée comme base d'argumentation, même si l'on rencontre de nombreuses citations. Celles-ci, généralement très brèves, sont beaucoup moins importantes que les *réminiscences* ou les *thèmes scripturaires* qui surabondent. On a l'impression qu'Ignace, profondément pénétré des textes sacrés, particulièrement de saint Paul, se contente de répéter à tout propos, dans ses termes à lui, des maximes qu'il tient directement de la tradition apostolique. De temps à autre, ces réminiscences retrouvent spontanément les termes mêmes de l'Évangile, de Paul ou des psaumes, et prennent la forme d'une citation rapide. Il faut ajouter qu'Ignace semble imiter saint Paul jusque dans la forme globale de ses épîtres, comme s'il se pliait à un genre littéraire, dont on trouverait des exemples plus anciens dans les *Épîtres catholiques*, celle de Jacques en particulier. Si pourtant les réminiscences scripturaires prennent, sous la plume d'Ignace, une saveur spirituelle neuve, bien que l'élaboration réflexive fasse défaut, c'est qu'elles apparaissent comme brassées par une pensée qui les a faites siennes et les utilise de manière originale : sortis de leur contexte originel pour être utilisés librement, rapprochés et entremêlés, ces thèmes s'éclairent et s'enrichissent mutuellement.

Voici, par exemple, ce que donne l'alliage de trois thèmes pauliniens (chair et esprit, foi et œuvres, tout faire en Jésus-Christ) : « Les hommes charnels sont incapables des œuvres de l'esprit, et les hommes spirituels des œuvres de la chair, de même que la foi ne peut accomplir les œuvres de l'infidélité, ni l'infidélité celles de la foi. Mais les choses mêmes que vous faites selon la chair sont des œuvres spirituelles; car c'est en Jésus-Christ que vous faites tout » (*Aux Éphésiens* 8, 2, trad. A. Lelong, coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1927, p. 15; éd. et trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1951).

Ignace ne se contente pas d'emprunter : il lui arrive de développer une idée ou une métaphore d'origine scripturaire, surtout sous forme d'applications. Ainsi concilie-t-il les enseignements apparemment opposés de Paul et de Jacques sur le rapport foi-œuvres, en partant d'une citation de *Mt.* 12, 33 : « C'est aux fruits qu'on reconnaît l'arbre » (cf *Aux Éphésiens* 14-15); comme le passage entre la foi professée et l'action qui en témoigne se fait par la pensée que Dieu habite en nous, le paragraphe se termine par une évocation de la métaphore paulinienne du *temple de Dieu*, laquelle se trouve enrichie de tout le développement antérieur.

Ce n'est pas de façon fortuite que cette parénèse scripturaire se trouve être « spirituelle » : car les principes enseignés par Ignace ne sont, en fin de compte, que les conditions de la possession du don de Dieu, de la *vie* d'union à Dieu, comme en témoigne cette conclusion d'un paragraphe sur l'harmonie à garder avec la hiérarchie : « C'est donc votre avantage de vous tenir dans une irréprochable unité, car c'est par là que vous jouirez d'une constante union avec Dieu lui-même » (*Aux Éphésiens* 4, 2, p. 9).

La lettre aux Romains mérite une mention spéciale par l'originalité de son propos : le désir du *martyre* comme terme des aspirations chrétiennes : οὔτε γὰρ ἐγώ ποτε ἔξω καιρὸν τοιοῦτον Θεοῦ ἐπιτυχεῖν (2, 1). Cet enthousiasme s'appuie sur de nombreuses allusions

néo-testamentaires : chercher la faveur de Dieu et non des hommes (2, 1), le Verbe fait chair pour que la chair devienne Parole divine (2, 1), mourir au monde pour vivre en Dieu (2, 2), être chrétien non seulement de nom mais de fait (3, 2), imitation du Christ glorifié dans sa mort (3, 3), le grain qui meurt (4), rien ne peut nous arracher à l'amour du Christ (5, 3), que sert de gagner l'univers (6, 1), la nouvelle naissance (6, 1-2), imiter la Passion (6, 3), réponse à l'appel de l' « eau vive » (7, 2).

Cette couronne du martyre risque d'échapper à Ignace si les chrétiens de Rome s'emploient à le faire libérer. Aussi s'efforce-t-il de les persuader que le fruit d'une vraie charité à son égard est le *silence*, l'acceptation silencieuse de l'œuvre du Père qui fera de lui une *Parole* authentiquement manifestée (2, 1), tout comme le Verbe est issu du Père dans le silence (*Aux Magnésiens*, 8, 2). On retrouve ici ce thème, cher à Ignace, du silence plus fort que les vains discours (*Aux Éphésiens* 15, 1-2) et qu'il faut considérer, chez l'évêque, comme le signe d'une action divine en profondeur.

Jean-Claude Huvé.

3° **La « Lettre de Barnabé ».** — Étant donné le but de polémique antijudaïque poursuivi par l'auteur, on ne s'étonne pas de rencontrer l'Écriture à chaque page : ancien Testament surtout, mais aussi nouveau Testament et apocryphes, cités parfois très librement.

La première partie de la lettre (1-17) intéresse davantage notre sujet, car elle se présente comme une véritable interprétation de l'Écriture. De celle-ci, le principe constant d'explication est le Christ. Sa personne, sa vie et son enseignement permettent de comprendre les enseignements, les institutions, les événements et les personnages de l'ancien Testament, comme des figures (6, 10; 7, 3, 7, 10, 11; 8, 1, 2, 5; 9, 7; 12, 2, 5, 6, 10) de la réalité désormais connue depuis sa venue dans la chair. C'est l'exégèse même de saint Paul et de l'épître aux Hébreux (cf 4, 8; 5, 1; 7, 3-10; 16, 7). Mais l'influence de Philon est sensible sous un allégorisme qui conduit à plus d'une exégèse aventureuse. Non pas tant, d'ailleurs, en son principe qu'en ses résultats : pour mieux combattre le judaïsme, l'auteur en vient à refuser à l'ancienne alliance son caractère de loi positive voulue par Dieu et à assimiler le culte juif à une quasi-idolâtrie (16, 2). Loin cependant que l'ancien Testament soit à rejeter en bloc, comme dira bientôt Marcion, il a pour les chrétiens une valeur permanente (4, 7; 14, 4-5), qu'une intelligence spirituelle (6, 10; 10, 9 et 12) permet seule de reconnaître. Comprise de cette façon, l'Écriture est la clé qui déchiffre l'histoire (5, 3; 7, 7), le lieu où chercher les moyens de nous approcher de Dieu : « notre Père nous parle, car il veut que ζητεῖν πῶς προσάγωμεν αὐτῷ » (2, 9). Au reste, l'histoire présente, en accomplissant les anciennes prophéties, garantit cette recherche et en impose le devoir : « voyant les prophéties s'accomplir successivement, selon qu'il les a prédites, ὀφείλομεν πλουσιώτερον καὶ ὑψηλότερον προσάγειν τῷ φόβῳ αὐτοῦ » (1, 7; cf 7, 1). En dépit de la position radicale de la *Lettre* par rapport au judaïsme, c'est sans doute cette vue juste sur l'Écriture comme source et aliment de la foi, en même temps que son allégorisme, qui expliquent la faveur où l'ont tenue les alexandrins Clément et Origène.

Éd. F.X. Funk, *loco cit.*, p. 38-97. Outre la bibliographie donnée dans les art. Apostoliques (*Pères*), DS, t. 1, col. 795-796, et Barnabé (*Lettre de*), col. 1245-1247, cf B. Altaner, *Patrologie*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 60; J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht, 1950, p. 85-92; trad. *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 1, Paris, 1955, p. 99-106.

Bernard Simonnet.

4° Si **Hermas,** dans le *Pasteur* (milieu 2e siècle), ne nomme pas les livres de l'ancien ou du nouveau Testament qu'il utilise, il se réfère pourtant sans cesse aux uns et aux autres (quelque 200 citations; éd. et trad. A. Lelong, coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1912). Il accorde, par ailleurs, une grande importance au texte écrit qui lui a été lu, dit-il, par l'Église (*Vision* I, 2, 2; II, 1-3), confié par l'Église pour qu'il le transcrive et le diffuse (II, 3-4), expliqué par l'Église (II, 4, 1; III, 5, 1). L'attitude spirituelle d'Hermas à l'égard de la révélation privée, qu'il a reçue pour la communiquer dans la société des croyants, indique quel rapport existe chez lui d'une façon plus générale entre Écriture et spiritualité.

La Parole reçue de l'Église se présente tout d'abord à Hermas comme un énoncé dont la compréhension dépasse les « facultés humaines » (*Vis.* I, 3, 3), un texte dont le sens (γνῶσις) n'est découvert que par une « révélation » précédée de jeûnes et de prières (II, 1, 4; II, 2, 1), — celles-ci étant comme une interrogation (ἐρωτήσαντος) du Seigneur. Ces demandes d'explications et cet enseignement se poursuivront à travers les *Préceptes* et les *Similitudes*, quand le personnage du Pasteur aura succédé à celui de l'Église. Au terme de ce long magistère, dans les dernières pages du *Pasteur*, nous retrouvons le même rapport Parole révélée-prière qu'Hermas avait posé au début. Cette fois, la prière a cessé d'être interrogation : elle est manducation, nutrition; d'énigme, la Parole est devenue nourriture.

En effet, quand le Pasteur, après avoir laissé Hermas en compagnie des vierges qui veillent à la construction de la tour, s'enquiert le lendemain : « Quelle a été ta nourriture? » Hermas répond : « Maître, les Paroles du Seigneur ont été ma nourriture toute la nuit » (*Similitude* IX, 11, 8). Or c'est en termes de prière qu'il nous avait décrit son emploi du temps cette nuit-là : « Leur seule occupation fut la prière; et moi-même je priai sans relâche, avec non moins d'ardeur » (IX, 11, 7).

La Parole de Dieu, nourriture dans la prière, cela rejoint un thème majeur de tous les développements du *Pasteur* : il y a un rapport rigoureux entre la Parole de Dieu et la vie du croyant. Car la Parole, qui est révélation de la *gloire* de Dieu : ἄκουε τὰς δόξας τοῦ Θεοῦ (*Vision* I, 3, 3), est en même temps et indissolublement révélation des *commandements* de Dieu : τὰ νόμιμα τοῦ Θεοῦ (I, 3, 4 et *passim*). La vie du croyant est fonction de sa fidélité à ces commandements : quiconque les gardera vivra : τῷ Θεῷ ζήσεται (*Précepte* IV, 2, 4 et *passim* : une quarantaine de fois). Entendre la Parole ne suffit pas : il faut mettre son existence en harmonie avec elle; tout d'abord accéder à « la vie de Dieu » (*Similitude* VIII, 7, 6) par le baptême (*Vision* III, 7, 3) ou, si on l'a perdue, retrouver cette vie par la pénitence (*Sim.* IX, *passim*). Enfin, celui à qui fut révélé le message a le devoir de le communiquer. Après avoir rappelé à Hermas qu'il est personnellement chargé d'une mission (viriliter in ministerio hoc conversare), le Pasteur précise que quiconque aura omis d'aider un homme dans la détresse spirituelle sera tenu pour responsable de sa perte : « magnum peccatum admittit et reus fit sanguinis ejus » (*Similitude* X, 4, et 3; cf

Vision II, 4, 2). Hermas établit de la sorte les rapports : Parole et prière, Parole et vie, Parole et sacrements, Parole et apostolat.

François Barberet.

5° **Saint Justin,** † vers 166. — Parmi les apologètes du 2e siècle, Tatien se contente de brèves allusions à l'Écriture (R. M. Grant, *Tatian and the Bible*, TU 63, 1957, p. 297-306), Athénagore la cite assez rarement, Théophile y recourt abondamment, mais sans expliquer les règles de son utilisation. Justin, par contre, livre une ample réflexion sur la « lecture spirituelle » de l'Écriture.

Avant tout Justin est un apologète. Sa démarche a pour but de prouver à l'incroyant, par l'argument de la prophétie, que l'Écriture est et dit la vérité. Toute prophétie scripturaire comprend un signe, composé de paroles ou d'actions prophétiques, et un sens qui est le Christ lui-même, annoncé ou « figuré » par ces paroles et ces actions. La prophétie, selon Justin, est essentiellement un rapport, et ce rapport objectif, qui unit le signe à sa signification, est en lui-même une preuve de sa propre vérité : « Ce qui est vraiment un signe et motif de foi pour la race humaine, c'est que d'un sein virginal le premier-né de toutes les créatures devient véritablement chair, naît enfant, et que, connaissant la chose par avance, il l'ait prédite par l'Esprit prophétique.., afin que lorsque l'Événement arriverait, on sache qu'il est arrivé par la puissance et la volonté du Créateur de l'univers » (*Dialogue avec Tryphon* 84, éd. G. Archambault, coll. Hemmer-Lejay, t. 2, Paris, 1909, p. 50-53). L'Écriture témoigne ainsi de sa vérité, mais ce témoignage n'a de valeur que s'il est reçu et reconnu vrai par une conscience.

Cette totalité complexe, qui comprend le signe scripturaire et sa reconnaissance, ce mouvement qui va de l'Écriture à la conscience puis retourne de la conscience à l'Écriture, Justin l'appelle « mustêrion ». Le « mystère » présente donc deux aspects qui se présupposent mutuellement, l'un objectif, en tant qu'il est rapport entre deux faits historiques, les prédictions prophétiques et l'événement du Christ; l'autre subjectif : le mystère n'est vraiment mystère que s'il est reconnu comme tel par l'homme. Cette reconnaissance, qui le « réalise », n'est rien d'autre que le mouvement par lequel notre liberté adhère au Christ par un acte de foi : « Personne ne pourra recevoir l'héritage d'Abraham, sauf ceux qui se seront de pensée entièrement conformés à la foi d'Abraham, qui reconnaîtront tous les mystères » (*Dialogue* 44, t. 1, p. 197).

La perspective adoptée par Justin met donc l'Écriture au centre de la vie surnaturelle : si l'Écriture est pour l'homme, selon le plan divin du salut, c'est afin que, dans et par l'Écriture, l'homme soit pour le Christ. De même, si l'Écriture n'a de sens que comprise en sa vérité qu'est le Christ, inversement ce sens, compris par la conscience, s'incorpore à celle-ci et devient la source de sa vie. Dans le « mystère », l'homme et l'Écriture ne font qu'une seule et même réalité, celle de la lecture « spirituelle » (pneumatique), qui unifie la conscience vivifiée par l'Écriture et l'Écriture informée par la conscience.

Cette conception de la vie spirituelle comme vie de l'Écriture en nous écarte un double danger. L'Écriture ne peut être comprise sans la grâce divine, qui est offerte à tous; mais la compréhension du mystère exige un travail de recherche et d'intelligence, qui ne se peut faire que par la raison. A celle-ci revient de découvrir les contradictions apparentes qui indiquent la présence d'un mystère caché et d'atteindre l'intelligibilité supérieure de la foi, qui est au-dessus de toute contradiction (91, t. 2, p. 91; 94, p. 101). De sorte que la vie spirituelle n'est pas négation de la raison, mais son achèvement dans la foi. L'Écriture apparaît donc comme un sûr garant de l'authentique vie intérieure, en tant qu'elle requiert l'exercice de l'intelligence rationnelle. D'autre part, la lecture « pneumatique » de l'Écriture, qui s'oppose à la lecture « charnelle » des juifs, engage l'existence. D'un côté elle exige un acte total de liberté, qui se renouvelle quotidiennement dans la vie de foi; de l'autre, cette exigence peut conduire jusqu'au martyre : le martyr est un témoin du « mystère du Christ », sa mort est un signe qui force l'attention de l'incroyant et oriente celui-ci vers la signification spirituelle de l'Écriture.

En définitive, l'analyse de la notion de « mustêrion » montre que, pour Justin, la vie du chrétien dans la foi ne se peut comprendre que comme la vie du Christ en nous ou de nous dans le Christ, et que cette double compénétration se réalise dans et par l'Écriture : elle est le lieu où se rencontrent Dieu et l'homme à travers la médiation du Christ et de l'Église.

Luc Thoré.

6° **Saint Irénée,** † vers 202. — L'*Adversus haereses* se présente comme un immense travail d'apologétique exégétique anti-gnostique. Il n'y est question que d'Écriture de la façon la plus explicite : Irénée rassemble, rapproche tous les textes dont il peut tirer argumentation. Cette utilisation consciente et directe des textes sacrés n'est pas *d'abord* « spirituelle ». Pourtant on ne peut nier que la lecture de l'ouvrage ne laisse une impression de forte nourriture spirituelle.

L'exégèse qui remplit les trois derniers livres n'est pour l'auteur qu'un *moyen* de confondre la « prétendue connaissance » des gnostiques : l'apologétique est le fil conducteur de l'entreprise scripturaire. Or, cette polémique vise une doctrine dont les résonances spirituelles sont immédiates : si le Dieu de la foi est cette subtile construction intellectuelle enseignée par les gnostiques, la foi elle-même devient une « connaissance » et non une « vie spirituelle », et sa perfection un état de nature initial et discriminant, bien plus qu'un achèvement progressif et ouvert à la liberté de chacun. Il est donc assez normal qu'une réfutation « vraie » de cette doctrine révèle du même coup, à partir d'un Dieu qui fait vivre, une foi qui est vie, don gracieux et universel, et dont la perfection est le résultat d'une coopération entre grâce et liberté. En un mot, la seule réfutation possible de la gnose tient dans le caractère concret, historique, *vivant*, de la « vérité » révélée.

Comment faire apparaître cet aspect autrement ou mieux que par une présentation objective de la révélation dans son contexte concret, c'est-à-dire à la fois d'histoire écrite et de tradition vivante de cette Lettre dans l'Église? C'est précisément ce à quoi s'attache Irénée. Son souci de présenter la révélation en un survol, qui s'efforce d'en manifester les *continuités*, interprétant l'ancien Testament par le nouveau, regroupant les textes du nouveau qui sont déjà des interprétations de l'ancien, découvrant avec une sûreté hautement « spirituelle » les échos répétés d'une même inspiration divine à travers les textes les plus divers, donne à tous les thèmes scripturaires une saveur et une valeur nouvelles de témoignage.

Ce témoignage nous fait « sentir » un Dieu qui est bien plus qu'objet de contemplation intellectuelle. Certes Irénée veut d'abord nous « prouver » qu'il y a

un seul et même Dieu, de l'ancien et du nouveau Testament; un seul et même Christ, selon la chair et selon l'esprit. Ce brassage magistral de l'Écriture qu'il opère pour y parvenir nous fait du même coup « sentir » un Dieu proche, bien qu'apparemment lointain, car tout ce qui arrive au chrétien, comme ce qui est arrivé à Jésus-Christ, est objet de « prophétie »; si tout ce qui est « écrit » m'est d'abord transmis par la tradition vivante de l'Église (cf début du livre 3), cela n'est plus pour moi lettre morte; si l'histoire entière de l'humanité est cette longue manifestation de l'amour divin, cette rencontre de Dieu et de l'homme, alors Dieu est vraiment chez lui en ce monde, et je suis aussi chez lui (sur cette « continuité », voir notamment : I, 10, 1-2; III, 1-12, particulièrement ce qui concerne les *Actes*, en III, 12).

Continuité, mais aussi *nouveauté*. Le *vrai* Dieu est le Dieu ancien, qui empêche le monde de vieillir, parce qu'il est *vie*, parce qu'il re-crée sans cesse comme il a créé au début. Cette nouveauté ancienne de l'Alliance entre Dieu et l'homme éclate en Jésus-Christ, si Jésus est vraiment *à la fois* l'homme qu'ont connu les apôtres, celui que l'Esprit a oint, le Verbe fils du Père, le médiateur annoncé par les prophètes.

Cf le beau texte sur les *noces de Cana*, en III, 11, 5, ou ce commentaire du *Benedictus*, en III, 10, 2 : « quemadmodum et Zacharias desinens mutus esse (quod propter infidelitatem passus fuerat) *novello* spiritu adinpletus *nove* benedicebat Deum. Omnia enim *nova* aderant, Verbo *nove* disponente carnalem adventum, uti eum hominem qui extra Deum abierat adscriberet Deo. Propter quod et *nove* Deum colere docebantur, *sed non alium Deum*, quoniam quidem *unus Deus, qui justificat circumcisionem ex fide et praeputium per fidem* » (notons la citation de *Rom.* 3, 30, qui vient à l'appui du « non alium », équilibrant ainsi la démonstration). Se reporter à l'édition et à la traduction du livre 3 par F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, 1952.

La fin du livre 3 (16-23) concerne la personne du Christ : en s'attachant à montrer qu'il n'y a qu'un seul « Oint », à la fois homme et Dieu, Irénée trouve dans l'Écriture ce témoignage que Dieu n'est pas un « étranger » pour l'homme, en dépit de la chair. Jésus est là pour prouver que loin d'être réservé à une aristocratie d'initiés, « spirituels » *par nature*, le salut est offert « à toute chair »; tous les pauvres, tous les déshérités sont appelés à former le peuple de Dieu, car c'est *en lui* que réside l'Esprit que tous peuvent rejoindre par la conversion et la pénitence.

Le thème avait du reste déjà été amorcé dans la première partie, par exemple, en 9,3, commentant *Is.* 61 : « Nam secundum id quod Verbum Dei « homo » erat *ex radice Jesse* et *filius Abrahae*, secundum hoc *requiescebat Spiritus Dei super eum* et unguebatur *ad evangelizandum humilibus*; secundum autem quod Deus erat, *non secundum gloriam judicabat neque secundum loquelam arguebat* : non enim opus erat illi ut quis ei testimonium diceret de homine, cum ipse sciret quid esset in homine ».

Cette citation est typique : Irénée veut montrer, à propos du baptême de Jésus en *Mt.* 3, 16-17, qu'on ne peut dissocier l'un de l'autre ni le Verbe, ni l'Oint, ni l'homme Jésus; il le fait en recourant à la prophétie d'Isaïe, qu'il éclaire enfin par la phrase de *Jean* 2, 25. Il atteint son but; mais du même coup il rassemble sous nos yeux trois textes très riches spirituellement, dont les thèmes débordent largement son propos immédiat, quoique demeurant dans sa ligne générale : continuité et nouveauté de Jésus-Christ, sa médiation en un mot.

La vérité de la foi, si elle est plus « humaine » (et plus divine) que l'enseignement de la gnose, n'est pas pour autant plus « facile » ou moins exigeante. Parce que vie, elle est elle-même historique et progrès dont le terme idéal n'est autre que l'héroïsme du *martyre* (cf l'exemple d'Étienne, III, 12, 13), assomption totale de la chair par l'Esprit.

Jean-Claude Huvé.

7° **Clément d'Alexandrie**, † 211/6. — L'utilisation spirituelle des Écritures reçoit de Clément une impulsion très nette; on peut même dire qu'il en est le premier théoricien. On a beaucoup discuté de sa gnose : rationalisme, mysticisme intellectualiste, ésotérisme? Il la définit lui-même comme une voie de perfection qui, par la méditation et la pratique des Écritures, sous la lumière que donne la grâce, conduit de la foi à une contemplation d'amour, « mettant l'aimant auprès de l'aimé et celui qui connaît auprès de celui qui est connu » (*Stromates* VII, 10, 57). « Nous appelons gnose... une certaine science divine... née de l'obéissance aux préceptes.., qui apprend à entrer en possession de Dieu » (III, 5, 44). Cette science est enseignée par les Écritures, qui font les « théodidactes » (I, 20, 98-99). Elle consiste à dépasser la lettre des préceptes pour les interpréter selon les exigences de la charité (VII, 11 et 12; IV, 18, 113); à passer de la « lecture nue » ou « mot à mot » à la « lecture par syllabes », qui est « le déploiement des Écritures » (VI, 15, 131-132); à chercher sous le voile des figures et des signes l'intelligence de l'histoire, celle du « Dieu qui s'approche » de nous par son Christ (II, 12, 53-54; IV, 6, 31-32; V, 9, 56-57, et V, 10-11). Car le sens des Écritures est dissimulé sous la lettre pour nous exciter à la recherche (VI, 15, 126 et 129); aussi faut-il suivre la vérité à la trace comme un chasseur (I, 9, 43-44); se laisser conduire par la pédagogie des Écritures, se nourrir de ses semences de vie comme on le fait de l'eucharistie (I, 1); et cela, c'est acquérir la connaissance du Christ (VI, 7, 61), se laisser « attirer » au Père par le Saint-Esprit (IV, 23, 152; V, 1, 7; 13, 83; VII, 2, 9).

Par cette intelligence spirituelle des Écritures, le gnostique a l'ambition de pénétrer dans ces demeures secrètes où Dieu se révèle intimement à l'âme (VII, 3, 13). Cependant la science gnostique en son terme n'est rien d'autre que la recherche de la foi (V, 1), cette « familiarité » avec le Dieu-Charité (V, 13), qu'acquiert celui qui « s'accoutume à contempler le Saint-Esprit avec le Saint-Esprit » (VI, 18, 166). Semblablement la perfection gnostique en son terme n'est encore que recherche de la perfection (II, 10, 47), et d'un martyre étendu à toutes choses (II, 20, 104; IV, 3, 12; 21, 130). Car la gnose est essentiellement recherche : c'est « chercher la Face de Dieu par tous les moyens possibles » (VI, 10, 81). Mais déjà sur terre, la contemplation du Père dans le Fils fait du gnostique « une troisième image divine » (VII, 3, 16), et le rend capable à son tour d'imprimer cette image, comme il l'a reçue lui-même, dans ceux à qui il enseigne les Écritures (9, 52).

Éd. O Stählin, GCS, t. 2 et 3, 1906-1909. — J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 457-488. — Cl. Mondésert, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, *ibidem*, t. 26, 1936, p. 158-180. — J. Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, *ibidem*, t. 37, 1950, p 195-251, 398-421, 537-564; t. 38, 1951, p. 82-118. — P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, Paris, 1945.

Joseph Moingt.

8° **Origène,** † 253/5. — On ne saurait exagérer l'importance d'Origène dans une étude sur l'usage de l'Écriture. Son influence se laisse déceler chez les grands auteurs de l'ère patristique et du moyen âge; sa méthode et ses principes exégétiques ont guidé un saint Augustin, un saint Grégoire le Grand, un saint Bernard; on trouve chez lui les fondements bibliques de grands thèmes de la vie spirituelle devenus classiques dans la tradition latine, et notamment ce symbolisme parfois jugé arbitraire.

1) *Origène et la Bible.* — Pour Origène, l'Écriture n'est pas un instrument, parmi d'autres, propre à aider l'avancement spirituel, ni la lecture de la Bible un simple exercice de piété. La vie spirituelle est bien plutôt l'Écriture lue, comprise et vécue; celle-ci est en effet, avec l'Incarnation et l'Église, une manifestation sensible de la présence du Logos dans l'histoire, elle est la voix même du Christ mystique qui s'adresse aux âmes par l'Église (cf *In Canticum* 3, 8, PG 13, 166). On n'utilise pas l'Écriture, pas plus qu'on n'utilise le Christ ou son Église; mais par son étude, la « scientia Christi », on adapte et conforme sa vie « secundum verbum veritatis ejus quae in Scripturis continetur » (*Hom.* 3 *in ps.* 36, PG 12, 1341-1342).

La Bible est un tout, unifié par la présence personnelle du Logos dont elle exprime le Mystère. La préfiguration du Christ dans l'ancien Testament est devenue réalité actuelle, dont toutes les significations sont révélées à l'Église, qui s'y reconnaît, animée qu'elle est par le même Esprit qui parle dans la Bible (cf *In Leviticum* 4, 1, PG 12, 435). L'Écriture relie le chrétien au Christ et à l'Église, et elle dicte l'économie du salut individuel à l'image du salut universel, qu'elle décrit comme accompli dans le Christ. Ainsi, par exemple, commentant la parole du trésor caché, Origène passe du Christ à l'Écriture : « Veniens autem homo aliquis in agrum, sive ille ager Scripturae sint, sive Christus, qui ex manifestis et reconditis constat, reperit occultum sapientiae thesaurum, sive in Christo sive in Scripturis » (*In Matthaeum* 10, 4-6, PG 13, 843-847).

Cette entrée dans le Mystère du Christ par la voie de l'Écriture se fait progressivement, et la compréhension approfondie ne vient qu'après une lecture priante des textes sacrés (cf *In Leviticum* 5, 5, PG 12, 454). Il faut chercher le sens profond et spirituel, les « interiora mysteria » (cf *In Exodum* 11, 2-3, 375-376), parce que « ex intelligentia sacramenti aedificabitur anima mea » (*In lib. Jesu Nave* 8, 6, 867-868). Aussi bien, commençant par la « lettre », ne faut-il pas y rester, car la présence du Logos oblige à la dépasser. Il n'y a pas d'opposition entre la lettre et l'esprit de l'Écriture, non plus qu'entre la chair et le Logos dans le Christ; mais si l'humanité du Christ doit nous conduire au mystère de sa divinité, de même la lettre de l'Écriture doit nous introduire au sens spirituel et proprement divinisant qu'elle recèle (cf *In Canticum* 3, 3, PG 13, 130-134). On peut noter ici le symbolisme de la manducation de l'Écriture, lui-même tout à fait biblique, mais qu'Origène a certainement fixé dans la tradition. Remarquons aussi que la lecture de la Bible doit se faire dans et par l'Église qui, seule, garde intacte la Parole du Christ en ce qu'elle possède l'Esprit qui l'a dictée (cf *In Matthaeum* 14, 6, 1197).

2) *La vie spirituelle.* — De ces principes, Origène tire une doctrine spirituelle très riche et très biblique. Encore qu'il ne faille pas trop systématiser sa pensée, nous pouvons y distinguer trois grands thèmes : le combat spirituel, le progrès de l'âme et l'union d'amour, qui sont à l'origine de la doctrine des trois *voies* classiques.

a) Combat spirituel ou ascèse. — « Ducit enim exercitum Jesus » (*In lib. Jesu Nave* 1, 1, PG 12, 827a) : le nom de Jésus apparaît d'abord dans l'Écriture comme un nom de chef militaire. Fidèle à ses principes, Origène transpose les guerres d'Israël en termes de combat du Christ, et donc de notre combat, « liber hic non tam gesta nobis filii Nave indicet quam Jesu mei Domini sacramenta depingat » (1, 3, 828a).

C'est principalement dans les *homélies sur le livre de Jesu Nave* que se trouve sa doctrine du combat spirituel. Le Christ est au principe de ce combat et chaque chrétien y participe dès son insertion dans le Christ par le baptême (cf *In lib. Judicum* 9, 2, 988-990). Pour s'y préparer, la méditation de l'Écriture est essentielle, « quae utique divinorum verborum meditatio velut tuba quaedam est animos tuos ad proelium concitans » (*In lib. Jesu Nave* 1, 7, 832a; cf *In lib. Judicum* 6, 2, PG 13, 975). Les adversaires sont les vices et le péché : « hostis tuus de tuo corde procedit », mais aussi les puissances du mal et les mauvais anges avec Satan à leur tête (cf *In lib. Jesu Nave* 1, 6, 831; 7, 1, 857 et *passim*).

Il y aurait lieu de revenir à l'angélologie et à la démonologie d'Origène, comme à son enseignement sur les sens spirituels et le discernement des esprits, qui passeront dans la spiritualité ultérieure (cf DS, t. 3, col. 182-189, 1248-1249). Il est plus important de remarquer comment, pour lui, l'ascèse individuelle est le prolongement et, pour ainsi dire, la reproduction en miniature du grand combat mené et déjà gagné par le Christ. Notons en conclusion que le symbolisme de la campagne militaire et des deux cités adverses, soit Jérusalem et Jéricho, soit Jérusalem et Babylone, trouve son point de départ chez Origène; on sait quel usage en a fait, entre autres, saint Ignace.

b) Progrès de l'âme. — Dans les *Homélies sur le livre des Nombres*, avec le récit de la marche au désert vers la terre promise, Origène développe sa doctrine du progrès de l'âme « de Aegypto ad terram repromissionis, de tenebris ad lucem, de morte ad vitam » (19, 4, PG 12, 725b). Ce progrès est l'ascension de l'âme « ad coelum et ad resurrectionem a mortuis sacramentum » (27, 4, 785c); il suppose le combat spirituel et se fait par lui : « non sine agone nec sine magno certamine poterit obtinere » (19, 4, 725b). Ainsi le progrès devient un renouvellement continuel du grand mystère de la mort et de la vie du Christ, qui atteindra son achèvement dans l'apocatastase. D'ici là, chaque victoire est une revivification de l'homme nouveau et une mise à mort du vieil Adam : « sicut enim vetus semper veterascit et de die in diem vetustior efficitur, ita et novus hic semper innovatur, et numquam est quando non innovatio ejus augescat » (*In ep. ad Romanos* 5, 8, PG 14, 1042a). Ce progrès comporte aussi une pénétration toujours plus profonde dans les secrets de l'Écriture, « ea quae ante minus plana ad intelligendum videbantur, aperta postmodum dilucidaque perspiciunt » (1042b); aussi le nomme-t-il « iter sapientiae Dei » (*In Num.* 17, 4, PG 12, 707a). La célèbre *Homélie* 27 *sur les Nombres* expose l'essentiel de la doctrine, résolument centrée sur le Christ, « deducente nos ipso Domino Jesu Christo qui est Via, Veritas et Vita, usquequo perveniamus ad Patrem » (801a).

c) Union mystique. — La place privilégiée que le *Cantique des cantiques* occupe dans la tradition spirituelle lui vient d'Origène; son commentaire en a fixé l'interprétation en termes d'union mystique (le Verbe et l'âme, le Christ et l'Église), dans l'amour qui est

« scripturae ejus causa » (*In Canticum*, prologue, PG 13, 64a). Ici encore, la doctrine d'Origène s'enracine dans l'histoire générale du salut, dont l'Écriture dévoile l'économie. Ainsi l'union mystique ne se réalise qu'à l'intérieur de ce mouvement qui, de l'Écriture conduit à l'Église et, de l'Église, au Christ : « Domus in qua habitabat Ecclesia, Scripturae sunt », « Ecclesia domus Filii Dei est.., domus sponsi et sponsae, sive animae et Verbi domus » (*In Cant.* III, 2, 10, 181c; III, 1, 17, 148c). La fécondité que reçoit l'Église de son union avec le Christ se transmet à l'âme parfaite qui devient « anima ecclesiastica ». Cette formule exprime la conviction profonde d'Origène, déjà signalée, que toute vie spirituelle authentique reproduit ce grand rythme de salut qu'est la vie du Christ dans son Église.

K. Rahner, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes*, ZAM, t. 7, 1932, p. 205-223; *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 214-271. — H. Urs von Balthazar, *Le Mysterion d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 26, 1936, p. 513-562; t. 27, 1937, p. 38-64. — St. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis*, coll. Studia anselmiana 16, 1945. — J. Daniélou, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, RAM, t. 23, 1947, p. 126-141; article repris dans *Origène*, Paris, 1948, p. 287-301 (bibliographie à consulter). — H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950. — F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951. — R. Gögler, *Die christologische und heilstheologische Grundlage der Bibelexegese des Origenes*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 136, 1956, p. 1-13. — J. Daniélou, *Origène comme exégète de la Bible*, TU 63, 1957 (= *Studia Patristica* 1, rapports du congrès d'Oxford, 1955), p. 280-290.

William Yeomans.

3. Quelques Pères des 4e et 5e siècles

1° Saint Grégoire de Nazianze, † 390. — Sauf dans quelques poèmes (PG 37, sect. I, 12, 35), Grégoire de Nazianze n'a pas abordé directement le sujet de l'usage de l'Écriture dans la vie spirituelle. Son œuvre est plus proprement théologique; mais on sait qu'en son temps la *theologia* ne se distingue pas de la *theoria*, que le λόγος περὶ Θεοῦ découle directement du θεῖος ὁ λόγος (*Oratio* 38, 6, PG 36, 317a). Βίβλων τε θείων ἐκλέγειν τὴν καρδίαν (*De Vita sua* 790, PG 37, 1083), c'est donc aussi bien l'occupation première du théologien que du spirituel.

Puisque le but de la vie spirituelle est γενέσθαι θεοειδής et que « pour entrer en conversation (προσομιλητέον) avec le Pur, il faut d'abord se purifier » (*Or.* 39, 9, PG 36, 344b), le contact avec les Écritures commence par opérer une purification (*katharsis*) : c'est lui en effet qui éveille la crainte, laquelle engendre l'observation des commandements (39, 8, 344a). On retrouve dans plusieurs sermons l'équivalent du « Munda cor meum » et du « Per evangelica dicta deleantur nostra delicta » : ainsi : « la Παιδεία Κυρίου ouvre les oreilles, la bouche, les lèvres, la langue » (2, 95, PG 35, 497b), et encore : τοῖς καλοῖς ἄνθραξι βοηθώμεθα, τὸ διανοητικὸν ἡμῶν... καθαίρουσι (45, 16, PG 36, 645a; cf 27, 4, 16c; 28, 1, 25cd; 39, 11, 345bc).

Mais plus il est purifié, plus l'homme est capable de contempler ἐν τῷ φωτὶ Κυρίου... φῶς (40, 34, 408c). Or le visage du Christ se retrouve dans l'Écriture; chercher le sens spirituel de l'Écriture, c'est proprement la *theoria*. Il ne s'agit pas de s'arrêter μέχρι τοῦ γράμματος, ni de regarder τὰ ἄνω μόνον,' mais « d'aller plus avant εἰς βάθος ἐκ βάθους » (43, 67, 585b); ne pas chercher à tout prix la réalité correspondante à chacune des « ombres » de l'Écriture, à moins d'être rompu à ce genre d'exercice, mais tenir un juste milieu (μέσην) entre ceux dont l'intelligence est « épaissie » et ceux dont les efforts de contemplation sont excessifs (τῶν ἄγαν θεωρητικῶν), garder la mesure, κατὰ τὸ ἡμῖν ἐφικτόν, pour éviter l'insolite (τὸ ἔκτοπον) et le ridicule (τὸ καταγέλαστον) (45, 12, 637cd). Après avoir exposé cette méthode, Grégoire en fait une application à propos de l'Agneau pascal qu'il assimile à la Parole de Dieu. « Rôtie au feu », pour qu'il ne reste rien « d'impossible à contempler » (ἀθεώρητον), « dégagée de toute matière et de toute superfluité », « elle sera mangée, assimilée et transformée en digestion spirituelle (Βρωθήσεται, καὶ ἀναλωθήσεται, καὶ εἰς πέψιν πνευματικὴν ἀναδοθήσεται) » (45, 16, 644d-645a).

Ainsi, à chaque fête, le chrétien doit se délecter ἐν λόγῳ καὶ θείῳ νόμῳ, καὶ διηγήμασι de l'Écriture (38, 6, 316d-317a), mais en même temps travailler à reproduire les gestes des personnages des deux Testaments et du Christ lui-même (cf 38, 17, 329d-332a; 40, 10, 372ab; 45, 24, 656c-657a, etc). Dès lors, par l'Écriture, il unit la *praxis* et la *theoria*. Comme Athanase, « s'appliquant à l'ancien comme au nouveau Testament, ἐκμελετήσας, il s'enrichit : πλουτεῖ μὲν θεωρίαν, πλουτεῖ δὲ βίου λαμπρότητα, et il harmonise magnifiquement les deux en les entrelaçant » (21, 6, PG 35, 1088b); ou comme Grégoire lui-même, qui trouva dans l'histoire de Jonas une règle de conduite lorsqu'après s'être enfui dans le Pont pour n'avoir pas à supporter les charges du sacerdoce, il décida de revenir auprès de son Père, persuadé qu'il n'avait qu'à suivre, οἷον κάνοσί τισι καὶ τύποις, les exemples racontés dans le livre saint (2, 105, 505a).

Voilà pourquoi il recommande à ses fidèles la fréquentation des Écritures. Dieu, dit-il, nous y accorde une triple récompense, où l'on peut reconnaître les trois aspects traditionnels du « sensus spiritualis » : allégorique ou mystique (« voir un peu de la lumière cachée »), moral (« être frappé par les grands commandements du Dieu pur ») et anagogique (« entraîner l'esprit loin de la terre au moyen de ces préoccupations ») (*Poemata* I, 12, v. 3-6, PG 37, 472).

Jean-Claude Dhôtel.

2° Saint Jean Chrysostome (345-407) a exalté le sacerdoce, défendu la vie monastique et loué la virginité. Mais il est surtout « un apôtre de la perfection des laïques ». Et c'est à eux principalement qu'il propose la lecture des Écritures comme un moyen de salut et de sainteté.

1) *Autorité.* — Ses conseils sur ce point tirent une singulière autorité de sa science exégétique et de l'expérience personnelle et pastorale qu'il a de l'efficacité spirituelle de cette étude. Au témoignage de Pallade « l'amour des saintes Lettres le saisit dès qu'il eut un esprit d'homme » (*Dialogus* 5, PG 47, 18).

De dix-huit à vingt et un ans, de sa sortie de l'école de Libanios à son élévation au degré de lecteur (372-375), il suivit avec Théodore, futur évêque de Mopsueste, l'enseignement de Diodore de Tarse, le grand maître de l'exégèse antiochienne, si attachée au sens littéral. Durant ses deux années de vie solitaire, après s'être exercé pendant quatre ans sous la conduite d'un vieil ascète syrien, « il apprit par cœur le Testament du Christ pour chasser son ignorance » (Pallade, *ibidem*). Ordonné diacre en 381, prêtre en 386, évêque de Cons-

tantinople en 397, il acheva de se rendre les Écritures familières en les expliquant au peuple. C'est d'elles qu'il tire l'essentiel des exhortations qui terminent ses homélies ou qui sont répandues dans ses traités. Si parfois il fait appel aux lieux communs de la morale stoïcienne, en particulier dans ses lettres de consolation à Olympias, c'est en accord avec la parole de Dieu et en laissant à celle-ci le premier rôle dans la formation du chrétien.

2) *Exhortations.* — Jean célèbre les moines de Syrie qui s'appliquent à lire les Livres saints, dès leurs prières matinales terminées, et quelques-uns même à les transcrire (1ª *ad Timotheum* 14, 4, PG 62, 576; *In Matthaeum* 68, 4, PG 58, 646). Il rappelle aux prêtres et aux évêques que la science des Écritures leur est nécessaire pour instruire les fidèles et défendre la foi (*De sacerdotio* 4, 8, PG 48, 671). De son exil à Arabissos, un an avant sa mort, il exhorte encore le lecteur Théodote « de consumer tout le loisir qui lui reste à la lecture des Écritures divines, dans la mesure où la faiblesse de ses yeux le (lui) permettra » (*Ep.* 136, PG 52, 694).

C'est surtout en pressant le commun des fidèles de les étudier qu'il met en lumière leur utilité. Il connaît l'ignorance de ses auditeurs, plus portés aux chants lascifs et aux courses de chevaux qu'à la Bible.

A Antioche, aucun d'eux ne serait capable de réciter un psaume ou un autre passage des Écritures (*In Matthaeum* 2, 5, PG 57, 30), ni de dire le nombre des Épîtres de saint Paul, ou, du moins, le nom des villes qui les reçurent (*In illud, Salutate Priscillam* 1, 1, PG 51, 188). A Constantinople, beaucoup ignorent l'auteur et l'existence même du livre des Actes (*In Acta* 1, 1, PG 60, 13). Si Jean s'en indigne, on lui répond : « Je ne suis pas un moine! J'ai femme et enfants, et je m'occupe de ma maison » (*In Matthaeum* 2, 5, PG 57, 30). « Ce n'est pas à moi de connaître à fond les Écritures, mais à ces détachés du monde qui occupent les sommets des montagnes et dont c'est la vie continue » (*De Lazaro* 3, 1, PG 48, 992). Mauvaise raison! « Pratique satanique! » Plus on est exposé et plus on reçoit de blessures, plus on a besoin de remèdes (*In Matthaeum* 2, 5, PG 57, 30). Le moine, lui, est tranquille au port! Nous, ballottés en pleine mer et commettant nécessairement mille fautes, nous avons continuellement besoin du secours des Écritures (*De Lazaro* 3, 1, PG 48, 992; *In Ep. ad Ephesios* 21, 2, PG 62, 151-152).

Jean ne cesse d'exhorter ses auditeurs à ne pas se contenter d'en écouter l'explication à l'église, mais à les lire assidûment une fois revenus à la maison. Il voudrait même qu'ils fassent la veille une étude approfondie du passage qu'il commentera le lendemain. Lui-même aurait moins de peine à mettre en lumière la force du texte. Et eux « acquerraient de la sorte plus de pénétration et de perspicacité non seulement pour l'écouter ou l'apprendre mais encore pour l'enseigner aux autres ». Le trop d'occupations n'est qu'un faux prétexte. De même le manque de livres. Les pauvres eux-mêmes possèdent bien les instruments de leur métier (*In Joannem* 11, 1, PG 59, 77-78)! Les instruments de notre art, « par lesquels nous fabriquons notre âme, nous la redressons quand elle est de travers et nous la renouvelons quand elle a vieilli », « ce sont les livres des apôtres et des prophètes et toute l'Écriture inspirée de Dieu et utile » (*De Lazaro* 3, 2, PG 48, 993).

Si tu n'en comprends pas le sens, prends le livre en main, lis tout le récit, retiens ce qui est facile, reviens souvent sur l'obscur. — Tu ne saisis pas encore! Alors consulte un plus savant. Tel l'eunuque de la reine d'Éthiopie, auquel Dieu envoya Philippe pour l'instruire. « Certes Philippe n'est plus là. Mais l'Esprit qui mut Philippe est présent » (3, 3, 995). Ce « barbare », riche et haut placé, qui même en voyage, aux cahots de son char, à l'heure où le soleil arde le plus, ne néglige pas de lire les Écritures et qui interroge modestement un homme mal vêtu sur le sens du verset d'Isaïe qu'il ne comprend pas, voilà le modèle parfait que Jean propose à l'imitation des hommes, des femmes et des moines eux-mêmes (*In Genesim* 35, 1-3, PG 53, 321-324; *In Acta* 19,2 et 4, PG 60, 151 et 154).

Jean est si persuadé de la nécessité de cette lecture sacrée qu'il fait un devoir aux parents d'y appliquer leurs enfants dès leur plus jeune âge. Sans défendre de leur donner un enseignement littéraire, il défend qu'on leur donne celui-là seul. Ils auront plus de besoin que les moines des leçons tirées des Écritures, surtout s'ils viennent à la cour (*In Ep. ad Ephesios* 21, 2-3, PG 62, 151-152).

3) *Motifs invoqués.* — Elles procurent, en effet, d'immenses biens, que Jean illustre par des comparaisons variées.

Elles sont des « remèdes divins » pour les blessures de l'âme, « une armure » contre les traits de l'ennemi, « les outils » de notre métier de chrétiens, « un trésor » à ne pas enfouir (*De Lazaro* 3, 1-2, PG 48, 992-994) et dont la richesse est inépuisable, car elles sont écrites par l'Esprit Saint (*In Genesim* 3, 1; 8, 1; 60, 3; PG 53, 32 et 70; PG 54, 523).

Chrysostome les compare encore « aux aromates » qui répandent naturellement un parfum d'autant plus grand qu'on les tourne et retourne davantage avec les doigts (13, 1, PG 53, 106), à « une source aux flots abondants et perpétuellement jaillissants » qui augmente à mesure qu'on y puise (3, 1, PG 53, 32), « aux nuées » dont la pluie s'infiltre doucement dans la terre pour la féconder, à « un pré spirituel » couvert de fleurs à l'odeur suave, à « un paradis de délices », d'où naissent une infinité de fleuves. Celui qui les lit ressemble à la plante du bord des eaux vives qui fleurit toujours (*De utilitate lectionis Scripturarum* 1-2, PG 51, 87-90; *Hom. de capto Eutropio* 1, PG 52, 395-397).

Leur origine divine et leur fin spirituelle expliquent leur utilité et leur nécessité même. Ce sont des « lettres » que Dieu nous envoya après la chute « pour attirer à lui toute la nature humaine » et que Moïse nous apporta (*In Genesim* 2, 2, PG 53, 28). Alors que les raisonnements ne peuvent donner à l'âme une pleine certitude, elles permettent de renverser les hérétiques, car la gloire du Monogène y brille partout, même dans l'ancien Testament (*Contra Anomoeos* 11, 1, PG 48, 797). « Leurs enseignements sont divins et non humains ». D'où leur « vertu » et la multitude de sens qu'on découvre souvent en de courtes paroles (*In Genesim* 37, 1, PG 53, 341). Comme les prophètes ont parlé sous le souffle de l'Esprit, « il n'y a pas de syllabe dans l'Écriture, pas même une seule lettre qui ne recèle un grand trésor dans sa profondeur ». « Certes le prophète a prêté sa langue. Mais par lui, c'est la grâce de l'Esprit qui enseigne clairement toutes choses à notre nature » (21, 1, 175-176). A l'origine, sous l'ancien Testament et aussi sous le nouveau, il n'y eut pas d'Écritures : Dieu écrivait directement dans le cœur de l'homme par son Esprit. Mais quand les hébreux et ensuite les chrétiens furent tombés dans l'erreur et le mal, Dieu eut besoin de leur rappeler sa loi par des lettres. D'où l'obligation d'user comme il faut de ces remèdes (*In Matthaeum* 1, 1, PG 57, 13-15).

Jean les interprète « en vue de la correction des mœurs » (*De prophetiarum utilitate* 2, 7, PG 56, 186). Il a raison, car saint Paul lui-même (2 *Tim.* 3, 16) leur reconnaît cette fin. Non content de nous apprendre ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut ignorer, et de dénoncer les mensonges, elles sont utiles quand il faut corriger et châtier, pour exhorter et consoler (*In Ep.* 2 *ad Timotheum* 9, 1, PG 62, 650). « Le sang précieux du Christ reçu avec confiance est capable d'éteindre toute maladie de l'âme, à condition d'y ajouter l'audition régulière

des Écritures divines », ainsi que l'aumône (*In Matthaeum* 4, 9, PG 57, 50). « Trésor de tous les remèdes », elles aident beaucoup à éteindre l'orgueil, à apaiser la concupiscence, à fouler aux pieds l'avarice. De plus, elles font mépriser la douleur, inspirent du courage, disposent à la patience, consolent grandement les pauvres et les malades (*In Joannem* 37, 1, PG 59, 208; 84, 3, 459). En conséquence, « celui qui sait les Écritures comme il faut les savoir, n'est scandalisé par rien de ce qui arrive. Il supporte noblement tout, s'en remettant pour certains événements à la foi et à l'incompréhensible gouvernement de Dieu et sachant les raisons des autres, dont il trouve des exemples dans les Écritures » (*In Ep.* 2 *ad Timotheum* 8, 4, PG 62, 647).

L'Écriture ne sert pas seulement à corriger les défauts et les vices, mais aussi à acquérir les vertus. Cela par l'élévation céleste de l'esprit qu'elle donne, les bienfaits de Dieu qu'elle rappelle, les récompenses qu'elle fait espérer; et encore par les exemples qu'elle propose à notre émulation et à notre imitation (*In Genesim* 25, 1, PG 53, 321). Avec saint Paul (2 *Tim.* 3, 17), Jean estime que « l'exhortation des Écritures a été donnée pour que l'homme de Dieu soit parfait. Sans elle, nul ne peut devenir parfait » (*In Ep.* 2 *ad Timotheum* 9, 1, PG 62, 650). Nécessaire pour le salut, — « car il n'est pas possible, il n'est pas possible (sic) que quelqu'un soit sauvé, qui ne fait pas continuellement son profit de cette lecture spirituelle » —, elle l'est encore plus pour la sainteté : seul cet instrument permet de transformer notre âme, d'en faire d'un vase de bois un vase d'or (*De Lazaro* 3, 2, PG 48, 993).

Plus profondément, l'efficacité de l'étude de l'Écriture vient de ce qu'elle constitue cette part personnelle que l'homme doit fournir pour attirer sur lui la grâce divine. Est-on zélé, animé d'un grand désir de s'y appliquer? Alors « d'en haut le Seigneur entrant dans nos cœurs, illumine notre esprit, jette son éclat sur notre raison, nous découvre les sens cachés, devient notre maître pour ce que nous ignorons » (*In Genesim* 35, 1, PG 53, 321). Les Écritures apparaissent ainsi comme le lieu par excellence où la grâce divine vient au secours de l'homme et comme une des formes premières de cette même grâce. Le rôle primordial que saint Jean Chrysostome leur attribue dans la formation du chrétien tient au rapport direct qu'elles ont avec l'Esprit Saint. C'est parce qu'elles sont sa doctrine qu'il les a si magnifiquement célébrées. Cf L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934; A.-M. Malingrey, trad. des *Lettres à Olympias*, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947.

Éphrem Boularand.

3° **Saint Jérôme** † 419. — Comme son maître Origène, qui voit dans l'Écriture une nourriture analogue à l'eucharistie (*Hom. in Genesim* 10, 3, dans coll. Sources chrétiennes, Paris, 1944, p. 189, n. 3), saint Jérôme trouve en elle la source et le stimulant de la vie intérieure. Elle forme la base de son système pédagogique pour la formation de la petite Paula (*Ep.* 107, p. 290-305) et de la petite Pacatula (*Ep.* 128, p. 156-162). « Ignoratio scripturarum ignoratio Christi est » (*In Isaiam*, prol. 1, PL 24, Val. 1-2). « Nescitis scripturas, nescitis Christum » (*In ps.* 77, Morin 3-2, p. 59, 22).

Car la Bible est une : « Sic lego legem et prophetas ut... ad Christum perveniam » (*In Marcum* 9, Morin 3-2, p. 353, 23). « Innumerabiles libri, una lex, unum evangelium nominantur » (*In Ecclesiasten* 12, 12, PL 23, Val. 496). Elle est chair et sang du Christ (3, 13, Val. 413), céleste nourriture (12, 3, Val. 488), pain céleste (*Ep.* 78, 15, 4, p. 65). L'âme chrétienne se nourrit en méditant la loi du Seigneur (*Ep.* 5, 2, 3, p. 22; Morin 3-2, p. 236, 5). Cette lecture, — divina... lectio (*Ep.* 79, 9, p. 98, 1), sacra lectio (*Ep.* 130, 7, 12, p. 185, 26) —, ne doit pas être pénible : « legere non ad laborem sed ad delectationem et instructionem animae » (*Ep.* 130, 15, p. 195, 19). Mais dans les débuts l'intelligence ne vient pas sans effort, et le désir de savoir plus ne va pas sans douleur (*Ep.* 77, 7, 1, p. 44, 17; cf *In Ecclesiasten* 1, 18, PL 23, Val. 395).

Si l'on ne se nourrit pas de la parole de Dieu, on ne vit pas (*In Ev. Matthaei* 4, 4, PL 26, Val. 20). Ne nous réglons pas sur les erreurs de nos devanciers, mais sur l'autorité des Écritures et l'impératif de Dieu qui nous instruit (*In Jeremiam* 9, 14, éd. S. Reiter, CSEL 59, 1913, p. 123, 1-3). Le prêtre doit assaisonner ses propos de données bibliques (*Ep.* 52, 8, 1, p. 428, 18). Dieu nous parle chaque jour dans les Écritures (*Ep.* 133, 13, 2, p. 260, 11). Le royaume de Dieu consiste en elles (*In Ev. Matthaei* 21, 43, PL 26, Val. 173). Les voies de Dieu sont dans la lecture intelligente des deux Testaments, mais on n'aboutira pas si l'on ne s'est converti à Dieu (*In Osee* 14, 10, PL 25, 946b). Le saint préfère les œuvres à une vaine connaissance des Écritures (*In Isaiam* 58, 2, PL 24, Val. 685). La méditation et la science des Écritures rendent l'homme sage et lui donnent l'égalité d'âme parmi les malheurs des temps (*In ep. ad Ephesios*, prol. 1, PL 26, Val. 537). Une lecture assidue et une longue méditation faisaient du cœur de Népotien une bibliothèque du Christ (*Ep.* 60, 10, 9, p. 561, 18-19). La connaissance des Écritures est incompatible avec les vices charnels : elle fait germer les vierges (*Ep.* 125, 11, 2, p. 130, 3). On mérite l'intelligence des Écritures par l'accomplissement des commandements (*Ep.* 127, 4, p. 148, 16-17). Peu à peu le cœur devient un trésor de paroles divines (*In Malachiam* 1, 1, PL 25, 1544d). On parle à Dieu dans la prière, on l'entend dans les livres saints (*Ep.* 22, 25, p. 178, 16).

Jérôme multiplie les comparaisons pour suggérer ce que doit être le cœur du fidèle : une corbeille où l'on met régulièrement quelques versets appris par cœur, comme la ménagère range son tricot (*Ep.* 54, 11, p. 478); un cellier où l'on entrepose ses richesses (*Ep.* 107, 12, 2, p. 302, 24); un rational ou pectoral, magasin des lectures sacrées (*Ep.* 64, 22, 2, p. 615, 8); une cassette où Fabiola conservait les réponses à ses questions scripturaires (*Ep.* 77, 7, 1, p. 44, 16); un trésor de textes saints (*Ep.* 128, 4, 2, p. 160, 12); une chambre qu'il faut fermer jalousement par crainte de l'ange exterminateur (*Ep.* 130, 9, 1, p. 188, 20-23); une bonne terre à préserver des mauvaises herbes en occupant son âme par l'amour de la lecture sacrée (*Ep.* 130, 7, 12, p. 185, 26).

« Aime les saintes Écritures, écrit Jérôme à Démétriade, et la Sagesse t'aimera » (*Ep.* 130, 20, p. 201, 18; cf DS, t. 3, col. 133-137). Il invite le sénateur Pammachius, avec une poésie surprenante, à nourrir l'enfant divin du lait de son cœur plein de science (*Ep.* 66, 10, 2, p. 660, 13). On fera de son cœur une tente pour le Christ, la loi et les prophètes (*In Marcum* 9, Morin 3-2, p. 351, 23), un temple commémoratif de la Passion du Seigneur (*In ps.* 15, Morin, 3-3, p. 11, 16). « Heureux qui porte croix et résurrection dans son cœur, qui a Bethléem en son cœur » (*In ps* 96, Morin, 3-2, p. 138, 11)!

Tout ce qu'on lit dans les livres de Dieu brille et resplendit rien que pour l'écorce, mais quelle douceur dans la moelle (*Ep.* 58, 9, 1, p. 538, 15-16)! On veillera à ne pas rester « dans la chair de l'Écriture », comme dit Origène, à chercher le sens spirituel (*In ep. ad Galatas* 5, 13, PL 26, Val. 496). Les textes sacrés sont intimement mêlés à la vie quotidienne des héros et des héroïnes de Jérôme.

Hilarion, par exemple, les sait par cœur et après sa prière il récite des psaumes comme si Dieu était là. Il interprète les psaumes aux frères qu'il a groupés pour la vie monastique. Il se promène en psalmodiant (*Vita S. Hilarionis* 10, 18, 22, PL 23, Val. 17, 21, 25). Paula se sert comme spontanément de l'Écriture pour exprimer ses sentiments (*Ep.* 108, 18-19, p. 329-334). Comme Jérôme à la fin de son prologue casqué (*Biblia sacra*, t. 5, Rome, 1944, p. 11), elle cite le *ps.* 38, 2-3, lorsque l'ennemi se fait plus effronté et s'échappe jusqu'aux injures (*Ep.* 108, 18, 5, p. 330, 11).

Jérôme traduit, commente la Bible. Ses commentaires sont largement spirituels. Sa correspondance utilise souvent l'Écriture. Même sa *Chronique* d'après Eusèbe, avec ses références à l'histoire sainte, même son *De viris* intéressent la spiritualité biblique. « Autant de mots de l'Écriture, autant de mystères » (*In ps.* 90, Morin 3-2, p. 117, 5). Le sens allégorique confère au texte le charme poétique du symbolisme. L'alphabet, l'étymologie, les nombres sont riches de sens cachés. Animé par la Bible, Jérôme la veut animatrice des âmes. Son influence à cet égard est profonde jusqu'à nos jours. Au moyen âge, on l'a parfois cité en le prenant pour de l'Écriture sainte, ce qui a dû lui faire plaisir. Ainsi le bienheureux Serlon, abbé de Savigny, pour l'*Ep.* 22, 25 (*Revue Mabillon*, t. 12, 1922, p. 36, 23).

Comme les colonnes de Migne diffèrent selon l'édition, nous renvoyons à la colonne Vallarsi (= Val.), sauf pour le t. 25, où les éditions de 1845 et de 1884, ont les mêmes colonnes. — *Lettres* : éd. I. Hilberg, CSEL, t. 54, 1910, *Ep.* 1-70; t. 55, 1912, *Ep.* 71-120; t. 56, 1918, *Ep.* 121-154. — Morin 3-2 et 3-3 = éd. G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, t. 3, pars 2, Maredsous, 1897; pars 3, 1903.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. 12, Paris, 1707, p. 71-73, 127-128, 189-190, 234. — Benoît XV, Encyclique *Spiritus Paraclitus*, AAS, t. 12, 1920, p. 385-422, surtout p. 399, 404-420. — F. Cavallera, *S. Jérôme et la Bible*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 22, 1921, p. 214-227, 265-284, surtout p. 216-218, 275, 284; *S. Jérôme, et la vie parfaite*, RAM, t. 2, 1921, p. 101-127; *S. Jérôme*, t. 2, Louvain, 1922, p. 211, 216, table : Écriture, Jésus-Christ. — D. Gorce, *La lectio divina des origines du cénobitisme à S. Benoît et Cassiodore*, t. 1 *S. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Paris, 1925. — A. Penna, *S. Gerolamo*, Turin, 1949, p. 423, 427-428. — P. Antin, *Essai sur S. Jérôme*, Paris, 1951, p. 139-140, 157, 206, 215, 224; *Le monachisme selon S. Jérôme*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 71-113, surtout p. 90-91. — F.X. Murphy, *A Monument to St. Jerome*, New York, 1952, p. x, 30, 75-76, 164, 226-227.

Paul Antin.

4° **Saint Augustin** † 430. — 1) *Évolution d'Augustin.* — Pour comprendre la place que saint Augustin assigne à l'Écriture dans la formation, la culture, la vie du chrétien, il est nécessaire de rappeler les grandes étapes de son évolution. — a) *Avant la conversion.* — Formé à l'école de Cicéron et de Virgile, mais par des rhéteurs et des grammairiens d'une époque de décadence, Augustin fut d'abord rebuté par la simplicité et le mystère de l'Écriture : « Mon orgueil en dédaignait la simplicité, mon regard n'en pénétrait pas les profondeurs » (*Confessions* III, 5, 9). Comme il arrive souvent chez Augustin, ce qu'il a le plus de mal à comprendre et à assimiler devient ensuite ce à quoi il tient davantage. — b) *Au moment de la conversion.* — On sait le rôle que joua la lecture des philosophes platoniciens dans la conversion d'Augustin. Il y découvrit le sens du spirituel et une réponse au problème du mal, qui le détacha du manichéisme. Néanmoins la lecture de la Bible fut décisive. Comme il le rappelle à la fin du livre 7 des *Confessions*, la philosophie platonicienne lui montrait « là où il faut aller, sans savoir par où » (20, 26). C'est dans les Livres saints, en particulier dans les Épîtres de saint Paul, qu'il découvre la voie de l'humilité, enseignée par le Christ, Verbe fait chair. C'est en Lui qu'il trouve la force d'échapper à l'orgueil du savoir qui pousse l'homme à vouloir, par ses propres forces, s'élever jusqu'à Dieu (21, 27). Cette double influence de la philosophie et de l'Écriture explique la distinction que fait Augustin entre la voie de la raison *(ratio)* et celle de la foi *(auctoritas)*, dont il ne parviendra que peu à peu à préciser les rapports. c) *Après la conversion.* — A Cassiciacum, dans les mois qui précédèrent le baptême, les Dialogues qu'écrivit Augustin sont d'allure exclusivement philosophique. C'est dans la prière initiale des *Soliloques* (I, 3, PL 32, 870-871) qu'on trouve pour la première fois des allusions voilées à l'Écriture. Il semble qu'à cette époque la Bible est plutôt pour Augustin un aliment de sa prière qu'une source de réflexion. Il se complaît à méditer les psaumes, en particulier le psaume 4, dont il donne dans le livre 9 des *Confessions* un commentaire qui est déjà comme une première *enarratio*. Cette familiarité avec l'Écriture apparaît nettement dans les derniers Dialogues *(De libero arbitrio, De Magistro)*, où les citations de l'Écriture sont encore un confirmatur plus qu'un ferment de sa pensée. — d) *Le sacerdoce.* — A Thagaste, dans les mois qui précédèrent et suivirent son ordination, Augustin s'est mis à l'étude sérieuse de l'Écriture. Il se considère non plus comme un sage qui professe une doctrine, mais un témoin des enseignements de Dieu.

Une lettre à l'évêque Valère, en 391, peu après son ordination, révèle le prix qu'il attache à l'étude de l'Écriture; il demande à l'évêque quelques loisirs pour travailler les Écritures : « Jusqu'à ce jour je ne l'ai pas fait, parce que je n'en avais pas le loisir, et j'ai reçu l'ordination, au moment où je pensais à prendre du temps pour connaître et approfondir les Écritures divines et à me procurer le repos nécessaire à cette fin » (*Ep.* 21, 3, PL 33, 88-89).

e) *Après le sacerdoce.* — A partir de ce moment la Bible devient le livre qu'Augustin ne cesse de lire, de citer, de méditer.

Il entreprend le commentaire des premiers chapitres de la Genèse (à quatre reprises), de l'Évangile et de la première Épître de saint Jean, de l'Épître aux Romains, des Psaumes. En outre, dans ses autres écrits, dogmatiques, polémiques, oratoires, et jusque dans une œuvre aussi personnelle que les *Confessions*, les citations de l'Écriture abondent et sont tellement incorporées au texte qu'elles en deviennent indétachables. Très souvent, des développements parallèles, dans des œuvres diverses, sont commandés par la citation d'un même texte de l'Écriture. — Bref, « cette évolution se résume en un mot : un approfondissement intérieur du christianisme; saint Augustin réalise progressivement toute la richesse du contenu de sa foi » (H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 333).

2) *Place de l'Écriture dans la formation du chrétien.* — C'est dans le *De doctrina christiana* que saint Augustin s'explique le plus nettement sur le rôle que doit jouer l'Écriture dans la formation du chrétien. Un principe le guide : une culture vraiment chrétienne ne peut se juxtaposer à une culture païenne, valable en son ordre et se suffisant à elle-même. La définition du véritable humanisme est commandée, en effet, par l'idée que l'on se fait de l'homme et donc par la fin dernière à laquelle il est appelé. S'appuyant sur la distinction de l'*uti* et du *frui*, c'est-à-dire des choses dont l'homme

doit se servir et de celles dont il doit jouir (*De doctrina christiana* I, 3, 3, PL 34, 20), Augustin veut que la culture profane soit subordonnée à la vie religieuse et permette à l'homme d'atteindre sa fin. Dans cette perspective, il devient évident que c'est dans la Révélation que l'homme doit chercher la source du discernement des valeurs, car il reconnaît que c'est dans l'Absolu qu'est la vérité de toute affirmation sur l'homme : celui-ci ne peut s'accomplir qu'en suivant la voie que lui trace le Christ. « Nous ne pourrions le faire (purifier notre esprit), si la Sagesse en personne n'eût daigné se mettre au niveau même de notre si grande faiblesse et ne nous eût fourni un modèle de vie, en ne prenant pas d'autre moyen que de se faire homme, vu que nous sommes hommes nous aussi... Voilà pourquoi la Sagesse étant elle-même la Patrie, a voulu en plus se faire pour nous la voie vers la Patrie » (I, 11, 11, PL 34, col. 23). C'est donc d'abord dans l'Évangile que nous devons chercher la réponse aux questions que nous nous posons sur l'homme. Mais toute l'Écriture prépare ou commente l'Incarnation du Christ : les livres de l'ancien Testament sont déjà des « verba Verbi » qui préparent l'intelligence du mystère du Christ venu dans la chair.

A cet égard, Augustin remarque que ce mystère de la Rédemption et de la Résurrection devint perceptible aux Apôtres, une fois que le Christ leur eût ouvert le sens des Écritures; les faits ne suffisent pas, s'ils ne sont expliqués par la parole de Dieu : « Le Seigneur ne jugea pas suffisant de se laisser toucher par les Apôtres, s'il ne faisait appel aux Écritures pour confirmer leurs cœurs dans la foi » (*In Ep. Joannis ad Parthos* II, 1, PL 35, 1989). Si cela est vrai des disciples qui ont vu les événements, à combien plus forte raison la connaissance de l'Écriture est-elle nécessaire à ceux qui croiront sans avoir vu : « Sur quoi reposera notre oi, sinon sur ce par quoi le Seigneur a voulu confirmer celle des Apôtres, alors même qu'ils le touchaient » (*ibidem*)?

3) *Raison et autorité.* — Une difficulté toutefois subsiste. Dans ses premières œuvres, en particulier dans le *De ordine* (II, 5, 16 et 9, 26; PL 32, 1002 et 1007), Augustin distingue deux voies d'accès à la connaissance de Dieu : la raison *(ratio)* et l'autorité *(auctoritas)*. Si l'autorité est première dans le temps, la raison l'emporte en dignité et en valeur : *Tempore auctoritas, re autem ratio prior est* (1007). Cette distinction est maintenue dans les œuvres postérieures (*De vera religione* 24, 45, PL 34, 141). H.-I. Marrou remarque que saint Augustin n'a jamais désavoué cette supériorité de la raison sur l'autorité (*op. cit.*, p. 357-361). Il semblerait donc que la connaissance de l'Écriture ne joue qu'un rôle de préparation et de purification, et que la culture philosophique *(studium sapientiae)* l'emporte sur l'étude de l'Écriture *(studium scientiae)*, la sagesse ayant pour objet la connaissance directe des vérités éternelles, la science se rapportant à un ordre de connaissances historiques et temporelles (*De Trinitate* XII, 14, 22 et 23, PL 42, 1009-1010).

Sans vouloir traiter le problème dans son ampleur ni dans ses nuances, disons que l'on s'exposerait à un grave contresens en entendant les mots « raison » ou « philosophie » dans le sens qu'ils ont aujourd'hui. La raison ou intelligence est un aspect de l'âme *(mens)*, qui est ordonnée à la contemplation de Dieu et à la vision béatifique. Augustin définit en effet l'esprit *(mens)* « ce par quoi l'homme connaît Dieu ou peut le connaître » (XIV, 8, 11, 1044) : connaissance inchoative ici-bas, achevée dans la vision béatifique. Et c'est précisément la Révélation contenue dans l'Écriture qui médiatise la raison dans son rapport à elle-même, en la purifiant et en la transformant. Combien de fois Augustin répète-t-il que, si nous ne commençons par croire, nous ne comprendrons pas! La raison n'est donc pas une pure faculté naturelle, au sens moderne du mot : elle se meut sous l'influence de la grâce et se transforme en s'assimilant les vérités que lui propose l'Écriture. C'est par la médiation de la Révélation et de l'Écriture que l'intelligence, capacité de connaître Dieu, s'actue progressivement pour atteindre sa plénitude dans la vision, après la mort. La « philosophie », loin d'être une discipline qui se constituerait à part de toute Révélation, est amour de la Sagesse, laquelle ne peut être pleinement atteinte que dans l'au-delà. — Bref, ce qui domine toute la perspective augustinienne, c'est cet *intellectus fidei*, qui considère la vérité de foi non comme un donné brut, mais comme une force assimilatrice qui transforme l'intelligence elle-même. Le Christ est bien la Vérité authentique et définitive, qui est la règle de toute connaissance, car « toute vérité vient de celui qui a dit : Je suis la Vérité » (*De doctrina christiana*, prol. 8, PL 34, 18). Mais en tant que Sagesse, il est la Patrie, en tant qu'homme il est la Voie vers la Patrie (I, 11, 11, col. 23).

Paul Agaësse.

5° **Saint Léon le Grand**, † 461. — Avant de rechercher comment et pourquoi saint Léon cite l'Écriture, il ne sera pas inutile de préciser dans quelle mesure il la cite : nous verrons ainsi où vont ses préférences.

Sur les quelque 600 textes de l'Écriture mentionnés dans les 96 sermons que nous possédons de lui, un quart seulement appartient à l'ancien Testament, parmi lesquels les psaumes tiennent largement la première place, souvent présentés comme des prophéties et introduits par des formules telles que : « Sicut ait propheta »; « David prophetico spiritu canebat »; « David in psalmis canebat », etc. Parmi les prophètes, c'est Isaïe qui vient de loin en tête; les autres, même Jérémie, apparaissent rarement. Des textes du nouveau Testament, saint Paul s'adjuge la moitié, et spécialement l'Épître aux Romains, et, dans celle-ci, le chapitre 8, où sont décrites les merveilles de la vie surnaturelle procurée par la résurrection du Christ; les évangiles synoptiques occupent la moitié du reste, et saint Jean est encore bien représenté.

Saint Léon est un évêque qui parle à son peuple lors des solennités liturgiques; il adopte donc souvent comme thème les textes sacrés « quae lecta sunt » (sermo 52, 1, PL 54, 314a); « sicut evangelica patefecit historia » (sermo 40, 3, 269b); « evangelica lectio quae per aures corporis interiorem mentium nostrarum pulsavit auditum » (sermo 51 1, 308c); ces textes, il les reprendra en les commentant : c'est là un usage en quelque sorte indirect de l'Écriture. Il cite aussi directement et fréquemment la parole inspirée. Celle-ci s'insère souvent dans la trame de son discours par mode d'allusion ou de réminiscence. Lorsqu'il veut donner un enseignement dogmatique ou moral, nulle expression ne lui paraît plus adéquate, et les mots mêmes du Livre saint viennent naturellement sur ses lèvres. Cette habitude révèle une fréquentation assidue de l'Écriture et manifeste que celle-ci revêt essentiellement à ses yeux l'aspect de la Vérité. Aussi bien fait-il appel à elle pour donner toute leur force à ses exposés de la doctrine.

Luc 1, 35 est invoqué en faveur de la filiation divine du fils de Marie (sermo 22, 2, 195b), *Mt.* 1, 23 en faveur de la virginité perpétuelle de celle-ci (sermo 23, 1, 200a), 2 *Cor.* 8, 9 pour exalter la dignité des pauvres (sermo 9, 3, 163a), *Ps.* 24, 10 pour témoigner de la connexion nécessaire de la foi et de la charité (sermo 45, 2, 289a), *Jean* 16, 15 en faveur de l'égalité du Père et du Fils (sermo 77, 6, 414c), les Prophètes, psaumes compris, pour fortifier notre foi dans le salut donné par Dieu, afin que, « affermis par le récit évangélique, nous adorions ce que nous croyons accompli et, les documents prophétiques venant compléter notre instruction, nous ne puissions plus hésiter sur ce que nous savons que tant d'oracles ont prédit » (sermo 24, 1, 204ab); *Ps.* 54, 23 et 1 *Jean* 4, 19 viennent mettre le point final à des exposés rationnels de l'action divine dans les âmes; en sorte qu'il n'y a plus lieu d'ajouter quoi que ce soit (sermo 43, 1, 282c, et 48, 1, 298c).

C'est donc un rôle doctrinal que saint Léon demande à l'Écriture; mais il y a aussi un rôle d'édification. Celui-ci résulte des multiples citations dont il parsème son œuvre, soit qu'il reprenne les passages lus à l'office, particulièrement le récit de la Passion, en les éclairant par des textes tirés surtout de saint Paul, soit qu'il s'efforce de fortifier la foi de ses auditeurs en leur montrant, par les paroles sacrées, les beautés de l'enseignement chrétien.

Les merveilles opérées dans les âmes par la grâce illustrent l'affirmation de 1 *Jean* 3, 8 et sont dites « un changement de la droite du Très-Haut », selon le *Ps.* 76, 11 (sermo 27, 2, 218a); contre les hérétiques manichéens et le culte qu'ils rendaient aux astres, saint Léon fait appel à *Gen.* 1, 14-15 sur la création des luminaires du ciel et, à l'aide des textes de *Jean* 1, 9, *Ps.* 33, 6, 1 *Cor.* 3, 16, 2 *Cor.* 4, 18, *Col.* 3, 3-4, dirige l'attention de ses auditeurs vers la lumière invisible qui habite le temple de leur cœur (5-6, 219-221); une autre fois, il rappelle aux Romains qui l'écoutent les paroles de saint Pierre à leurs pères (1 *Pierre* 2, 9), y ajoutant en quelques lignes non moins de cinq citations insérées dans son texte et destinées à les encourager dans leur foi (sermo 24, 6, 207-208). Voir introduction, édition et traduction des *Sermons* par J. Leclercq et R. Dolle, coll. Sources chrétiennes, t. 1 et 2, Paris, 1949 et 1957.

L'Écriture était vraiment au centre de la pensée de saint Léon et il y puisait la force de sa doctrine et la persuasion de sa parole.

René Dolle.

4. Le monachisme

Le problème de l'utilisation de l'Écriture se pose différemment selon qu'il s'agit de moines vivant en communauté (par exemple, le cénobitisme pachômien), ou de moines qui, en dehors de toute règle écrite, se sont groupés autour d'un ou de plusieurs vieillards célèbres : c'est le type de semi-anachorétisme vécu dans les déserts de Scété, de Nitrie et des Cellules.

1. Vie de saint Pachôme † 346 : texte grec édité par F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles, 1932 (la *Vita Prima*, éditée p. 1-96, spécialement utilisée et citée sous le sigle G¹); — textes coptes traduits par L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943; — les *Règles* de Pachôme et le *Testament* d'Orsiésios, dans la traduction de S. Jérôme, cités suivant l'édition de A. Boon, *Pachomiana latina..*, Louvain, 1932 (reprend de façon critique le texte déjà édité dans PL 23, 65-90); voir aussi les *Œuvres coptes de S. Pachôme et de ses disciples*, éd. L.-Th. Lefort, CSCO, 159 et 160, 1956. — 2. *Vita Antonii* † 356 par S. Athanase, PG 26, 835-978. — 3. L'*Historia monachorum*, parfois attribuée à Rufin d'Aquilée, citée selon la version grecque éditée par E. Preuschen, *Palladius und Rufinus..*, Giessen, 1897, p. 1-97 (la version latine se trouve dans PL 21, 387-461). — 4. L'*Histoire lausiaque* de Palladios : édition C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, t. 2, Cambridge, 1904. — 5. *Apophthegmata Patrum* : collection alphabétique éditée par J.-B. Cotelier, reproduite dans PG 65, 71-440; collection de dits anonymes, édition (incomplète) de F. Nau dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1907-1913; nous utilisons aussi des textes provenant de collections encore inédites. — 6. Les 24 *Conlationes* de Jean Cassien ont été éditées par M. Petschenig, CSEL 13, 1886; le *De institutis coenobiorum* au t. 17, en 1888; cf PL 49; édition et traduction des *Conférences* par E. Pichery, coll. Sources chrétiennes, t. 1, Paris, 1955; t. 2, 1957.

1° **Le cénobitisme pachômien.** — 1) La Règle de saint Pachôme manifeste le désir que la considération de l'Écriture occupe et nourrisse l'esprit des moines toute la journée, même en dehors des temps marqués pour la prière : la fréquence d'expressions telles que *aliquid de scripturis meditari* ou *ruminare* est significative.

Les boulangers, par exemple, mettant les pains au four, ne parleront pas entre eux, mais *tantum de psalmis et de scripturis aliquid decantabunt, donec opus impleant* (*Praecepta* 116). En se rendant du lieu de la collecte à leurs cellules ou au réfectoire, les frères *de scripturis aliquid meditabuntur* (28; voir 6, 37, 59, 122). C'est, au témoignage de la Vie bohaïrique, la coutume de Pachôme : « Un jour qu'ils étaient en route pour regagner la barque, tous chargés de roseaux, suivant notre père Pachôme *et récitant les saintes Écritures*, notre père, arrivé à mi-chemin, regarda le ciel et eut de grandes révélations » (66, Lefort, p. 127; cf 34, p. 105).

2) La formation du moine, de l'entrée au monastère jusqu'à la mort, est organisée en fonction de cette fréquentation des Écritures. Avant d'admettre un postulant dans la communauté, il faut lui enseigner l'oraison dominicale et le plus grand nombre possible de psaumes (*psalmos quantos potuerit discere*, *Praecepta* 49). L'illettré (c'est le cas de la grande majorité) reçoit une instruction lui permettant de lire les textes sacrés :

Qui rudis monasterium fuerit ingressus.., dabunt ei viginti psalmos vel duas epistulas apostoli, aut alterius scripturae partem. Et si litteras ignorabit, hora prima et tertia et sexta vadet ad eum qui docere potest et qui ei fuerit delegatus, et stabit ante illum et discet *studiosissime* cum omni gratiarum actione. Postea vero scribentur ei elementa syllabae, verba ac nomina, et *etiam nolens legere compelletur* (*Praecepta* 139). Cf Orsiésios, dans L.-Th. Lefort, CSCO, p. 85-86.

Ces termes manifestent qu'il ne s'agit pas d'un simple conseil. Le nouveau Testament et le psautier constituent le minimum à savoir par cœur, en deçà duquel on ne peut rester au monastère (140). Pachôme, dans sa jeunesse, s'était exercé à cette pratique : « Il s'adonnait de plus en plus, rapporte la Vie bohaïrique, à de longues récitations de livres de l'Écriture sainte; il prêtait son attention à ceci : les réciter dans leur ordre avec grande facilité » (15, Lefort, p. 90).

Il ne suffisait pas de savoir par cœur les Écritures, il fallait aussi, pour s'en nourrir, les comprendre : c'était la coutume, dès le commencement, d'interroger les Écritures dans les conférences spirituelles qui se tenaient par « maison » ou par monastère, après le travail et le repas, ἐρευνῶντες τὰς Γραφάς (G¹ 125; un exemple est donné en G¹ 56-57).

Cette science des Écritures était, si l'on en croit les hagiographes, un des dons de Pachôme que ses moines admiraient le plus (G¹ 118 : Orsiésios, successeur de Pachôme, s'excuse de ne pouvoir parler qu'en paraboles, alors que « nous savons combien notre père nous affermissait dans une connaissance parfaite de l'Écriture, τῇ τελείᾳ γνώσει ἐστήριξεν ἡμᾶς, cf 10, 88, 99, 142). Il est important de remarquer comment Pachôme,

à l'école de Palamon, ne méditait pas les paroles de Dieu comme la multitude, mais καθ' ἕκαστον ἐξηγωνίζετο τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ κατέχειν ταπεινοφροσύνῃ καὶ πραΰτητι καὶ ἀληθείᾳ (G[1] 9; cf 6). L'Écriture est apprise et méditée comme *magistra morum*.

3) « Conformément aux Écritures », Pachôme discerne que la voix qui l'invite à fonder des monastères vient de Dieu (G[1] 12); par elles, et principalement par l'Évangile, il apprend à vaincre les tentations du démon (17). « Selon les Écritures », il enseigne l'ascèse à ses premiers disciples (24). La communauté devenue plus nombreuse, il faut lui donner une Règle : c'est dans l'Écriture que Pachôme cherche son inspiration, même pour les prescriptions les plus modestes concernant l'habillement, la nourriture, etc (25).

Une fois la Règle promulguée, il semble que Pachôme se réfère moins explicitement à l'Écriture et davantage à la Règle. On ne rencontre plus l'expression κατὰ τὰς Γραφάς (sauf en 120, où le mot est mis dans la bouche d'Antoine), mais plutôt κατὰ τοὺς κανόνας (27, 28; cf 54, 95, 122), κατὰ τοὺς θεσμούς (54, 80), κατὰ τὸν νόμον τῆς κοινωνίας (134). En réalité, ce nouveau vocabulaire ne dénote pas un changement de perspective : la Règle n'est qu'une interprétation et une adaptation de l'Écriture aux besoins particuliers des moines. Le prologue des *Praecepta et Instituta* le confirme : « juxta praecepta majorum et *doctrinam sanctarum scripturarum* ut... stent in mensura veritatis et *traditionibus apostolorum et prophetarum* » (Boon, p. 53; cf *Liber Orsiesii*, n. 51, 52, p. 143-145). Pachôme écrit sa Règle pour que ses moines puissent vivre davantage en moines, c'est-à-dire « selon les Écritures ».

2° Dans le cas du **semi-anachorétisme,** le problème est plus délicat, — peut-être uniquement en raison des documents que nous possédons actuellement pour l'apprécier.

Nous n'avons plus affaire seulement à des textes législatifs ou à des hagiographies (qui, plus ou moins explicitement, suivant les cas, donnent à la vie de leurs héros une valeur normative; cf *Vita Antonii*, prologue et 94, PG 26, 837b et 973c), mais aussi à un abondant dossier de pièces apophtegmatiques ou biographiques qui donnent parfois des renseignements beaucoup moins élaborés, presque un « matériel brut ».

On a prétendu que les moines n'avaient de l'Écriture qu'une connaissance très limitée : ne sachant en général pas lire, ils ne l'auraient guère connue que par ce qu'ils en entendaient à la synaxe dominicale (W. Bousset, *Apophthegmata..*, Tubingue, 1923, p. 82-83; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1936, p. 276-277). Plusieurs indices semblent fonder cette affirmation : les 948 apophtegmes de la collection alphabétique de Cotelier, par exemple, ne fournissent pas 150 références scripturaires, alors que le *corpus* pachômien abonde en allusions ou citations du texte sacré. Pourtant, même en faisant abstraction du cas particulier des psaumes dont la récitation et la méditation sont maintes fois recommandées, la pratique assidue de la Bible apparaît comme une doctrine commune à tous les centres monastiques de la basse Égypte.

Τὰς μὲν Γραφὰς ἱκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν, c'est ainsi qu'Antoine commence son grand discours aux moines (*Vita* 16, 868a); et les dernières recommandations (89, 968b) : gardez la foi dans le Seigneur, que vous avez apprise des Écritures et que je vous ai si souvent rappelée. On ne saurait mieux affirmer que l'enseignement distribué ne fut qu'une explication de l'Écriture. Les *Apophthegmata* répètent la même doctrine : καὶ τὸ ἀναγνῶναι τὰς Γραφὰς φοβεῖ τοὺς δαίμονας, dit un vieillard anonyme (ms *Ambros. gr.* C 30 Inf., f. 162; cf *Antoine* 3, PG 65, 76c; *Épiphane* 9-11, 165b; *Macaire d'Égypte* 3, 264a, etc). Comme chez les pachômiens, la récitation *par cœur* des Écritures est une pratique citée en exemple et recommandée (vg Nau, n. 150; cf *Historia monachorum* 2, 5; 8, 50; 11, 5; *Histoire lausiaque* 11, 18, 22, 37, 47, 58).

Si l'utilisation de l'Écriture est bonne, il ne s'ensuit pas nécessairement que *toute* utilisation le soit. L'Écriture constitue un moyen, non une fin. La seule fin du moine est d'accéder à la perfection, telle que l'enseigne l'Écriture. Aussi le disciple doit-il user de discernement et ne pas utiliser l'Écriture contrairement à ce qu'elle enseigne. Dans cette perspective on comprend les fréquentes mises en garde des vieillards :

a) la possession d'un codex de la Bible est nuisible, si elle constitue un obstacle au dépouillement évangélique (cf *Sarapion* 2, 416c; *Gélasios* 1, 145cd; voir l'apophtegme cité par Évagre, *Practicos* 97, PG 40, 1249d, que reprend Nau, n. 392).

b) il ne faut pas se donner plus de mal pour recopier la Bible que pour la mettre en pratique (Nau, n. 228, 385; *Abraham* 3, 132bc), surtout ne pas chercher à en posséder un exemplaire de luxe (cf ms *Coislin* 126, dans une longue exhortation faussement attribuée à Antoine : ἐὰν κτήσῃ βιβλίον, μὴ κοσμήσῃς τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ, f. 303 v^{o}).

c) plus profondément, il faut éviter un mauvais usage des paroles de l'Écriture. La fréquente méfiance des moines contre les spéculations intellectuelles qui « dessèchent la componction » (ms *Coislin* 283, f. 147v) vise d'abord toute spéculation sur les paroles de l'Écriture, que les maîtres présentent comme stérile : « Un frère interrogea un vieillard περὶ γραφικοῦ ῥητοῦ ; celui-ci répondit : laissez cela, luttez contre votre perversité et Dieu vous éclairera, ὁ Θεὸς καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω ἀποκαλύπτει σοι » (ms *Ambros. gr.* C 30 Inf., f. 164). Ce n'est pas l'intelligence qui fait comprendre, mais la disposition intérieure du cœur (Nau, n. 314).

Au fil de ces textes d'allure négative se dessine une doctrine de l'utilisation de l'Écriture, bien que la loi du genre apophtegmatique en interdise la présentation plus systématique que proposera Cassien. Cette attitude intransigeante s'explique par les circonstances historiques. Si la mode était de poser aux moines célèbres le fameux εἰπέ μοι πῶς σωθῶ, au point que certains, importunés par ces « commerçants » (πραγματευτής), refusaient de répondre (cf *Théodore Phermès* 3, 188c), le ῥῆμα ἀπὸ τῆς Γραφῆς tendait à devenir un genre littéraire recherché.

On se glorifie de connaître la signification d'une parole difficile, plutôt que de la mettre en pratique. Plus surprenant : ce n'est pas un disciple, mais un ancien, Amon de Rhaïthou, qui avoue à Sisoès : « Quand je lis la sainte Écriture, mon esprit s'empresse de chercher de quoi interroger » (*Sisoès* 17, 397b). Car, à l'occasion de leurs rencontres, les paroles de l'Écriture constituaient un des thèmes les plus fréquents de la conversation des moines (cf *Antoine* 18, 81a; *Arsenios* 42, 105d, etc), comme il l'était de la « conférence spirituelle » (vg l'interprétation de *Éph.* 6, 12 suscite la *Conférence* 8 de Cassien avec abba Serenos; cf *Histoire lausiaque* 47, etc).

Des maîtres du désert opposent leur méfiance à ce genre de questions. Sans parler d'Antoine ou d'Arsenios, abba Pambo, « si on lui demandait un mot de l'Écriture.., ne répondait pas immédiatement, mais disait ne pas savoir ce mot; et si on insistait davantage, il ne répondait plus » (9, 369d; cf *Poemen* 8, 321c, et 109, 349a; *Amoun de Nitrie* 2 : si tu ne peux garder le silence, il vaut mieux parler des « dits » des vieillards que de la sainte Écriture, car le danger est grand, 128cd).

Ce qui précède montre l'attitude des moines à l'égard de l'Écriture (ce que confirmerait une étude de leur exégèse) : les mises en garde ne visent jamais l'Écriture comme telle, mais des utilisations abusives qui finissent par contredire l'Écriture. Par respect et par fidélité, il est demandé aux moines de ne pas « profaner » la Parole de Dieu en la considérant comme un *objet* de discussion ou en croyant qu'un effort de réflexion intellectuelle est capable d'en révéler le sens

profond. Celui-là, en face de l'Écriture, a l'attitude vraie, qui avoue son ignorance. Voir la pensée de Syméon le Nouveau Théologien, *infra*, col. 245.

3° **Cassien** † 435 dit avoir l'intention de reproduire, en les adaptant aux exigences de la vie dans le sud de la Gaule, les leçons qu'il a reçues de ses maîtres égyptiens. En réalité, il a repensé et systématisé cet enseignement, non sans l'enrichir d'abondantes lectures.

Si la fin de la vie monastique est le Royaume de Dieu qui s'obtient par la pureté du cœur (cf *Collationes* I, 3 et 4), la fréquentation de l'Écriture et son incessante méditation constituent pour le moine, au long de son itinéraire spirituel, le moyen privilégié et nécessaire pour atteindre cette fin.

1) *L'Écriture, instrument nécessaire de la formation monastique.* — Mise à part sa régulation minutieuse de l'office canonial (*Institutiones* II et III), la doctrine de Cassien ne diffère en rien de celle de ses maîtres, dont il se fait l'écho : l'esprit doit sans cesse être occupé à la méditation de quelque texte sacré, en travaillant (*Inst.* III, 2; XI, 6), en mangeant (IV, 17), même en dormant (*Coll.* XIV, 10, 4). L'esprit est comme ce moulin que l'on ne peut empêcher de tourner : il dépend de nous de lui offrir à moudre du bon grain ou de l'ivraie (I, 18).

Bref, le moine doit s'efforcer à une incessante *ruminatio* de l'Écriture (XIV, 13, 3; cf I, 22 : « per singulas horas atque momenta terram cordis nostri evangelico aratro... sulcantes »). La méditation de l'Écriture vaut, en effet, comme remède efficace contre les vices (*Inst.* V, 14; VI, 1-2; *Coll.* IV, 4, etc), comme protection sûre contre les attaques et les tentations des démons (cf *Coll.* II, 11, 6, où le maître spirituel est comparé « incantatori cuiquam... qui carminibus scripturarum mederi... consuevit »; et VII, 23 : pour empêcher les démons d'approcher, les premiers moines se relayaient de jour et de nuit dans le chant des psaumes et la récitation des Écritures).

Le souci constant de clarifier et d'ordonner sa doctrine amène Cassien à insister sur la distinction entre moyens et but de la vie monastique. Moyen nécessaire pour atteindre à la pureté du cœur, la pratique des Écritures n'est pourtant qu'un moyen : « jejunia, vigiliae, anachoresis, meditatio scripturarum, propter principalem scopon, id est puritatem cordis, quod est caritas, nos convenit exercere, *et non propter illa hanc proturbare virtutem* » (*Coll.* I, 7); aussi ne peut-elle servir d'excuse pour se dérober à un devoir de charité (« non tantus lectione capitur fructus, quantum contemptu fratris incurritur detrimentum », I, 7), ou de dépouillement (XXIV, 12, 1).

Un texte livre cet enseignement sous forme brutale : à côté de vertus qu'il faut toujours pratiquer, il y en a d'autres, « moyennes », dont il peut être bienfaisant d'interrompre la pratique : « ac perinde, haec quibus qualitates statutas videmus et tempora et quae sic observata sanctificant ut omissa non polluant, media esse manifestum est, ut puta nuptias, agriculturam, divitias, solitudinis remotionem, vigilias, *sacrorum lectionem meditationemque librorum*, ipsaque jejunia » (XXI, 14, 2).

2) *La vraie connaissance de l'Écriture.* — Pour parvenir à la connaissance de l'Écriture, le moine doit d'abord se persuader que ce n'est pas un « discours rationnel » qui lui en fera pénétrer les *sacramenta*; « aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud venas ac medullas caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, *quod nullatenus humana doctrina nec eruditio saecularis... possidebit* » (*Coll.* XIV, 9, 7; cf l'enseignement d'abba Théodore rapporté dans *Inst.* V, 34 : « monachum scripturarum notitiam pertingere cupientem nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros inpendere »). Au contraire, cette science ne s'acquiert qu'en raison de l'effort entrepris pour se purifier et parvenir, dans l'humilité, à la pureté du cœur, « quae te non ad illam quae inflat, sed ad eam quae inluminat scientiam... perducat » (*Coll.* XIV, 10, 1). Fruit de l'effort ascétique, cette science de l'Écriture en est l'aliment qui permet au moine d'accéder peu à peu à la *scientia spiritualis* ou *theoria*, qui, en son terme, n'est autre que la contemplation de Dieu (thème de la *Collatio* XIV; cf DS, art. Cassien, t. 2, col. 259 svv). De ce principe résulte quelques conséquences :

a) nécessité de chercher à « faire siennes » les paroles de l'Écriture, principalement des psaumes (*Coll.* X, 11, 4 : « omnes quoque psalmorum adfectus in se recipiens, ita incipiet decantare ut eos non tanquam a propheta compositos, sed *velut a se editos, quasi orationem propriam profunda cordis conpunctione depromat*, vel certe ad suam personam aestimet eos fuisse directos »).

b) pour obtenir ce résultat, empêcher l'esprit de « voltiger » d'un texte à l'autre, sans s'attarder à aucun, car il est alors « palpator tantummodo spiritalium sensuum ac degustator, non generator nec possessor effectus » (X, 13). Il est nécessaire de s'appesantir sur un seul verset, de le répéter sans cesse, « incessabili cordis volutatione » (cf X, 8 où le verset *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina* est donné comme la formule privilégiée des moines plus fervents qui veulent parvenir à la *theoria spiritalis* et y demeurer).

Alors se révèlent peu à peu les divers sens de cette Écriture qui, à l'image du champ fertile, produit des enseignements de toute sorte, dont certains, pour être pleinement assimilables, exigent d'avoir été au préalable « allegorica explanatione extenuata... spiritalis ignis examinatione mollita » (VIII, 3).

C'est, par exemple, le cas de ce mot de l'*Exode* qu'interprète abba Nestéros : *non fornicaberis*; au delà de la fornication charnelle, quatre fornications spirituelles se révèlent successivement : l'idolâtrie, la superstition des païens qui recherchent les augures, celle des juifs figés dans leur légalisme, et enfin l'hérésie. Tel est le principe que Cassien a voulu mettre en lumière : *crescente... innovatione mentis nostrae, etiam scripturarum facies incipiet innovari, et sacratioris intellegentiae pulchritudo quodammodo cum proficiente proficiet* » (XIV, 11. 1).

D. Gorce, *La lectio divina*.., cité plus haut. — F. Bauer, *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums. Nach den Schriften des Johannes Cassianus*, dans *Theologie und Glaube*, t. 17, 1925, p. 512-532. — P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du 4e siècle*, Paris, 1931, p. 138-167 : L'assistance de Dieu par la sainte Écriture. — J. Leclercq, *La « lecture divine »*, dans *La Maison-Dieu* 5, 1946, p. 21-33. — H. Dörries, *Die Bibel im ältesten Mönchtum*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 72, 1947, col. 215-222. — O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1950, p. 151-153. — M. Olphe-Galliard, art. Cassien, DS, t. 2, col. 223, 254, 259 svv; Conférences spirituelles, col. 1390-1394.

Jean-Claude Guy.

4° **Évagre et l'antirrhétique.** — Ce que nous possédons de l'œuvre d'Évagre † 399 ne présente que de brèves notations sur la place de la lecture ou de la méditation de l'Écriture dans la vie spirituelle.

A peine relève-t-on quelques réflexions comme celles-ci, classiques d'ailleurs : « La lecture (de l'Écriture), la veille et l'oraison arrêtent le vagabondage de l'esprit » (*Practicos* 6, PG 40, 1224a; J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain, 1932, p. 85); ou encore : « Que le soleil levant te trouve la Bible à la main » (*A une vierge* 4, PG 40, 1283a; H. Gressmann, TU 39, 1913, p. 146; dans le *De virginitate* du pseudo-Athanase, PG 28, 265a). La lettre 4 souligne combien le commerce familier de l'Écriture favorise la pureté intérieure, arrache l'esprit aux préoccupations du monde et le dispose à l'oraison pure et sans concepts où le Père Saint se dévoile (éd. W. Frankenberg, p. 568-569)

La Parole divine n'est pas qu'une *nourriture* spirituelle, un langage privilégié où Dieu se communique. Elle est aussi une *arme*; c'est un aspect que revèle le célèbre *Antirrheticos* d'Évagre.

Dès ses origines, le monachisme égyptien a envisagé la vie spirituelle comme une guerre invisible inaugurée triomphalement par le Seigneur au désert, et qu'il nous importe de continuer avec Lui et comme Lui. Il s'agit de lutter, non seulement contre le péché, mais contre toutes les tendances obscures par lesquelles s'insinue ce péché, et qui ont été regroupées, depuis Évagre, dans le catalogue des huit mauvaises pensées (les huit vices capitaux). Quelle tactique adopter dans ce difficile combat?

« Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a légué ce qu'Il avait fait Lui-même lorsqu'Il avait été tenté par Satan, afin qu'au moment où les démons nous livreraient bataille et nous cribleraient de traits, nous nous servions de la sainte Écriture pour leur *apporter la contradiction*, et qu'ainsi les pensées impures ne s'attardent pas en nous, n'asservissent pas notre âme en nous faisant commettre le péché, ne la souillent pas et ne la plongent pas dans la mort du péché » (*Antirrhétique*, éd. Frankenberg, p. 472-473).

A chaque tentation, le moine doit, comme l'Homme-Dieu, opposer la vérité de la Parole. Ce recours, traditionnel dans le monachisme, à des phrases de l'Écriture pour repousser les assauts du démon, on le retrouve en concurrence avec l'usage du signe de la croix (S. Athanase, *Vie de S. Antoine*, PG 26, 864ab, 877b, 893b, 920a, 952c, 954c) ou l'invocation du Nom du Seigneur (901a, 933a, 944a, etc). Il n'est qu'une application à la vie spirituelle de la pratique des rites d'exorcisme si commune à l'époque (cf S. Athanase, *Lettre à Marcellin* 33, PG 27, 45a).

L'originalité d'Évagre est d'avoir réuni « les paroles que nous souhaiterions opposer à nos ennemis les cruels démons, (mais que) nous ne retrouvons pas sur-le-champ à l'heure du combat, dispersées qu'elles sont dans les Écritures et malaisément accessibles » (*Antirrhétique*, p. 472-473). Ce curieux recueil se divise en huit sections, suivant les huit vices capitaux à combattre; chaque section n'est qu'un tissu de citations scripturaires adaptées aux mille formes subtiles que peuvent prendre les tentations. Ce n'est pas un livre de lecture, ni même un florilège; il a l'aspect d'une sorte de rituel d'exorcismes à l'usage des moines et il constitue un prodigieux arsenal où chacun puisera au gré de ses besoins.

Si l'Écriture est une arme *efficace*, c'est uniquement parce qu'elle est Parole divine ou, comme dirait saint Athanase, parce que « dans les mots de l'Écriture se trouve le Seigneur dont les démons ne peuvent supporter la présence » (*Lettre à Marcellin* 33, PG 27, 45a). La *contradiction* (ἀντίρρησις, ἀντιλογία, increpatio) ne dispense pas, au contraire, des conditions de tout combat spirituel : prière, vigilance, garde des sens, etc; mais elle doit sa vertu propre à ces mots inspirés, à cette parole toute-puissante que Dieu nous prête pour confondre Satan. Les abus sont possibles et l'Égypte a connu la magie des grimoires. Ceci n'ôte rien à la vertu de sacramental que l'on a traditionnellement reconnu à la Bible.

Évagre ajoute une considération d'ordre psychologique : la contradiction concentre l'esprit, le polarise, regroupe ses facultés, stimule cette ὀργή (ira) dont le jeu naturel, pour les spirituels orientaux, est de s'en prendre aux démons (cf Isaïe, PG 40, 1108ab; Jean Climaque, PG 88, 1068a; Olympiodore, PG 93, 532-533, etc); par là, elle nous désolidarise de tout ce qu'une tentation comporte de complicité mendiée et offerte. Aussi Évagre recommande-t-il dans le *Practicos* (30, PG 40, 1229b; J. Muyldermans, *A travers..*, p. 84, rédaction assez différente) qu'aux heures de tentation on ne se livre à l'oraison qu'après avoir décoché quelque parole de colère contre le démon qui afflige l'âme, car, lorsque celle-ci est affectée par les mauvaises pensées, l'oraison se fait difficilement en toute pureté.

Quelle que soit la place traditionnelle que l'on accorde, en Orient, à la contradiction dans le combat spirituel, surtout après les précisions qu'apporte Marc l'ermite au sujet des divers moments de la tentation, il est plus d'un auteur pour estimer que son usage exige de la discrétion.

Déjà Évagre (?) notait : « Si les Pères de Scété réfutaient les mauvaises pensées, ils possédaient, eux, beaucoup de simplicité et de crainte de Dieu; mais, pour nous, pareille méthode n'est pas sans danger, car le Malin ne restera pas court, et finalement.., à lier conversation avec l'ennemi, nous serons frustrés de notre entretien avec Dieu » (cf J. Muyldermans, *A travers..*, p. 89, n. 32 inédit).

Barsanuphe n'hésitera pas à la déconseiller à ceux qui manquent d'une certaine maturité spirituelle; quand on lui demande s'il faut employer contre les mauvaises pensées la contradiction, les paroles incrépatoires, la colère, il répond : « Les passions sont des afflictions que Dieu n'a pas exclues; mais Il a dit : « Invoque-moi au jour de ton affliction et je te délivrerai »... Il n'est donc pas d'autre moyen de vaincre les passions qu'en invoquant le nom de Dieu. La contradiction n'est pas le fait de tout homme, mais des forts selon Dieu, auxquels obéissent les démons » (voir Paul Évergétinos, *Synagogè*, Constantinople, 1861, liv. 4, p. 40). Tel est bien l'avis de Jean Climaque et de son scholiaste (*Échelle du Paradis*, PG 88, 881ac, 884b, 905a, 1029b); l'insistance des hésychastes byzantins à recommander la prière à Jésus s'inscrit, en partie, dans les mêmes perspectives spirituelles.

Sans profond détachement, la contradiction, ἀντίρρησις, risque de se muer inconsciemment, comme pour Ève, en discussion et en conversation avec le démon, συνομιλία, et la partie est à demi perdue.

Le texte grec de l'*Antirrhétique* a disparu, ainsi que la traduction latine de Gennade (*De viris inlustribus* 11, PL 58, 1067a). Restent les versions arménienne et syriaque, éditées respectivement par Basile Sarghissian, *Vie et œuvres du saint Père Évagre le Pontique*, Venise, 1907, p. 217-323 (en arménien), et W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 472-545 (texte syriaque et essai de rétroversion grecque). Une traduction allemande de la préface et des deux premiers livres, par Fr. Baethgen, figure dans O. Zöckler, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, Munich, 1893, p. 104-125.

Voir, en outre, I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OC, t. 9, 2, Rome, 1927, p. 97-210. — J. Muyldermans, *Evagriana syriaca*, coll. Bibliothèque du Muséon 31, Louvain, 1952, p. 67-69. — A. et C. Guillaumont, art. Démon, DS, t. 3, col. 196-205 (les auteurs utilisent beaucoup l'*Antirrhétique*).

5° **Saint Nil**, † vers 430. — Si les préoccupations dogmatiques et exégétiques dominent dans l'abondante

littérature épistolaire d'*Isidore de Péluse* († vers 435) et s'il n'y est accordé au rôle de l'Écriture dans la vie spirituelle qu'une attention superficielle, les écrits de saint *Nil d'Ancyre* témoignent d'un contact avec la Bible autrement riche et personnel, et l'on regrette que son *Commentaire du Cantique*, dispersé dans les chaînes et édité très fragmentairement, ne livre que des membra disjecta inutilisables.

Pour Nil, l'Écriture est éminemment une *nourriture* spirituelle dont la faim est le signe de notre dignité d'êtres spirituels (PG 79, 213c), une eau vive où s'abreuve la vie du moine (136b), un mets qui a l'exquise saveur du miel (180c). Sans doute les livres de la Bible ont une apparence qui déçoit, un style qui rebute, et Nil compare l'Écriture à ces eaux peu appétissantes du Jourdain auxquelles le prophète envoyait Naaman le lépreux; « mais la vertu des mystères cachés dans les enseignements du Christ en font des eaux qui jaillissent en vie éternelle, qui guérissent, purifient, illuminent ceux qui croient, des eaux surnaturelles et merveilleuses » (264d). La méditation habituelle de l'Écriture préserve le regard de l'âme (304d), réconforte aux heures de lutte et de tentation (432ac). Si elle a pouvoir de purifier, elle exige en même temps la pureté, car elle ne révèle ses profondeurs qu'aux purs (256d); c'est pourquoi Nil souligne qu'il n'est pas de lecture savoureuse de l'Écriture sans un climat de vie spirituelle mortifiée (prière, tempérance, jeûne, recueillement, etc, 256d-257a).

Les rapports entre la lecture de l'Écriture et l'oraison sont plus spécialement abordés dans le petit traité *Ad Agathium monachum*, qui contient une section sur ce sujet (PG 79, 825-849; la plupart des patrologues n'en admettent pas l'attribution nilienne; voir cependant les indications de A. Sovic, *De Nili monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 52).

La première lettre du livre 4 (544-552) présente la surprenante affirmation que l'ancien Testament, quoique inspiré et reçu par l'Église, ne provoque pas à la componction, et sa lecture est déconseillée aux moines. Il est clair que, sans le dire, l'auteur de la lettre ne vise pas les psaumes; peut-être réussirait-on à expliquer cette exclusive; il y a là, semble-t-il, une preuve que la lettre n'est pas de saint Nil (cf K. Heussi, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, TU 42, 2, 1917, p. 71-73).

Jean Kirchmeyer.

6° **Saint Benoît**, † vers 543. — Il faut se reporter à l'épilogue de la *Règle* pour trouver, expressément énoncée, la pensée de saint Benoît sur la place de l'Écriture dans la formation du chrétien, et par conséquent dans la formation du moine : *Quae enim pagina, aut quis sermo divinae auctoritatis Veteris ac Novi Testamenti, non est rectissima norma vitae humanae* (c. 73)? Rien de particulièrement original dans ce rappel d'un principe admis de tous, à cette époque. Cette remarque ouvre une liste de références que saint Benoît laisse à ses disciples épris de plus haute perfection. Aux pages inspirées par Dieu *(divinae auctoritatis)* s'ajouteront les œuvres des « Pères catholiques » et les classiques du monachisme oriental.

Au cours de la *Règle*, plus d'un trait révélait le rôle que joue l'Écriture comme aliment de vie spirituelle. Les *codices divinae auctoritatis* (c. 9) fournissent la part principale des lectures liturgiques (c. 9, 10, 11) et sans doute aussi des lectures communes (c. 42) ou privées *(lectio divina)*, qui, avec l'*Opus Dei* et le travail des mains, se partagent la journée du moine (c. 48); à l'office (c. 9) et vraisemblablement dans les autres cas, on a recours en second lieu aux commentaires patristiques de l'Écriture *(expositiones)*.

Au début du carême (c. 49), tous reçoivent *singulos codices de bibliotheca* (c. 48), ce qui s'entend traditionnellement : « un livre de la bibliothèque »; il est probable que, selon l'un des sens courants de *bibliotheca* du 4e au 16e siècle, saint Benoît a voulu dire « un volume de la Bible » et que, pour se préparer à Pâques, ses moines lisaient l'Écriture, de préférence à tout autre livre. Ce *codex* devait être lu « à la suite et intégralement ».

La Bible de saint Benoît semble avoir été matériellement divisée en neuf *codices*, dont la *Règle* cite presque tous les titres, les traitant souvent comme noms indéclinables (*Heptateuchus*, *Regum*, c. 42; *Psalterium*, c. 8; cantica de *Prophetarum*, c. 11; lectio de *Evangelia*, c. 11; canticum de *Evangelia*, c. 12, 13, 17; *Actuum Apostolorum*, c. 55; *Apostolus*, c. 9, 13; *Apocalypsis*, c. 12). Voir A. Mundó, « *Bibliotheca* ». *Bible et lecture du Carême d'après saint Benoît*, dans *Revue bénédictine*, t. 60, 1950, p. 65-92.

La *Règle* prescrit de lire la *lex divina* aux hôtes, « pour leur édification » (c. 53). Dans le processus de correction des fautes graves, l'Écriture intervient comme un remède *(medicamina Scripturarum divinarum*, c. 28). Ce thème du *remède* est plus longuement développé dans la *Règle du Maître*, dont celle de saint Benoît n'est peut-être qu'une heureuse adaptation : lorsqu'un frère vient s'ouvrir de tentations intérieures, l'abbé lui présente la Bible *(proferat codices)* et lit, ou fait lire publiquement dans la décanie à laquelle appartient ce frère, les passages les mieux appropriés à son cas (c. 15, PL 88, 982ab). Aussi, note le Maître, l'abbé doit-il être versé dans la *loi* divine, ce que demande saint Benoît dans un autre contexte (c. 64 : *Oportet eum esse doctum lege divina, ut sciat et sit unde proferat nova et vetera*).

On sait la fréquence des citations scripturaires chez saint Benoît : outre un certain nombre d'allusions, on compte 130 citations textuelles, représentant 118 passages distincts, 72 pour l'ancien Testament, dont 53 pour les psaumes, et 46 pour le nouveau, dont 20 pour l'Évangile (P. Volk, *Die Schriftzitate der Regula S. Benedicti*, Beuron, 1930, coll. Texte und Arbeiten, fasc. 15-16, app.). La manière d'introduire ces citations fournit un important point de comparaison entre la *Règle de saint Benoît* et la *Règle du Maître* et, semble-t-il, un argument en faveur de l'antériorité de celle-ci sur celle-là (A. Genestout, *Unité de composition de la Règle de S. Benoît et de la Règle du Maître d'après leur manière d'introduire les citations de l'Écriture*, dans *Studia anselmiana* 18-19, Rome, 1947, p. 227-272; R. Weber, *Nouveaux arguments pour l'antériorité du Maître?*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 15, 1948, p. 18-26). Dans les parties propres à la *Règle de saint Benoît*, on peut remarquer « la fréquence du recours, pour introduire la parole de Dieu, à une série de mots qui invitent l'âme à s'y rendre attentive ou à la méditer : *cogitare*, *considerare*, *meminere*, *memor*, *memores esse*, *credere* » (A. Genestout, *art. cité*, p. 243).

Les textes cités sont ordinairement pris au sens obvie. Toutefois, une interprétation allégorique, celle de l'échelle de Jacob (*Genèse* 28, 12), commande, du point de vue littéraire, le chapitre sur l'humilité, condensé de l'ascèse bénédictine (c. 7; comparer *Epistula paschalis Theophili* 3, dans *Saint Jérôme. Lettres*, *Ep.* 98, éd. J. Labourt, coll. G. Budé, t. 5, Paris, 1955, p. 37).

L'appel à l'Écriture n'a souvent dans les chapitres législatifs qu'une valeur d'illustration. Il forme au contraire la trame des chapitres de doctrine spirituelle. C'est sous la conduite de l'Évangile *(per ducatum Evangelii)* que le disciple de saint Benoît (prologue) ou du Maître (*Thema*, PL 88, 950b) mène à bien sa course vers le « tabernacle du royaume » où Dieu le convie. On l'a noté, « il y a dans la Règle une sorte de *primauté de l'Évangile* », la vie monastique tend à « la réalisation intégrale de l'idéal évangélique... Ici,

il ne s'agit pas seulement du livre sacré; c'est bien l'enseignement évangélique sans doute, mais comme jaillissant toujours, éternellement vivant et vivifiant, des lèvres et du Cœur de Jésus » (A. Savaton, *La Règle de S. Benoît traduite et annotée*, Wisques-Lille, 1950, p. 15).

A. Vaccari, *La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto*, dans *Biblica*, t. 29, 1948, p. 321-344. — B. Fisher, *Die Psalmenfrommigkeit der Regula Benedicti*, dans *Liturgie und Mönchtum*, t. 4, 1949, p. 22-35; t. 5, p. 64-79. — L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, (1951), coll. Tradition monastique, p. 257 svv. — B. Steidle, *Die Regel St. Benedikts*, Beuron, 1952, ch. 16, excursus 3, *Die Psalmenfrömmigkeit der Regel*, p. 171-173. — E. von Severus, *Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums*, dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 113-122.

Jean Gaillard.

B. DU 6e AU 12e SIÈCLE

1. Saint Grégoire le Grand † 604

Plus encore que celle des anciens Pères, l'œuvre exégétique de Grégoire le Grand est une œuvre spirituelle. Comme les Pères, c'est le sens « mystique » ou « allégorique » que le saint recherche et vénère dans l'Écriture, mais, alors que pour eux il s'agissait avant tout d'un sens doctrinal, d'une lumière sur le mystère du Christ et de l'Église, pour lui, maintenant en possession d'une théologie assurée, « le sens spirituel de l'Écriture devient surtout le sens du contemplatif... A son époque, la grande efflorescence doctrinale est passée, non l'efflorescence mystique. Après avoir soutenu et nourri la première, la « rumination » de l'Écriture continue son aide à la seconde » (H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 417). L'exégèse de saint Grégoire reflète donc surtout sa personnalité et son expérience d'insigne contemplatif providentiellement voué au service des âmes. Et quand par lui le moyen âge hérite de la richesse des commentaires patristiques, l'accent s'y trouve définitivement mis sur les enseignements spirituels, d'autant mieux entendus qu'ils sont présentés par lui de façon plus imagée et plus psychologique.

1° L'esprit sous la lettre. — « Appliquez-vous, je vous en supplie, frères bien-aimés, à ruminer la Parole de Dieu. N'allez pas dédaigner le message que vous adresse notre Rédempteur » (*In Ezechielem* II, 3, 18, PL 76, 968b)! Écrivant au médecin Théodore, un laïc, saint Grégoire développe la comparaison, reprise de la *Vita Antonii* :

Qu'est-ce que l'Écriture sainte, sinon une lettre du Dieu tout-puissant à sa créature? Certes, si Votre Gloire se trouvait autre part et qu'elle reçût un message de l'empereur de la terre, elle n'aurait de cesse, elle n'aurait de repos, elle n'accorderait de sommeil à ses yeux qu'elle n'ait d'abord pris connaissance de ce que lui aurait écrit l'empereur de la terre.

L'Empereur du ciel, le Seigneur des hommes et des anges, t'a fait parvenir des lettres de lui qui intéressent ta vie, et pourtant, glorieux fils, tu négliges de lire passionnément ces lettres! Mets-toi donc à l'étude, je t'en prie, et médite chaque jour les paroles de ton Créateur. Découvre le cœur de Dieu dans les paroles de Dieu. Tu aspireras avec plus d'ardeur à l'éternel. Votre âme brûlera de plus grands désirs pour les joies du ciel. Elle trouvera alors un repos d'autant plus grand qu'elle n'aura pas eu à présent le moindre repos dans l'amour de son Créateur.

Mais pour ce faire, que le Dieu tout-puissant répande en vous l'Esprit Consolateur! Qu'il emplisse votre âme de sa présence, et qu'en l'emplissant, il l'élève (*Ep.* IV, 31, PL 77, 706ab; V, 46, éd. Ewald-Hartmann, MGH *Gregorii I papae registrum*, t. 1, 1891, p. 345-346).

Qu'à travers la lettre, même la plus ténue, de l'Écriture, Dieu se révèle et sache dire « tout ce qu'il veut » (*Moralia* XVI, 35, 43, PL 75, 1142d), c'est pour saint Grégoire, écho de toute la tradition, un des plus chers articles de foi. A cette affirmation fondamentale il sait donner à chaque page des formes variées et savoureuses, trouvées ou retrouvées par lui dans l'Écriture, qui parle bien de l'Écriture.

Elle est « le Livre écrit au dehors et au dedans », ou « la Porte au double seuil » des visions d'Ézéchiel, « la manne aux goûts multiples », « le vin mêlé », « l'eau de Cana qui se change en vin », « le fruit savoureux sous l'écorce insipide », « l'arbre qu'il faut remonter de la racine au fruit ». Comme dans les navires venus de loin « chargés de pommes » (*Job* 9, 26), « la paille de l'histoire » a soigneusement conservé pour nous « le fruit caché de l'esprit » (IX, 31, 47, 884c). Ou encore, c'est un silex où le feu se cache : « Il est froid dans la main, mais, sous le choc du fer, il étincelle et fait jaillir un feu brûlant » (*In Ez.* II, 9, 1-2, PL 76, 1041-1043).

Se pourrait-il autrement que des paroles comme celles de Job « soient répandues jusqu'au bout du monde et à ce point vénérées, si elles n'étaient prégnantes d'un sens mystique » (*Moralia* VII, 10, 10, PL 75, 772b)? Et Job lui-même n'est-il pas dit « assumens parabolam suam » (XVIII, 1, 2 sur *Job* 27, 2, PL 76, 38d)? Toujours nous avons à trouver dans l'Écriture, « tout entière pour nous » (*In Ez.* II, 5, 3, 986c). L'Esprit Saint, qui en est le seul auteur, ne parle pas pour ne rien dire.

Si nous sommes tentés de l'oublier, l'Écriture elle-même nous le rappelle en mêlant à des termes ou à des faits clairs en apparence tels autres qui nous heurtent et piquent notre curiosité : ceux-ci font « éclater la surface de l'histoire » (*Moralia* XVIII, préface, 1, 37d) et nous stimulent à chercher plus loin que l'apparence. « La lettre elle-même, dépourvue de sens historique, reste courte et nous renvoie à l'exploration du mystère de l'allégorie » (XVIII, 48, 77, 83d).

Il reste entendu que, pour saint Grégoire, l'exégèse spirituelle serait sans fondement si elle ne prenait appui sur un texte « historique ». « Il faut tenir la vérité historique, qui regarde le passé, sans annuler la vérité prophétique, qui regarde l'avenir. Si les exemples vertueux des saints ne sont pas authentiques, ils ne sont rien : s'ils ne renferment aucun mystère, ils sont peu de chose » (XXXV, 20, 48, 779d). Mais cette leçon « historique » à laquelle il s'attache parfois avec un certain sens littéraire et critique, toujours il a hâte de la faire éclater pour donner libre cours à sa virtuosité d'exégète spirituel. C'est le plus souvent à l'aide de rapprochements de textes que lui suggère son étonnante familiarité avec les Livres saints et dont il joue souvent avec bonheur. En principe, il nous conduit d'abord à l' « allégorie » qui est première, puisqu'elle nous parle du Christ et de l'Église, mais très vite, et souvent de prime abord, il en vient à la « morale », disons à la spiritualité. « Je crois utile que nous détournions un peu les yeux du bien commun et général pour considérer ce que le Créateur accomplit secrètement en chacun de nous » (XXIX, 14, 26, 491c). « L'âme entend mieux la Parole de Dieu quand elle s'y cherche elle-même » (XXVIII, 8, 19, 459c). Et peut-être est-ce pour cela que la langue de l'Écriture aime passer à l'improviste du pluriel au singulier (XXVI, 15, 25, 362b).

Ce perpétuel souci du sens « moral », cherché systématiquement par saint Grégoire dans le nouveau

Testament comme dans l'ancien, peut surprendre et gêner qui s'en tient à une lecture fragmentaire de son œuvre. Une familiarité plus grande avec cette œuvre « inépuisable » y reconnaît une inspiration soutenue et fervente, le retour constant, sous des formes chaque fois nouvelles, de thèmes chers à l'expérience et à l'enseignement d'un grand spirituel. C'est ce qui, malgré ses défauts, rend cette œuvre si attachante et justifie la tendresse vouée par le moyen âge au plus accessible et au plus aimable des docteurs, celui qui fut, plus qu'aucun autre, son « directeur spirituel ».

2° **Les conditions de l'intelligence spirituelle.** — On ne force pas l'entrée de l'Écriture : son intelligence ne s'ouvre qu'au chrétien qui l'aborde dans la charité catholique, l'humilité, le labeur persévérant, l'obéissance.

Si elle est « un pain », où la manger, sinon « dans la maison », tels les frères et sœurs de Job? « C'est dans la sainte Église qu'ils se nourrissent de la moelle de la mystique Parole » (xxxv, 14, 26, 763c). Au contraire, les hérétiques qui exploitent l'Écriture « moissonnent un champ qui n'est pas le leur et vendangent la vigne de Celui à qui ils ont fait violence » (xvi, 49, 62, sur *Job* 24, 6, PL 75, 1150bc). C'est l'orgueil, la vaine gloire, l'ambition qui les aveuglent. Ils se rendent « stériles dans la pauvreté et la faim », puisqu'ils ne cherchent pas dans la Parole divine ce qui les rendrait plus humbles, dociles, patients. « Ils la rongent dans le désert », « sêparés de la société de l'Église universelle », et, croyant tout comprendre, n'atteignent jamais que l'écorce sans découvrir la moelle des Livres saints, qui est la Charité.

« Au contraire, ceux qui, dans la sainte Église, sont véritablement humbles et véritablement instruits, savent à la fois comprendre par la méditation certains des secrets du ciel et révérer les autres qu'ils ne comprennent pas : ils gardent avec vénération ce qu'ils comprennent et attendent avec humilité ce qu'ils ne comprennent pas » (xx, 8-9, 18-20, sur *Job* 30, 3-4, PL 76, 147-149). Même celui à qui Dieu a déjà donné la science de l'Écriture risque, s'il s'en glorifie, de se voir aveuglé par l'Écriture elle-même. « Lui qui aurait pu y demeurer brûlant, en sort tout glacé », comme si le ciel étoilé qu'est la Parole de Dieu n'engendrait plus pour lui que le gel (xxix, 30, 60, sur *Job* 38, 29, 511b).

L'humble croyant n'entrera que peu à peu, et au prix d'une longue persévérance, dans l'intelligence spirituelle.

« La Parole de Dieu est une terre qui rapporte un fruit d'autant plus abondant que le labeur de celui qui cherche l'aura plus remuée. L'intelligence de la Parole sacrée doit donc être tournée et retournée par une multiple recherche, puisque la terre plusieurs fois retournée par le labour est plus favorable, elle aussi, à une ample moisson » (xxxi, 15, 29, 589c). « Là où elle est plus obscure, elle nourrit d'autant plus suavement, une fois découverte, que l'esprit s'est plus fatigué à sa recherche » (*In Ez.* i, 6, 1, 829b).

Ce travail n'ira pas sans tentations, car les démons nous voyant appliqués à la Parole divine, jettent en notre esprit la poussière des pensées terrestres « afin de rendre les yeux de notre attention aveugles à la lumière de la vision intérieure ». Ou encore, et nous nous souvenons d'Origène, scruter profondément les sens cachés de l'Écriture, c'est creuser des puits, comme Isaac, « mais les étrangers les comblent sournoisement : ce sont les esprits immondes qui, nous voyant gagner en profondeur, nous suggèrent des pensées terrestres et nous ravissent pour ainsi dire l'eau de la science divine que nous découvrions » (xvi, 18, 23, PL 75, 1132a). On ne les chassera qu'avec la grâce de Dieu.

Le grand moyen de conserver la lumière de l'Écriture et de la trouver davantage sera de la vivre dans l'obéissance.

« Comme des serviteurs tout dociles sont sans cesse attentifs au visage de leurs maîtres pour saisir immédiatement et se hâter d'exécuter leurs ordres, ainsi l'esprit des justes demeure par son attention présent au Seigneur tout-puissant, et fixe pour ainsi dire son visage en regardant son Écriture, sûr que par elle Dieu dit tout ce qu'il veut et qu'il se conforme à sa volonté dans la mesure où il la reconnaît dans sa Parole. De la sorte, ses paroles ne traversent pas sans profit leurs oreilles, mais ils les fixent en leur cœur ». — « Cacher les paroles de sa bouche dans le sein de notre cœur », c'est entendre ses commandements non comme en passant, mais pour les exécuter. Ainsi est-il écrit de la Vierge Mère elle-même : « Or Marie gardait toutes ces paroles, les resserrant en son cœur » (xvi, 35-36, 43-44, sur *Job* 23, 12, 1142-1143).

Et l'Église, au dernier jour, sera louée, comme la femme forte, de n'avoir pas « mangé son pain dans l'oisiveté » (xxxv, 20, 48, PL 76, 779c).

Telles sont les conditions sans lesquelles il est fallacieux de prétendre découvrir l'esprit sous la lettre et rencontrer Dieu dans sa Parole. Mise sous nos yeux, l'Écriture sainte nous juge comme faisait la présence du Verbe incarné. Celui qui fait la vérité vient à sa lumière. Et si « ces Paroles sacrées elles-mêmes sont pour l'éternelle damnation de ceux qui veulent les ignorer ou les méprisent en les sachant » (xv, 14, 18, PL 75, 1089d), c'est par elles que s'offrent à l'âme humble, persévérante et obéissante, les divins fruits de l'intelligence spirituelle.

3° **Les fruits de l'intelligence spirituelle.** — 1) *La réponse universelle.* — Comme Job, l'homme contrarié dans ses désirs a sans cesse des questions à poser à Dieu. D'avance, nous dit saint Grégoire, Éliu l'a mis en garde.

« Prévoyant que le Seigneur créerait l'Écriture sainte pour y donner réponse aux questions publiques et secrètes de tous, il dit : « Tu lui reproches de n'avoir pas répondu à toutes tes questions! Dieu parlera une seule fois et ne répétera pas une deuxième fois la même chose » (*Job* 33, 13-14). Et saint Grégoire commente, en un texte qui annonce saint Jean de la Croix :

« Autant dire : Dieu ne répond pas au cœur de chacun par des paroles individuelles, mais compose un discours tel qu'il y satisfasse aux questions de tous. Dans la Parole de son Écriture nous découvrons chacun, si nous cherchons, ce qui nous concerne, et point n'est besoin que chacun réclame pour soi une réponse de la voix de Dieu... Aux pensées et aux tentations de chacun il ne répond plus séparément par la voix des prophètes ou l'intermédiaire des anges, maintenant qu'il a enfermé dans l'Écriture sainte tout ce qui peut advenir à chacun » (xxiii, 19, 34, PL 76, 271cd).

Nous pourrons donc, bien disposés, venir à l'Écriture pour lui demander ce qui nous concerne, c'est-à-dire de nous connaître et de connaître Dieu.

2) *Le miroir du chrétien.* — On ne peut s'approcher de l'Écriture sans se connaître par elle. « Quiconque la lit y prend sa propre mesure » (*In Ez.* ii, 1, 14, 945a). Ou, mieux, elle est notre miroir. Saint Grégoire reprend à sa façon cette dernière image, à peine esquissée dans l'Épître de saint Jacques, mais fréquente chez saint Augustin et ailleurs :

La sainte Écriture est présentée aux yeux de l'âme comme une sorte de miroir où puisse apparaître notre visage intérieur. C'est là en effet que nous découvrons notre laideur : là, notre beauté. C'est là que nous constatons quel est notre progrès : là, quelle distance nous en sépare.

Elle raconte d'autre part les actions des saints, et stimule les cœurs faibles à les imiter. En rappelant leurs victoires, elle fortifie notre faiblesse contre les attaques des vices. Grâce à ses paroles, l'âme est moins émue au cœur du combat, voyant sous ses yeux le triomphe de tant de héros.

Parfois cependant, elle ne se borne pas à affirmer leurs vertus, mais elle nous découvre aussi leurs fautes, afin que nous voyions à la fois ce que nous avons à imiter dans la victoire de ces vaillants et ce que nous avons à redouter de leurs chutes (*Moralia* II, 1, 1, PL 75, 553-554).

Que personne ne tire orgueil de sa propre constance, alors que David est tombé. Que personne non plus ne se désespère de sa propre chute, alors que David s'est relevé. Telle est la façon merveilleuse dont l'Écriture sainte, d'une seule et même parole, terrasse les superbes et relève les humiliés... Oh! le remède inestimable et inouï! Appliqué suivant une seule et même formule, il réduit et sèche les membres enflés, humecte et gonfle les membres desséchés (XXXIII, 12, 23, PL 76, 687bc).

Grégoire aime à souligner la place que doit tenir dans notre instruction spirituelle cette hagiographie biblique. Dans les *Dialogues*, et parfois les *Homélies* au peuple, il parle des merveilles des saints de son temps et prélude par là à la dévotion du moyen âge. Dans les *Morales*, il ne propose comme maîtres que les saints dont la vie et les paroles font corps avec l'Écriture même. Tout devient objet d'édification et de profit, leurs vertus et leurs faiblesses, puisque tout nous est dit de la bouche de Dieu. « La vie des prédécesseurs sert de modèle aux successeurs » (XXIII, 19, 34, 271c). Les connaissant mieux, nous nous connaissons mieux nous-mêmes. Et le grand fruit de cette connaissance est « la première componction », celle des larmes sur notre misère de pécheurs.

3) *La divine pédagogie.* — Le chemin est long de la première connaissance de soi à la plus haute connaissance que Dieu peut nous donner de lui-même ici-bas. Tout au long de ce chemin, c'est l'Écriture qui nous guide. Elle est lettre vivante, Parole entraînante de Dieu. Toujours elle appelle et convertit, s'adaptant à chaque instant à chacun, mêlant la leçon de crainte aux invitations affectueuses. Telle est l'admirable pédagogie (« mira magisterii ars », XXXIII, 7, 14, 680a) devant laquelle saint Grégoire s'émerveille et qui, après le mystère de l'esprit sous la lettre, lui paraît la note la plus originale et la plus visiblement divine de l'Écriture :

Elle exerce les forts par des expressions plus obscures et flatte les petits par un langage simple. Elle n'est ni fermée à en être décourageante, ni accessible à en devenir banale. Plus on la fréquente, moins on s'en lasse : plus on la médite, plus on l'aime. Elle aide l'esprit du lecteur par des mots très simples et l'élève par des idées très hautes. En quelque sorte, elle progresse avec ceux qui la lisent. Aux lecteurs sans culture elle paraît familière, alors que les gens instruits la redécouvrent sans cesse (XX, 1. 1, 135c).

« Elle progresse avec ceux qui la lisent ». L'idée est chère à saint Grégoire qui l'a longuement et subtilement développée à propos des roues de la vision d'Ézéchiel.

Décrire ce cheminement, ce progrès, serait exposer l'ensemble de la spiritualité de saint Grégoire. Il faudrait le faire avec son langage, l'infinie variété des termes et des images bibliques où se traduisent la richesse d'expérience et la finesse d'observation du saint et du pasteur. Notons seulement ce qui fait l'unité et l'orientation de cet itinéraire de l'âme conduite par l'Écriture : « Le seul but de Dieu en nous parlant tout au long de la sainte Écriture, c'est de nous attirer à l'amour de Lui et du prochain » (*In Ez.* I, 10, 14, 891b). Ceux qui ne se mettent pas à son école sont « ceux qui ne cherchent pas, à la moelle des Livres saints, la vertu de la charité envers Dieu et le prochain » (*Moralia* XX, 9, 20, 149bc). Ce progrès est une « élévation », le mot est familier à saint Grégoire, et, à son terme ici-bas, la plus haute charité s'identifie avec la plus haute intelligence de l'Écriture.

4) *Le chant dans la nuit.* — « Alors, sur le Tout-Puissant, dit Éliphaz à Job, tu seras inondé de délices » (*Job* 22, 26).

« Être inondé de délices sur le Tout-Puissant, c'est être rassasié de mets dans l'amour de son Écriture sainte. Cela veut dire que dans ses paroles nous trouvons autant de délices variées que nous en recevons pour notre progrès de formes diverses d'intelligence : tantôt nous sommes nourris de la simple histoire, tantôt c'est l'allégorie morale qui, dissimulée sous le texte littéral, nous rassasie de sa moelle exquise, tantôt c'est la contemplation qui nous tient suspendus et élevés au-dessus de nous-mêmes et fait luire par instants au milieu des ténèbres de la vie présente quelque chose de la lumière de l'éternité ». Mais l'âme qui connaît ce premier goût de l'amour du Créateur ne saurait plus rien goûter ici-bas, toute à la hâte de le posséder. Telle est l'Épouse du *Cantique*, « montant du désert inondée de délices » (8, 5).

Ceci veut dire, continue saint Grégoire, que l'Église, si elle n'était inondée des délices de la Parole de Dieu, ne pourrait, du désert de la vie présente, s'élever vers les hauteurs. Ainsi, elle est inondée de délices et s'élève, puisque, en se nourrissant des sens mystiques, elle est élevée chaque jour à la contemplation des biens d'en-haut. C'est pour la même raison que le psalmiste dit : « La nuit m'illuminera dans mes délices » (*Ps.* 138, 11), puisque, quand l'âme attentive trouve sa nourriture dans l'intelligence mystique, l'obscurité de la vie présente est déjà en elle illuminée de la splendeur du jour qui vient, en sorte que, même au milieu des ténèbres de notre corruption, fait irruption en son intelligence l'éclat de la lumière à venir, et que, nourrie des délices de la Parole, elle apprend par cet avant-goût ce que sa faim doit attendre de la nourriture de vérité (XVI, 19, 24, PL 75, 1132-1133).

« Un ciel étoilé sur notre nuit », « le scintillement dans nos ténèbres de l'éternelle lumière à venir », « un avant-goût de la nourriture de vérité », ces images, appliquées par saint Grégoire à la contemplation, le sont tout aussi bien à l'Écriture, source de la contemplation. Elle qui détient toute réponse nous donne aussi cette ultime réponse de Dieu ici-bas.

« On expérimente que les paroles de la sainte Écriture sont du ciel, lorsque, embrasé par la grâce de la contemplation, on se trouve soi-même suspendu et tendu vers les biens du ciel. Et l'on découvre l'ineffable et merveilleuse puissance de la Parole sacrée quand l'esprit, à sa lecture, se sent pénétré de l'amour d'en-haut » (*In Ez.* I, 7, 8, PL 76, 844ab).

Pour l'âme exilée qui cherche en pleurant « Celui que son cœur aime », l'Écriture où il parle est le Livre de la consolation, celui de l'espérance. Saint Paul le dit : « Tout ce qui est écrit l'a été pour notre instruction, afin que par la patience et la consolation des Écritures nous possédions l'espérance » (*Rom.* 15, 4).

Peut-être l'image la plus chère à saint Grégoire est-elle de ce point de vue celle qu'il retrouvait à la fois dans ses deux livres familiers, Job et Ézéchiel : « carmen in nocte », « un chant dans la nuit » (*Job* 35, 10; cf *Éz.* 2, 9).

Le chant dans la nuit, c'est la joie dans l'épreuve, puisque, même affligés par les tribulations, nous goûtons déjà par l'es-

pérance les joies de l'éternité. C'est ce chant dans la nuit que célébrait Paul : « Ayez la joie dans l'espérance, la constance dans la tribulation » (*Rom.* 12, 12). C'est ce chant dans la nuit qu'entonnait David : « Tu m'es un refuge dans le tourment qui m'assiège. O ma Joie, délivre-moi de ceux qui m'assiègent » (*Ps.* 31, 7)! Voici qu'il nomme la nuit un tourment et que pourtant, au milieu des tribulations, il appelle son Libérateur sa Joie! Au dehors, certes, c'était la nuit dans l'assaut de l'épreuve, mais au dedans retentissaient les chants de consolation et de joie.

Comme nous ne pouvons retourner au bonheur éternel qu'à travers les maux temporels, tout le dessein de la sainte Écriture est de nous réconforter au milieu des adversités qui passent par l'espérance de la joie qui demeure (*Moralia* XXVI, 16, 26, 362d-363a).

Sur le livre remis à Ézéchiel (2, 9) voisinaient les lamentations et les chants : l'Écriture nous apprend, après la componction des larmes, celle de l'amour. Et tel est aussi le sens des « deux grands ébranlements » successifs qu'entendit le Prophète « à la voix des roues » (3, 12-13) : à la lecture de la divine Parole, l'âme, blessée d'abord par la contrition, l'est finalement par la violence de la charité.

Alors « enflammés de l'amour de notre Créateur, embrasés du feu d'une intense ferveur, nous pleurons d'être encore bien loin de la Face du Tout-Puissant... Aimant désormais Celui que nous connaissons, nous ne cessons plus de le désirer dans les larmes... C'est ce qui donne aux paroles de la sainte Écriture tout leur goût au cœur de celui qui la lit : c'est ce qui fait que ceux qui aiment les lisent le plus souvent dans le silence, comme à la dérobée et à voix basse » (*In Ez.* I, 10, 39, 902b).

Conclusion. Tel est l'enseignement de saint Grégoire sur la rencontre de l'âme avec Dieu à la faveur de l'Écriture. Tel est, inséparablement, son témoignage sur sa propre découverte « du cœur de Dieu dans les paroles de Dieu ». Cette leçon avait tout pour plaire aux âmes religieuses des premiers siècles du moyen âge. Plus que des spéculations théologiques, elles s'accommodaient, dans leur recherche de Dieu, du foisonnement de ces images bibliques chargées, comme à plaisir, de mystères. « Simples et neuves », elles se reconnaissaient à travers les notations très humaines d'un pasteur qui avait si bien connu ses brebis, et se laissaient prendre au charme de ses directives paternelles. « C'est à lui qu'on allait demander le secret des mystères de l'Écriture, considérée comme la nourriture spirituelle de l'âme » (U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du* 12e *siècle*, coll. Pax 1, Maredsous, 1927, p. 67; voir aussi J. Leclercq, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1933-1934).

Il faut ajouter qu'à ces siècles de piété monastique, qui aimaient à voir en saint Grégoire le plus brillant disciple de saint Benoît, son œuvre fournissait le meilleur commentaire et la démonstration la plus saisissante d'un des derniers mots de la *Règle* : « Est-il une page, est-il une parole de l'Autorité divine de l'ancien et du nouveau Testament qui ne soit la plus droite règle de la vie humaine » pour la conduire « au sommet de la perfection » (ch. 73)?

On trouve dans F. H. Dudden, *Gregory the Great*, 2 vol., Londres, 1905, t. 2, p. 300-310, une étude générale sur l'Écriture chez saint Grégoire. — Le point de vue plus spirituel envisagé ici a peu retenu l'attention des auteurs. Il faut le replacer dans les perspectives des études d'ensemble sur la spiritualité de saint Grégoire, surtout le ch. 2 de l'introduction de Robert Gillet à la traduction des *Morales sur Job*, t. 1, coll. Sources chrétiennes 32, Paris, 1952, avec son utile bibliographie. Voir ci-dessus les articles CONTEMPLATION (J. Leclercq), t. 2, col. 1933-1934, et DIRECTION SPIRITUELLE (G. Bardy), t. 3, col. 1076-1077).

2. AUTEURS OCCIDENTAUX DU 7e AU 11e SIÈCLE

Nous ne demanderons pas aux auteurs du haut moyen âge de nous redire de façon nouvelle quel est le rôle de l'Écriture dans la vie spirituelle. A leurs yeux, la question se pose à peine tant il va de soi que rien de leur vie chrétienne ne se réalise ni ne s'exprime qu'à travers les mots de l'Écriture, qu'il s'agisse d'enseignement, de liturgie, de prière chorale ou privée. Leur culture n'est le plus souvent que l'assimilation littérale de ce qu'ont dit les Pères, et surtout saint Grégoire : avec un respect d'enfants ils ont découpé leurs paroles et en ont joué comme ils le faisaient des versets des psaumes. Leurs leçons ne sont que celles des Pères. Sans doute, beaucoup d'entre eux ont vécu authentiquement ces leçons qu'ils répètent; il est cependant difficile d'en saisir l'écho plus intime à travers un simple tissu de citations et de réminiscences. Il faut attendre le 11e siècle pour rencontrer quelques œuvres que l'on puisse comparer, même de très loin, à celles de saint Grégoire ou à celles dont la floraison parera le 12e siècle.

1° L'âge des florilèges. — 1) *Saint Isidore de Séville.* — Proche de Grégoire par le temps et les circonstances, saint Isidore † 636 n'eut pas son génie, mais fut l'indispensable vulgarisateur de sa pensée; aux volumineuses *Morales*, qui ne connaissent d'autre plan que la lettre de Job et les hasards de son interprétation spirituelle, il substitue ses répertoires méthodiques de *Questions* et surtout de *Sentences*.

« Il les embellit, nous dit Braulion de Saragosse, des fleurs cueillies aux livres des *Morales* du pape Grégoire » (PL 81, 16c). Si le saint n'en fait pas tous les frais, il reste « le contemporain à l'éloquence insigne », le docteur qui « même dans le passé n'eut pas son pareil » (PL 83, 209a et 1102b). Les emprunts faits par Isidore ne sont pas serviles : s'il a sous les yeux ses références, il ne les copie pas et, la plupart du temps, c'est aux idées plus qu'aux mots qu'on peut les identifier. Son œuvre fut aussitôt citée abondamment, pillée de toutes façons. A la somme doctrinale et pastorale de Grégoire, elle servit de catéchisme.

Si nous demandons à ses *Sentences* ce qu'est l'Écriture, Isidore répond, au seuil du chapitre *De lege* (I, 18) : « la route qui mène au Christ, celle qui conduit à Dieu ceux qui la comprennent réellement ».

Une ancienne glose commente : « La route qui mène à Dieu, c'est la lecture des saintes Écritures. Que celui qui veut connaître Dieu s'engage donc sur la route de l'Écriture sainte, par laquelle il pourra découvrir la Sagesse. Car c'est par elle que l'on a l'idée de Dieu, par elle qu'on le cherche, par elle aussi que l'on a enfin part à sa contemplation » (PL 83, 575d, 576a).

Les sentences suivantes redisent notamment que les sommets de l'Écriture sont les hauts pâturages où paissent délicieusement les justes, que dans ses prairies tous trouvent à se nourrir à leur faim, qu'elle sait être familière aux grands esprits comme aux plus humbles, qu'elle exerce les uns sans décourager les autres (cf II, 11, 3-6, 12, 611c-613a).

Les chapitres 8 et 9 du livre 3 : *De lectione* et *De assiduitate legendi* ont été spécialement exploités par la tradition; Isidore y utilise à la fois Ambroise, Jérôme, Augustin et Grégoire.

Une des premières sentences du ch. 8 sera souvent reprise : « Qui veut être toujours avec Dieu doit fréquemment prier, et lire fréquemment aussi, car, lorsque nous prions, nous parlons à Dieu, et, quand nous lisons, Dieu nous parle ».

Plus loin, on remarque cette autre, si proche de saint Grégoire : « Double est le gain que procure la lecture des saintes Écritures : ou bien elle forme intellectuellement l'esprit, ou bien elle retire l'homme des vanités du monde et l'attire jusqu'à l'amour de Dieu. Souvent en effet, remués par sa parole, nous sommes soustraits aux désirs du monde et enflammés d'amour pour la Sagesse; le vain espoir de cette vie mortelle pâlit d'autant plus à nos yeux que la lecture fait miroiter davantage l'espoir éternel » (679b).

Autres idées chères : l'important est de faire ce qu'on lit, plus que de le savoir; nous sommes responsables de la parole entendue; lumière des uns, elle aveugle les autres. On ne tire les fruits de l'Écriture qu'en la tournant et retournant. Il y faut le détachement du monde : un aveugle ne saurait avancer sur ce chemin. Les esprits lents, mais fidèles, y vont étonnamment plus loin que les gens intelligents, mais lâches. « Ses profondeurs s'ouvrent aux humbles, à ceux qui entrent chez Dieu comme il faut; elles sont fermées aux vicieux et aux orgueilleux. Car, si la lecture de la Parole de Dieu est accessible même aux superbes, son secret leur reste clos et scellé » (682c-683a).

Des *Sentences* d'Isidore, nous pouvons rapprocher celles de l'évêque Tayon de Saragosse (milieu du 7e siècle), qui cite textuellement ses sources, Grégoire habituellement : son chapitre *De Scriptura Veteris et Novi Testamenti* est fait de six textes pris aux *Morales* et au premier livre des *Homélies sur Ézéchiel* (PL 80, 790-792).

2) *Florilèges et centons.* — Saint Isidore faisait encore œuvre personnelle en classant et démarquant les pensées de ses devanciers. Ses successeurs se contentent en général de transcrire les notes glanées littéralement chez les Pères, c'est-à-dire le plus souvent chez Isidore, à travers qui Grégoire reste maître. Ces notes, ils les collectionnent en florilèges étiquetés et classés, à moins qu'ils ne les mettent habilement bout à bout en un texte suivi; ou encore ils les font passer telles quelles dans leur prose.

La première façon est celle de Defensor de Ligugé, dans ses *Scintillae*, à la fin du 7e siècle (PL 87, 597-718). Sur la lecture de la Bible, il transcrit, en les élaguant, les chapitre 8 et suivants du livre 3 des *Sentences* d'Isidore (dans ses chapitres 8 à 14). Trois autres « étincelles » sont prises directement à saint Grégoire. L'une de celles prises à saint Jérôme, dans un texte d'ailleurs erroné, sera souvent réemployée : « Beatus est qui divinas Scripturas legens verba vertit in opera, et nudam crucem nudus sequitur, etc » (*Scintillae* 80; cf l'apparat à la lettre 58 de saint Jérôme). Plus condensées encore, et plus pauvres, que les *Sentences*, les *Scintillae* avaient tout pour réussir en ce temps.

Quand nous retrouvons, par exemple, au chapitre *De lectionis studio* du *De virtutibus et vitiis* d'Alcuin (PL 101, 616-617) la pensée de Grégoire sous les phrases d'Isidore, il est clair que Defensor a servi d'intermédiaire, car c'est bien lui qui leur a adjoint une citation d'un pseudo-Basile et le mot de saint Jérôme : « qui verba vertit in opera ». Le cheminement des textes ne s'est d'ailleurs pas achevé là : la page d'Alcuin a passé tout entière dans une homélie de Raban Maur (PL 110, 88-90). Et le comble est que l'homélie fut mise sous le nom de saint Augustin (PL 39, 2324), si bien que l'éditeur des *Sentences* a pu finalement voir en cet Augustin la source du passage d'Isidore (PL 83, 679c, note 2).

A côté des *Scintillae* et d'autres florilèges analogues, il faut mentionner des ouvrages en apparence plus suivis, mais qui ne sont souvent que des centons.

Si nous cherchons dans l'*Admonitio ad... reclusam*, écrite vers le milieu du 7e siècle et publiée sous le nom d'Adalger, le chapitre *De divina pagina*, c'est pour y retrouver encore Isidore (PL 134, 915-938).

Plus tard, Smaragde de Saint-Mihiel † 820 accomplit la prouesse de bâtir son *Diadema monachorum* par simple juxtaposition de textes : le chapitre 3 *De lectione* est fait de trois sentences d'Isidore suivies de cinq autres extraites des *Morales* et des *Homélies sur Ézéchiel*. Cette mosaïque, belle et cohérente, reflète assez fidèlement la pensée de saint Grégoire (PL 102, 597-598). Smaragde a également utilisé ces textes dans son *Commentaire de la Règle de saint Benoît* aux mots : « lectiones sanctas libenter audire » (784bd).

Mentionnons encore en ce genre la *Regula solitariorum* du prêtre Grimlaïc qui, à la fin du 9e siècle, utilise pour son chapitre *De assiduitate lectionis et orationis* de larges passages d'Alcuin sous lesquels se laissent discerner les strates successives des rédactions de Defensor, d'Isidore et de Grégoire (PL 103, 627-629).

On pourrait trouver lassants ces textes qui donnent perpétuellement l'impression du déjà vu; on peut aussi se laisser toucher par leur fidélité à des leçons chères, garanties par les maîtres et toujours redites. Mais on a plaisir à rencontrer parfois en ces mêmes siècles des touches plus personnelles.

3) *Quelques leçons du 7e au 10e siècle.* — Il y aurait à relever dans l'œuvre du vénérable Bède (673-735), qui dès sa petite enfance ne voulut d'autre occupation ni d'autre douceur, il nous le dit, que de méditer l'Écriture et de la chanter, bien des allusions ferventes à cette « consolation des Écritures » qui nous mène, dans la patience, à une contemplation qui ne s'achèvera que dans la Patrie (PL 91, 735-738, etc). — Saint Paulin d'Aquilée, vers 795, dans le chapitre 9 de son *Liber exhortationis* à Héric, marquis de Frioul, récrit à sa façon, pour cet autre laïc, la lettre de Grégoire à Théodore (PL 99, 205-206). — C'est un laïc encore, et cette fois l'empereur Lothaire, qu'Angélome de Luxeuil, vers 852, aidera, par ses *Enarrationes in Cantica Canticorum*, à « parcourir personnellement par une méditation attentive l'autorité des saintes Écritures et à atteindre le sommet de la divine loi » pour y trouver le repos de ses travaux, la charité, et la règle de son action (PL 115, 551-628).

Plus personnel, Alcuin † 804 sait varier ses conseils.

A un jeune disciple il écrit : « Assidu aux veilles et aux prières, peinant jour et nuit à la lecture et à l'étude, cherche le Christ prédit sous la lettre des prophètes et révélé dans l'autorité de l'Évangile. Et lorsque tu le trouves, ne le perds plus, mais introduis-le dans la demeure de ton cœur et fais de lui le guide de ta vie. Aime-le... Garde ses commandements... Ce que tu as reçu.., enseigne-le, afin que toujours croisse en toi le don d'intelligence » (PL 100, 459bc).

A deux religieuses, parentes de Charlemagne : « Que la lumière de Dieu illumine largement vos âmes; que sa douceur restaure abondamment vos cœurs. C'est ici la somme de tous les biens, ici la meilleure part qui ne sera jamais ôtée, mais qui brûle de plus en plus dans les cœurs de ceux qui la possèdent. C'est d'elle que les disciples ont dit : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures? » Vous aussi, cherchez-la dans les saintes Écritures, en les scrutant passionnément pour y reconnaître le Seigneur qui nous parle en elles. Quoi de plus doux que de jouir de la conversation du Dieu tout-puissant? Or celui qui lit les très saintes paroles du Seigneur, à nous transmises par ses saints, entendra Dieu lui parler, et celui qui prie parle à Dieu. Que ce dialogue très saint fasse du jour et de la nuit une incessante jubilation » (379ab).

Plus modestement, Aldhelm, abbé de Malmesbury, † 709, souhaitait à sa sœur « de ne pas cesser d'occuper

son esprit à la méditation assidue des saintes Écritures ». C'est lui aussi qui redit à un élève le *Quid prodest?* « Mais surtout, mon bien-aimé, reste sans cesse vigilant, soit aux divines lectures, soit aux saintes prières. » Ce que le jeune homme apprend des lettres humaines n'est-il pas uniquement pour mieux lire la Parole de Dieu (PL 89, 92c, 100ab)?

Au premier quart du 10e siècle, nous retrouvons très purement la pensée de saint Grégoire chez saint Odon, encore moine de Baume lorsqu'il adresse à l'évêque Turpion de Limoges ses *Collationes*. Odon avait découvert, étant dans le siècle, la beauté et la vertu des *Morales*; par la suite, il en avait composé un nouvel *Epitome* (PL 132, 107). A l'évêque privé de la « consolation des Écritures », il redit à sa façon, dans le prologue du premier livre, les leçons du saint pape. Son texte est un des plus intéressants de ce siècle.

La Bonté de Dieu, tout en nous tenant en haleine par l'épreuve, a envoyé dans le monde, par grande faveur, l'Écriture « sanctifiée », lampe dans notre brouillard, patience et consolation dans nos maux. « Si donc il est quelque chose qui puisse maintenir le sage dans l'égalité d'âme, parmi les tourbillons du monde, je pense que c'est par-dessus tout la méditation des Écritures ». Par elle seule nous pouvons connaître Dieu et nous connaître. L'homme est fait pour atteindre la vie, et cette vie est dans la connaissance des Écritures, le Seigneur nous l'affirme. C'est le miroir où se reflètent les mystères et où se lisent nos progrès et nos reculs. On y apprend tout ce qui dissipe et tout ce qui édifie, « et pourtant la plupart des gens prêtent plus volontiers l'oreille aux bouffonneries qu'à cet exemplaire divin (paradigma Dei) ». C'est refuser la lumière dans la nuit, l'ombre sous la canicule, le remède dans la maladie. Là est la voix de Dieu rappelant les déserteurs et même, ce que ne font pas les hommes, l'épouse infidèle! Ce n'est plus comme jadis par des paroles entendues que Dieu nous fait comprendre combien nous sommes loin de lui; c'est par l'Écriture, comme par une lettre venant nous relancer bien loin et nous remettre en mémoire l'amitié de jadis que nous avons trahie.

Odon termine : « Ce préambule était pour secouer le dégoût du lecteur, car, je vous le dis en tout respect, nous n'avons pas assez la faim de la lecture sacrée » (517-520).

On pourrait citer d'autres noms dans cette suite de témoins, des moines presque tous, de la fin du dernier âge patristique à l'aube de Cluny. Si les écrits sont relativement rares et l'originalité mince, ces hommes se rejoignent dans une même dévotion à l'Écriture. Tous ont connu « la faim des Écritures », que Paschase Radbert † 865 soulignait dans le commentaire du « Panem nostrum quotidianum » et du « Beati qui esuriunt ». Pour lui, l'Écriture avait place, bien près de l'eucharistie, parmi les « sacrements », puisque par l'Incarnation le Saint-Esprit nous en a ouvert l'intelligence et y agit par sa parole efficace (PL 120, 221b, 293, 1275-1276). Nous citerons plus loin la fervente prière pour l'intelligence de son contemporain Jean Scot Érigène, héritier de la culture biblique irlandaise et de la mystique des Pères orientaux.

Scripturae sacrae (ou *Scriptura*), *Divinae Scripturae*, *Scripturae sanctae*, *Lectio sacra*, *Lectio divina*, bien d'autres termes désignent le Livre qui, par l'intelligence, est la source de la Sagesse. C'est une pareille dévotion que nous retrouvons, non seulement dans les livres de ce temps, mais dans sa prière.

2° **La prière et l'Écriture.** — 1) *Le psautier dans la vie.* — Pour « l'humanisme bénédictin du 8e au 12e siècle », la vie contemplative « est avant tout une vie de loisir austère et religieux : elle consiste à vaquer à Dieu dans la prière entretenue par la *lectio divina* et trouvant sa plus haute expression dans la célébration de l'office divin » (J. Leclercq, *Analecta monastica* I, coll. Studia anselmiana 20, 1948, p. 1). Or, si la *lectio* est toute de l'Écriture et de ses commentaires spirituels, l'office à son tour est fait de l'Écriture. Les auteurs disent que dans la lecture c'est Dieu qui nous parle, et dans la prière nous qui parlons à Dieu. Le merveilleux est que, pour parler à Dieu, ils ne savaient guère que reprendre les paroles de Dieu. A cette époque, même la prière individuelle « reste dans le prolongement de la prière liturgique du fait qu'elle s'inspire du même texte qu'elle, la Bible » (J. Leclercq, art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1932). Telle est la prière qui doit informer la vie du moine et de la moniale jour et nuit : Alcuin et Aldhelm nous ont parlé de cette « rumination », comme le faisait, au 7e siècle, saint Donat de Besançon, répétant saint Césaire d'Arles (PL 87, 281d-282a).

Puisque le psautier était, de tous les Livres saints, celui où puisait le plus largement la prière liturgique, celui où le dialogue était le plus varié et le plus constant entre Dieu et l'homme, celui aussi dont la connaissance par cœur était le premier mot de toute culture, aucun livre ne se prêtait plus facilement à la rumination quotidienne. Que de fois les anciens avaient entonné la louange de ces psaumes : *Sacrificium laudis... illuc iter...* (*Ps.* 49, 23)! « Una via est in psalmis, hanc ne dimittas », redira saint Romuald.

Ceci n'était pas l'apanage des seuls contemplatifs : le biographe de saint Anschaire nous le montre récitant les psaumes dans tous ses travaux; il en avait choisi pour chaque occupation du jour et de la nuit (PL 118, 1002-1003). Aux laïcs même on indiquait les psaumes plus adaptés aux divers moments de la journée ou aux différents besoins de la vie. C'est ce que fit Alcuin pour Charlemagne :

« Vous nous avez demandé de vous écrire brièvement, sous forme de plan, la façon dont un laïc encore consacré à la vie active doit adresser à Dieu ses supplications aux différentes heures canoniques. Bien que vous, qui vivez en chrétien et désirez agir en chrétien, n'ignoriez pas comment il faut supplier Dieu, pour répondre à votre prière, nous dirons brièvement ce que nous en pensons » (PL 101, 509bc; MGH *Epistolae Karolini aevi*, t. 4, 1895, p. 462).

2) *Les abrégés du psautier.* — Pour rendre cette dévotion plus facile encore, on imagina de composer des « psautiers courts », centons de versets adaptés à telle intention, à telle circonstance, ou simples raccourcis du psautier. La *Collectio Psalterii*, répandue dès le temps d'Alcuin sous le nom de Bède et conservée jusqu'à nous, semble bien être authentique.

« Nous pouvons reconnaître dans ce livre, écrivait E. Martène, quelle fut surtout la manière de prier de nos Pères, qui faisaient découler principalement du livre des psaumes le courant de leurs prières. Il y aura peut-être des gens pour trouver cette publication par trop insignifiante, mais rien n'est à sous-estimer en de grands hommes chez qui les moindres choses sont de grand poids » (PL 94, 515-527; A. Wilmart, *Precum libelli quattuor aevi Karolini*, Rome, 1940, p. 143-159; *Corpus christianorum* 122, Turnhout, 1955, p. 406, 452-470).

On connaît d'autres *Cantica* faits de versets de psaumes et insérés, pour les dimanches et les fêtes des saints, aux *Precum libelli* carolingiens (A. Wilmart, *ibidem*, p. 114-119). Des *Flores psalmorum* de la même époque empruntent leurs versets à chaque psaume, dans l'ordre numérique, de façon à les fondre en une prière suivie, mise à la première personne; on voudra que le travail ait été exécuté par saint Augustin « pour sa mère » (PL 40, 1135-1138; cf J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 61, n. 6).

Plus touchant est le souvenir du *Breviarium psalterii* composé par l'évêque Prudence de Troyes † 861.

Une dame, qui avait eu beaucoup à souffrir au cours d'un voyage, lui demanda « de tirer par écrit, en très courts versets, quelque chose de la louange des psaumes pour la consolation de ses peines ». Il cueille ces « fleurs » à l'intention de tous les pauvres voyageurs. Sans doute, il connaît des gens qui récitent chaque jour tout le psautier, mais il ne s'adresse qu'à ceux qui ne peuvent ni le réciter personnellement, ni chanter les heures. « Qu'ils ne répugnent pas à tourner et retourner ces versets sur leurs lèvres et dans leur cœur ». Il faudra en espacer la récitation de façon à réaliser le « septies in die ». Le Christ aidant, ce sera comme si tout le psautier s'y trouvait (PL 115, 1449-1456).

3) *Les collectes du psautier.* — Une autre forme de prière, très répandue et liée également à la récitation des psaumes, se rattache à des usages fort anciens. L'ordonnance de la liturgie monastique antérieure à saint Benoît consistait en une alternance de psaumes et d'oraisons silencieuses, mais « non privées, puisqu'elles étaient faites en commun et s'inspiraient du psaume qui venait d'être dit » (J. Leclercq, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1932). On avait par la suite composé différentes séries de *Collectes du psautier*, inspirées chacune d'un psaume et destinées à conclure la prière silencieuse. Cet usage disparu, les collectes se conservèrent, et on continuait à les transcrire dans des psautiers, où la dévotion privée les utilisait sans doute encore. En tout cas, elles furent souvent imitées aux siècles dont nous parlons.

On trouve par exemple de longues séries d'oraisons jointes aux psaumes dans les *Officia per ferias*, et surtout dans le recueil composite *De psalmorum usu*, le tout publié sous le nom d'Alcuin (PL 101, 468-492 et 510-589). D'autres recueils analogues ne nous sont connus que par ouï-dire : on rapporte que saint Anschaire, « à l'aide des traits les plus consolants (compunctivi) tirés de la sainte Écriture, avait adapté à chacun des psaumes une petite oraison; il les appelait ses assaisonnements (pigmenta) : elles l'aidaient à trouver aux psaumes une plus douce saveur » (PL 118, 1002-1003).

4) *Les prières pour l'intelligence.* — La prière, portée par les mots de l'Écriture, doit pénétrer la vie du moine, du clerc et même du laïc. L'heure qui s'y prête le plus est, après celle de l'*opus Dei*, celle de la *lectio divina*. Bien mieux, l'étude même, puisqu'elle n'a pour objet que la Bible et ce qui mène à son intelligence savoureuse, pourra, sans hiatus, se muer en prière. « Que le novice qui se met à la lecture n'y cherche point la science, mais le goût. Elle est le puits de Jacob d'où l'on tire l'eau à répandre dans la prière. Et notez qu'il n'est pas toujours nécessaire de se rendre à l'oratoire, mais que le moine pourra, dans sa lecture même, contempler et prier » (Gilbert, ms cité par J. Leclercq, dans *Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 104).

Si sainte, l'étude doit se préparer déjà par la prière; c'est l'origine de formules des *Precum libelli* intitulées parfois « Prières pour la Sagesse » et très souvent adressées à l'Esprit Saint :

« Donnez-moi la charité parfaite, la facilité pour étudier, la mémoire pour retenir, le cœur pour apprendre et comprendre, afin que je puisse m'instruire avec zèle de vos préceptes et pénétrer avec dévotion les mystères de votre Écriture sainte ».

Dans le même *Libellus*, transcrit au 11e siècle hors des milieux monastiques : « Seigneur Dieu, Père tout-puissant, qui illuminez nos sens et dévoilez vos secrets (sacramenta), exaucez-moi, pécheur, ouvrez les yeux de mon cœur, versez en moi l'intelligence de vos secrets, ôtez mon voile d'ignorance. Déployez pour moi le trésor de votre Sagesse et de votre Science, que je sache et comprenne les paroles de votre Leçon sacrée, afin qu'instruit de l'ancien Testament et du nouveau selon votre sens à vous, je fasse votre volonté et la fasse jusqu'au bout » (*Domine Deus, Pater omnipotens, sensuum illuminator..*, Montpellier, ms H 303, fol. 32; cf : *Tu, Sancte Spiritus, Patris Filiique fons perpetuus..*, fol. 39).

On trouvait déjà de pareilles demandes dans les anciennes *Collectes du psautier*, spécialement celles qui se rattachent au psaume 118, psaume de l'âme avide de pénétrer la loi de Dieu. En voici une, de la série « espagnole » : « Ignitum verbum tuum, servi tui, Domine, diligamus, quod in nobis et peccatorum sordes decoquat, et scientiae lumen accendat » (H 118, 18, dans L. Brou et A. Wilmart, *The Psalter Collects*, Londres, 1949).

Ce ne sont là que de modestes prières, si l'on songe à l'ample beauté de celle d'Érigène, jaillie au cœur d'un ouvrage de spéculation « théologique » :

O Seigneur Jésus, je ne te demande aucune autre récompense, aucune autre béatitude, aucune autre joie que de comprendre d'une manière pure, sans aucune erreur due à la fausse spéculation, tes paroles inspirées par ton Saint-Esprit. C'est là en effet le sommet de mon bonheur et la fin de la parfaite contemplation; car au delà l'âme raisonnable la plus pure elle-même ne trouvera rien, parce qu'il n'y a rien au delà. Comme on ne te cherche nulle part aussi convenablement que dans tes paroles, ainsi on ne te trouve nulle part aussi clairement qu'en elles. C'est là en effet que tu habites et que tu introduis ceux qui te cherchent et t'aiment; c'est là que tu prépares à tes élus le festin spirituel de la vraie connaissance; c'est là que, passant devant eux, tu les sers (*De divisione naturae* 5, 38, PL 122, 1010bc; trad. de M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, Louvain-Paris, 1933, p. 291).

3° Quelques maîtres du 11e siècle. — 1) *Continuité et originalité.* — Le courant de la prière monastique et de la culture biblique et liturgique se poursuit, inchangé, au 11e siècle; il prend même plus de relief à la faveur des grands mouvements de réforme. Saint Grégoire reste le docteur le plus admiré, celui que saint Anselme propose comme maître, et que saint Pierre Damien célèbre : « Scripturae sacrae mystica Mire solvis aenigmata, Theorica mysteria Te docet ipsa Veritas » (PL 145, 957c). On trouve toujours des traités spirituels aux emprunts traditionnels.

Un exemple, le *De ordine vitae* de Jean de Fruttuaria, † vers 1049 : « Diu est, dit cet « Homme de Dieu », quod desideravi propter juniorum salutem... ex opusculis Patrum pauca quaedam deflorando colligere » (PL 184, 561cd; A. Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 95). Ce sont encore là des « collectiones de verbis seniorum » (PL 147, 477; Wilmart, p. 66), et nous y trouvons, parmi des textes de saint Ambroise, le « Beatus qui divinas Scripturas legens verba vertit in opera » (PL 184, 566c).

Sur le fond traditionnel de cet enseignement spirituel se détachent bien des leçons originales, comme parmi les hommes du cloître tranchent de plus en plus souvent les physionomies accusées de saints, de réformateurs, bientôt de penseurs. Remarquable est, à la fin du siècle, l'*Exhortation* de Guillaume Firmat « in amorem claustri et desiderium lectionis divinae ». Les Livres saints y sont les baguettes de Jacob aux multiples usages, destinées à grandir en arbre de vie. A la recherche de la Sagesse « discurre, festina, volve, revolve, scrutare scripturas, et everte, si necesse est, totum ipsum armarium, donec invenias eam... Pertransisti paululum codices et invenisti quam diligit anima tua » (éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 36). Nous ne retiendrons, comme plus caractéristique, que l'œuvre de deux moines, d'ailleurs fort différents, Othlon de Saint-Emmeran et Jean de Fécamp. De plus grands qu'eux ont

parlé moins didactiquement du rôle spirituel de cette Écriture, dont ils vivaient et dont leurs œuvres sont tout imprégnées.

Ainsi saint Pierre Damien † 1072, ascète et réformateur, dit son admiration pour les prouesses de ses ermites récitant psautier sur psautier, et reprend à plaisir les figures chères à saint Grégoire, surtout celle de la manne que l'on broyait et cuisait pour en faire « des galettes au goût de pain à l'huile » (*Nomb.* 11, 8). C'est un des sujets dont il s'entretient le plus volontiers avec ses amis de Cluny comme avec Hildebrand.

De même saint Anselme † 1109 commençant ainsi ses lettres de direction : « Ce que tu attends de moi, tu peux le trouver, et beaucoup mieux, à chaque page des Livres sacrés; d'autre part, je voudrais, et de grand cœur, t'obéir... Dans cette alternative, je prends le parti de te recommander d'abord l'étude attentive de la sainte Écriture; ensuite, j'ajouterai en mon nom quelques petits conseils, non pas tirés de mon propre fonds, mais empruntés à l'enseignement scripturaire » (PL 158, 1064b-1065a; cf PL 159, 170b; trad. de la collection Pax, *Lettres spirituelles choisies*, Maredsous, 1926, p. 4, 280).

2) *Othlon, moine de saint-Emmeran* de Ratisbonne, † vers 1073, a laissé une œuvre « pathétique », écho de la double lutte douloureuse qui marqua sa vie : celle qui le fit triompher de ses propres épreuves intérieures, celle qui l'opposa à un clergé intéressé qui, par ses empiétements sur les monastères, ruinait à ses yeux l'Église même. Il est remarquable qu'à chacun de ces deux drames, il n'ait vu qu'une solution : la connaissance intime de l'Écriture.

Lors de sa « conversion », il n'avait voulu imiter que ceux des moines qu'il voyait assidus à la *lectio sacra*; il y avait trouvé assez de foi et d'espérance pour surmonter ses premières tentations. Mais cette Écriture devint bientôt pour lui occasion de luttes effroyables et prolongées. Dans le doute et l'aveuglement continuel, il n'arrivait plus à voir en elle une ombre de vérité ni d'espoir : « Quelle contradiction entre cette lettre et la vie des hommes! Et comment penser que ces auteurs, même parlant bien, aient vécu mieux que les autres? Ce serait folie de les croire. Et comment existerait, au sein de cette contradiction, le Dieu dont ils parlent? » Au terme de ce long combat, Othlon poussa vers le Dieu des Écritures, s'il en était un, un cri d'appel désespéré.

« Et voici que, séance tenante, non seulement, par la grâce de Dieu, tout ce brouillard du doute s'évanouit, mais qu'une telle lumière de science resplendit en mon cœur que plus jamais je n'eus à pâtir ces mortelles ténèbres du doute et que je pénétrai dès lors ce que je comprenais moins bien auparavant. Cette grâce d'intelligence croissait alors si intensément en moi qu'il était bien difficile de la tenir secrète » (*Liber de tentationibus suis*, PL 146, 33ac; *De cursu spirituali* 21, 218ab). Alors il écrivit son expérience. Ces paroles sacrées qui avaient été pour lui objet de tentation lui révélaient maintenant leur sens profond : tout ce qu'il avait souffert était écrit en elles, et c'était en elles qu'il jouissait des fruits de la patience. « Si tu n'avais pas été stimulé par la peine et l'importunité des tentations, lui dit Dieu, tu n'aurais jamais eu le zèle de scruter tant de leçons et de témoignages des Écritures » (49c et 235a).

Mais Othlon souffre amèrement de voir les clercs tirer si peu de profit de cette Écriture qu'ils fréquentent : les pasteurs ne sont-ils pas souvent les plus nuisibles par leur cupidité et leur orgueil?

Aucune médecine ne guérirait mieux les clercs de pareille maladie que la lecture de l'Écriture sainte, pourvu qu'ils la pratiquent en toute humilité, avec le seul souci de connaître la vérité, le seul but de se réformer, et en priant Dieu avec insistance de leur en donner une pure intelligence (*Dialogus de tribus quaestionibus* 14, 78b).

Longuement, dans le *De cursu spirituali*, il les exhorte à aller plus avant dans la connaissance qu'ils ont des Livres saints. Les premiers pas seront difficiles, car l'ennemi voudra les décourager; mais, s'ils mettent leur espoir dans le Seigneur et crient vers lui, Jésus leur dira : « Que veux-tu que je te fasse? » Péchés et imperfections ne peuvent être plus facilement vaincus que par la lecture sacrée, source de crainte.

Quand on se laisse faire par elle, « les yeux de l'homme intérieur s'ouvrent. Il comprend ce qu'il n'a encore jamais compris des Écritures et de tout le reste, s'étonne d'avoir été jusque-là si sourd et si aveugle. Alors il avance de plus en plus dans la lecture sainte, et ce qu'il ne lisait que par crainte et désir de pardon, il le lit aussi, maintenant qu'il commence à aimer, pour savoir les merveilles de la Sagesse et de la Miséricorde de Dieu; il goûte combien est doux le Seigneur, il médite sa loi le jour et la nuit; il n'en reste plus seulement à l'histoire et à la surface des mots, mais scrute encore les secrets des réalités mystiques cachées surtout sous l'ancien Testament » (3, 146cd).

Othlon veut montrer aux clercs les richesses de l'Écriture où se trouve toute réponse. En bon pédagogue, il s'étend d'abord, en onze chapitres, sur les leçons des psaumes, les plus accessibles. Il en détaille la doctrine, la beauté, l'usage dans la vie et dans le cloître; il s'arrête avec prédilection aux versets où Dieu, de sa propre bouche, crie ses appels : Dieu énonce ce qui nous console ou nous fait craindre, il exhorte, il reproche, et nous lui répondons par la prière et la « confession ». — Après les psaumes, l'Évangile, « totius Scripturae arcem ». « Pour mon compte, je crois qu'aucune des actions ou des paroles du Sauveur qui y sont écrites n'est dépourvue de mystères d'une souveraine utilité, et qu'ainsi réponse y est donnée à nos problèmes à tous » (16, 197b). Comme pour les psaumes, Othlon ne vise pas à une exégèse suivie, mais cueille ici et là les traits qui l'aident à présenter l'idéal évangélique et l'amour du Sauveur (20, 213d).

3) *Jean de Fécamp* † 1078, « le plus remarquable auteur spirituel » qu'ait connu le 11e siècle, est aussi celui dont l'œuvre nous apparaît « tissée d'Écriture sainte ». A l'en croire, ses *Confessions* ne sont que des florilèges bibliques et patristiques. Ces textes sont les plus authentiquement mystiques que l'on rencontre entre l'âge de saint Grégoire et celui de saint Bernard. Il s'agit de prières, non plus sous la forme de courtes oraisons, mais sous celle de méditations indéfiniment prolongées. Destinées à une lecture recueillie, ranimant et attisant un amour déjà possédé, elles constituent réellement un genre à part dans la littérature spirituelle.

La lecture première, c'est évidemment celle des Livres saints, « arx religionis nostrae », et, pour Jean de Fécamp comme pour ses frères, elle se fait, « si l'on peut s'exprimer ainsi, avec les yeux de la liturgie, c'est-à-dire comme elle a coutume de le faire et comme elle le lui a enseigné » (J. Leclercq, *Jean de Fécamp*, p. 60).

Cette lecture n'est vraie que dans la foi : « Je crois Dieu, parce que je ne mets en doute absolument rien de ce qu'affirme l'Écriture sacrée qu'il a sanctifiée et envoyée dans le monde (*Jean* 10, 36), parce que je ne doute d'aucune de ses promesses saintes que nous tenons en espérance, parce que je n'ai point de dégoût ni de dédain pour ses mystères sacrés qui m'échappent, mais que je révère dévotement, attendant humblement qu'ils me soient dévoilés, ou ici-bas en quelque mesure, ou pleinement dans l'avenir » (*Confessio fidei* 3, 20, PL 101, 1067c).

Elle n'est accessible que dans l'humilité : « Les mystères de l'Écriture sainte, qui ont leurs racines dans le ciel, ne se dévoilent

totalement ici-bas à aucun des parfaits. Seuls les sages selon Dieu, riches d'une profonde humilité, en saisissent cela seulement que l'Esprit Saint veut bien leur dévoiler » (Lettre *Osculetur me*, dans J. Leclercq, p. 207).

Ainsi contemplée, elle agit comme un miroir; « elle nous révèle assez la nature de la vie divine et ses exigences dans l'homme pour qu'il nous soit possible de reconnaître en elle ce que nous croyons et ce dont nous vivons » (p. 59). Dans cette lumière apparaissent nos propres traits. Surtout, elle opère le recueillement, et par là nous met sur le chemin de la pureté du cœur et, finalement, de l'amour :

Il est à tout point de vue impossible de parvenir à la pureté du cœur si ce n'est par la méditation continuelle à la louange de Dieu. Et personne ne peut goûter l'amour si doux du Christ si beau, s'il n'a atteint à la pureté et à la simplicité du cœur. Dresse donc l'échelle que voici et gravis-la, guidé par le Christ : le secret du recueillement, la pureté de l'âme, la douceur de l'amour divin. C'est par ces échelons, en quoi consiste toute la perfection des vertus, que tu progresseras en Dieu de jour en jour et que tu parviendras enfin à son admirable vision (Lettre *Tuae quidem*, p. 204).

Dans la lettre *Osculetur me*, dont le ton et parfois les mots sont si proches de saint Bernard, Jean de Fécamp, esquissant pour une moniale un court traité de théologie mystique, cherche dans le goût de l'Écriture l'indice le plus sûr de cette transformation de l'âme : « Si, à toutes les paroles de la sainte Écriture, tu te sens très intensément et très facilement, dès qu'il est question de la vision de Dieu, enflammée pour l'amour divin, ne doute pas que ne te convienne le nom d'épouse » (p. 205-206).

Parvenue à l'amour, l'âme n'a de mots pour l'exprimer que ceux à travers lesquels il s'est révélé à elle. Elle veut les garder pour entretenir son amour. Jean de Fécamp en tisse de longues méditations; fruit de son expérience de la douceur de Dieu, elles seront une lecture, unique en son genre et se confondant avec la prière.

Ce n'est pas par témérité présomptueuse, mais par grande avidité du désir de toi que j'ai, à ta louange, travaillé à ce modeste florilège pour avoir toujours sous la main un résumé qui parle de Dieu, et pour que le feu de cette lecture, chaque fois que je m'attiédis, m'embrase à nouveau pour ton amour... C'est le grand amour de ton nom qui m'a fait ouvrir les lèvres devant toi; c'est la douceur de ton amour qui m'a arraché tant de paroles (*Confessio theologica* 3, 32, p. 182).

Aucune prière écrite ne saurait être plus personnelle que celles des *Confessions* de Jean de Fécamp. Elles traduisent si bien l'unité qui s'est faite dans la vie mystique de leur auteur, malgré les déchirements de sa vie intérieure, que les différences restent après tout minimes entre leurs trois rédactions, espacées sur plus de quarante ans. En même temps, elles ont si bien atteint le goût le plus profond et le plus traditionnel de l'Écriture, la forme la plus parfaite de la prière, elles sont si bien « une expression générale de la spiritualité chrétienne » (J. Leclercq, p. 56), dans leur « santé spirituelle », que toute âme qui cherche Dieu peut les faire siennes (la persistance des soi-disant *Méditations de saint Augustin* le montrera), et que déjà Jean pouvait les offrir aux âmes humbles et dévotes.

Il les adresse dans les mêmes termes à une moniale et à la pieuse impératrice Agnès : « Vous y trouverez, pour une grande part, de douces paroles sur la céleste contemplation. Il faut les lire avec respect et les méditer avec la révérence voulue... Ce livret s'adresse spécialement à ceux qui ne laissent pas leurs âmes s'enténébrer de désirs charnels et de convoitises terrestres. Mais, quand ces mots sont lus avec larmes et en grande dévotion, alors le bénin lecteur goûte du palais de son cœur ce qu'ils recèlent de douceur. S'il en est ainsi, ou plutôt puisqu'il en est ainsi, que l'âme orgueilleuse ou blasée n'ait pas la présomption de toucher aux mots secrets et sublimes des paroles divines » (Lettre *Osculetur me*, p. 207; Lettre *Dudum quidem*, p. 214).

Conclusion. Pour celui qui parcourt des textes si variés, s'espaçant sur cinq siècles, venus de pays si éloignés, et de valeur littéraire si diverse, surprenante est malgré tout l'impression d'unité qui s'en dégage. Même si les nuances de l'exégèse ont pu varier, même si les leçons des Pères ont été tantôt répétées avec un respect littéral, tantôt redites avec un ton nouveau, la tradition apparaît, à notre point de vue, étonnamment une. Lorsque le fervent accent scripturaire d'un Jean de Fécamp rejoint celui qui nous charme chez saint Grégoire, ce n'est pas le fait d'un retour aux sources : durant tout ce temps, des hommes, des moines surtout, se sont penchés sur la même Écriture pour y chercher Dieu avec la même certitude et le même désir. Ils y ont trouvé leur théologie et leur spiritualité, le cadre de leur enseignement et les formes variées de leur prière, jusqu'aux plus hautes, et, comme chacune de leurs vies trouvait son unité dans l'Écriture lue, méditée, priée, chantée, leur monde spirituel, cette chrétienté « bénédictine », a trouvé en elle sa propre unité à travers ces siècles bouleversés.

Le 12e siècle prolongera cette tradition et lui donnera un bien autre éclat, avant que ne se dissocient les éléments de son unité. Là non plus, il n'y a pas rupture. Les prières de Jean de Fécamp pourront voisiner dans les recueils de dévotion avec des textes anselmiens ou victorins sous le commun patronage de saint Augustin (cf DS, t. 1, col. 1133). On pourra lire les *Méditations* de Guillaume de Saint-Thierry après les *Confessions* de Jean sans se sentir dépaysé. Peut-être est-ce Guillaume, précisément, qui résume au mieux le principe de l'utilisation de la Bible par ce haut moyen âge en un mot qui passera jusque dans le livre de l'*Imitation* : « Les Écritures veulent être lues dans l'esprit où elles ont été faites, et c'est dans cet esprit qu'elles doivent être comprises » (*Ep. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 327d; cf *Imitation* I, 5).

U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, coll. Pax, Maredsous, 1927, ch. 4 La « lectio divina ». — R. Wasselynck, *L'influence des Moralia in Job de saint Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le 7e et le 12e siècle*, thèse ronéotypée, Lille, 1956; bon exemple d'enquête sur cette période. On y trouvera une utile bibliographie. Nous y apprenons l'existence de travaux inédits de A. Ménager sur l'influence de la mystique grégorienne (note 1, p. 136).

Sur les différents auteurs cités, voir surtout, dans des perspectives plus générales : H. Rochais, différents articles sur Defensor de Ligugé et les florilèges médiévaux, parus dans la *Revue bénédictine* depuis 1948, et DS, t. 3, col. 88-90. — J. Laporte, *Odon, disciple de saint Grégoire le Grand*, dans *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon, 1950, p. 138-143. — Stefan Abt, *Othlon de Saint-Emmeran. Les « Confessions » d'un moine du 11e siècle*, thèse dactylographiée, Lyon, 1926. — J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au 11e siècle. Jean de Fécamp*, Paris, 1946. — J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957.

Il faut y joindre, après les diverses études de A. Wilmart, dont beaucoup sont groupées dans *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, la riche moisson d'études et de textes inédits publiée dans diverses revues par J. Le-

clercq. Voir aussi, de ce dernier, l'article CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1934-1944, et, de G. Bardy, l'article DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1077-1083.

Bernard de VREGILLE.

3. SAINT BERNARD ET LE 12e SIÈCLE MONASTIQUE

« Geramus morem Scripturae » (*Sup. Cant.*, 74, 2, PL 183, 1139c) : en ces trois mots, que leur contexte éclairera, saint Bernard † 1153 résumait toute sa manière d'enseigner la vie spirituelle; il entendait instruire ses disciples des réalités dont la Bible a parlé, mais il voulait le faire suivant les procédés mêmes qu'elle emploie. De fait, il a pu imiter l'Écriture, parce qu'il s'était d'abord mis entièrement à son école. On a bien des fois souligné la part très importante qu'elle occupe en son œuvre, et ce thème a fait récemment la matière de trois études partielles qui se complètent.

La plus pénétrante, la seule dont l'auteur se soit placé à un point de vue théologique, est celle de C. Bodard, O. Cist. Ref., *La Bible expression d'une expérience religieuse chez S. Bernard*, dans *Saint Bernard théologien. Actes du congrès de Dijon, 15-19 septembre* 1953, dans *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* (= ASOC), t. 9, fasc. 3-4, Rome, 1953; 2e éd., Rome, 1955 (Paris, Lethielleux), p. 24-25.

De son côté, M. Dumontier, O. Cist. Ref., *Saint Bernard et la Bible*, Bruges-Paris, 1953, a analysé avec beaucoup de finesse les procédés de pensée et de composition littéraire avec lesquels Bernard aborde la Bible et en parle; malgré une certaine injustice envers la scolastique (cf RHE, t. 49, 1954, p. 191, et V. Saxer, dans *Revue thomiste*, t. 56, 1956, p. 769), ce volume reste une introduction indispensable à ce qu'on peut appeler la psychologie biblique de saint Bernard; bien qu'y soit méconnu tout ce qui n'est pas cistercien, ces pages jettent une vive lumière sur toute la littérature monastique du 12e siècle.

Enfin, S. Grill, *Bernhard von Clairvaux als Exeget*, dans *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*, Vienne-Munich, 1953, p. 9-21, a recueilli dans saint Bernard des éléments de réponse aux questions que se posent les exégètes modernes. De plus, dans les travaux que contient le volume *Saint Bernard théologien*, déjà cité, bien des aspects de la doctrine et de la pratique bibliques de l'abbé de Clairvaux ont été mis en relief.

Toutefois une étude exhaustive de ce sujet vaste et difficile ne sera possible que lorsqu'aura paru entièrement l'édition critique des œuvres de saint Bernard : les citations et les réminiscences bibliques (références et *index scripturisticus* dans le neuvième et dernier volume) permettront des constatations, des statistiques et des comparaisons dont on peut attendre beaucoup. Actuellement, et dans les limites d'un bref exposé, il n'est possible que de donner un aperçu des résultats obtenus par les recherches antérieures, en les complétant grâce à quelques indications puisées dans le t. 1, déjà paru, de l'édition critique : *S. Bernardi opera*, 1, *Sermones super Cantica* 1-35, éd. J. Leclercq, C.-H. Talbot, H. Rochais, Rome, 1957.

Cette édition sera citée ci-dessous. Les nombreuses références à PL 183 seront indiquées par la simple mention de la colonne.

Le problème sera considéré du point de vue de la spiritualité : il s'agit non de porter un jugement sur la valeur objective des interprétations scripturaires de saint Bernard, mais de saisir comment et dans quelle mesure il utilise l'Écriture au profit de la vie spirituelle. Quelques textes formels et très beaux, où il a, pour ainsi dire, donné la clef de sa méthode, introduiront à l'ensemble des autres. Une première partie constatera la place que la Bible occupe en son œuvre; une seconde montrera comment il vit de la Bible et en elle, comment il enseigne à en vivre. Ce qui sera dit de saint Bernard sera valable, dans une mesure qu'une conclusion indiquera, pour beaucoup des auteurs monastiques du 12e siècle.

1° La Bible dans saint Bernard. — Il a toujours été évident que saint Bernard cite beaucoup l'Écriture.

Ce fait est confirmé par l'apparat des sources du t. 1 de l'édition critique; on y découvre même que les emprunts à la Bible sont plus nombreux qu'on ne le soupçonnait : il y a en moyenne une référence toutes les deux lignes. Certains passages ne sont qu'un tissu de réminiscences, et telles phrases ne sont qu'une succession de formules scripturaires : voir p. 2, ligne 15-23, p. 6, 21-25, p. 9, 8-15, etc.

On pouvait se demander si saint Bernard ne citait pas seulement quelques passages ou quelques livres bibliques, toujours les mêmes et qu'il ait pu connaître, pour ainsi dire, de seconde main, par exemple par l'intermédiaire de la liturgie ou de lectures conventuelles. En fait, il s'avère que ses souvenirs lui viennent d'une grande variété de livres de l'ancien et du nouveau Testament; il semble que doive se vérifier l'opinion de Vacandard, d'après lequel on pourrait presque reconstituer la Bible entière avec des textes de saint Bernard (*Vie de saint Bernard*, t. 1, Paris, 1895, p. 467).

Une telle connaissance de toute l'Écriture force à admettre que Bernard s'est livré à une lecture personnelle et assidue des Livres saints, dans une mesure que ses contemporains considéraient déjà comme exceptionnelle.

Un de ses adversaires lui-même, Hugues de Reading, dit à Bernard, en répondant à son *Apologie* : « velut aiunt, divina volumina diuturna lectione trivisti » (éd. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 315, ligne 240). Et très tôt l'on prit l'habitude de représenter Bernard tenant d'une main et, de l'autre, montrant le Livre qu'il va expliquer (cf *L'image de S. Bernard dans les manuscrits*, dans *S. Bernard et l'art des cisterciens*, Dijon, 1953, p. 22-24).

Quels sont les livres qu'il cite le plus? On peut s'en rendre compte, provisoirement et dans une certaine mesure, d'après différents *indices* déjà existants, bien que fragmentaires (O. Castrén, *Bernhard von Clairvaux. Zur Typologie des Mittelalterlischen Menschen*, Lund, 1938, p. 327-379 : *Verzeichnis der Schriftbeweise; Saint Bernard théologien, loco cit.*, p. 325-326 : *table des textes scripturaires)*, et d'après l'apparat des sources du t. 1 de l'édition critique. Or, de tout l'ancien Testament, le livre le plus souvent cité est celui des Psaumes, ce qui peut s'expliquer en partie par l'influence de la liturgie; dans le nouveau Testament, il semble que l'Évangile le plus cité soit celui de saint Jean et que le recueil des épîtres de saint Paul l'emporte sur tout autre livre de l'ancien et du nouveau Testament. Il n'est pas jusqu'aux doxologies qui terminent la plupart des sermons *Sup. Cant.* à partir du 14e, et beaucoup de sermons liturgiques, qui ne soient empruntées à l'Apôtre (*Rom.* 1, 25; 9, 25; 11, 27). Sans doute saint Paul occupe une large place dans les lectures liturgiques, surtout dans celles de la messe. Toutefois les faits forcent à penser que Bernard a étudié toutes ses épîtres dans leur texte même. Il a d'ailleurs déclaré qu'elles étaient pour lui une « source » privilégiée : « est fons magnus et indeficiens os Pauli, quod patet ad nos. De ipso haurio mihi etiam nunc in ostensione uberum sponsae, sicut et frequenter soleo » (*Sup. Cant.* 10, 1, p. 48; 819cd). « Et primus occurrit, sicut ubique solet, mihi Paulus vas electionis » (12, 2, p. 61; 828d; cf aussi le début du sermon 20, 1, p. 114; 867a : « Ut a Magistri verbis sermo exordium sumat », suit une citation de 1 *Cor.* 16, 22). Ces faits auront pour conséquence le caractère johannique et surtout paulinien de sa doctrine.

Saint Bernard n'a pas composé d'explications suivies d'un ou de plusieurs livres bibliques, ainsi que l'ont fait, par exemple, en son siècle et dans le monachisme, un Rupert de Deutz ou un Guillaume de Saint-Thierry; dans les *Sermons sur le Cantique*, le Cantique des cantiques n'est guère qu'un thème général et un fil conducteur, voire un simple prétexte à des exposés très divers. Toutefois la plus grande partie de ses sermons et de ses traités, et une partie notable de ses lettres, sont consacrées à parler de l'Écriture. S'il n'est pas exégète, au sens moderne de ce mot, s'il est à peine commentateur, au sens médiéval de l'expression, Bernard est « biblique » en ce sens qu'il propose sans cesse la Bible à ses lecteurs : qu'il la cite ou lui emprunte ses mots pour les faire siens, il parle de la Bible ou il la fait parler. Elle est partout dans son œuvre et l'on a pu dire qu'elle s'identifie avec elle : Sixte de Sienne o p † 1569 déclarait au sujet de ses écrits : « nihil aliud (sunt) quam centones divinorum voluminum » (cité par J. Mabillon, *Praefatio generalis* 24, PL 182, 27).

2° **Saint Bernard dans la Bible.** — Saint Bernard habite la Bible : il se meut en elle, vit en elle, il vit d'elle et veut qu'on en vive. Pour saisir la manière dont il y alimente sa vie spirituelle, il faut donc évoquer la conception qu'il se fait de l'union à Dieu au contact de la Bible; il élabore une doctrine de ce qu'on pourrait appeler « l'expérience biblique ». Il ne voit pas seulement, en effet, dans l'Écriture, la source d'un enseignement dogmatique et moral; il y voit le moyen donné aux chrétiens, spécialement aux moines, de parvenir à cette expérience spirituelle, à ce contact vivant avec les mystères du salut, à cette vie dans le Seigneur, dont il a si souvent parlé comme du sommet de tout effort ascétique et mystique.

Cf *Saint Bernard théologien*, p. 15 et *passim*; en particulier J. Mouroux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des cantiques*, *ibidem*, p. 253-267. Ce lien entre lecture biblique et expérience a été souligné excellemment par C. Bodard, *loco cit.*, p. 24-26. Un témoignage suffira à le faire formuler par saint Bernard lui-même : « Omnis in vobis qui haec sentit intra se actitari, scit quid loquitur Spiritus, cujus vox atque operatio minime inter se unquam dissentiunt. Propterea ergo intelligit quae dicuntur, quoniam quae foris audit, intus sentit », *Sup. Cant.* 37, 3, 972bc. Cf aussi J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957, p. 203.

Ce contact avec Dieu par la médiation de la Bible est possible en vertu de quelques réalités qui sont l'objet des convictions de base de Bernard, et grâce à la pratique de la lecture spirituelle.

1) *Les convictions de base.* — Bernard a une doctrine tirée de l'Écriture, mais aussi une doctrine *sur* l'Écriture. Il en a souvent formulé les postulats essentiels. On peut les ramener aux suivants.

a) *Unité de l'Écriture.* — « Videtis, fratres, quanta est unitas Scripturarum », *In festo omnium Sanctorum* 2, 4, 467a. Bernard ne lit pas la Bible comme une série de *codices* juxtaposés, mais comme un seul livre incluant tout l'ancien et le nouveau Testament. Une même histoire, continue, y est racontée, qui se prolonge en nous, parce que le même Esprit qui a inspiré les auteurs sacrés éclaire leurs lecteurs : « Semel locutus est Deus. Semel utique, quia semper. Una enim, et non interpolata, sed continua et perpetua locutio est », *De diversis* 5, 1, 554c. « Unus nimirum fuit spiritus prophetarum, et licet diversis modis, signis et temporibus, eamdem rem diversi, non diverso spiritu et praeviderunt, et praedixerunt », *In laudibus Virginis Matris* 2, 11, 66c. Les textes de l'ancien Testament s'appliquent aux réalités du nouveau, — « quam crebra veterum attestatione nova approbatur militia », *De laude novae militiae* 3, 6, PL 182, 925c —, parce qu'un même salut nous est communiqué au cours d'une histoire sainte unique dont le centre est le Christ; toutes les phases de cette histoire appartiennent au chrétien : « in profundo sacri eloquii gremio spiritum mihi scrutabor et vitam; et pars mea haec, qui in Christum credo », *Sup. Cant.* 73, 2, 1134d.

L'ancien Testament garde donc une valeur et un sens pour le chrétien, parce qu'il a été « accompli » dans le Christ; ce qui n'était peut-être à l'origine que renseignement historique est devenu enseignement moral : « Venit proinde plenus gratia et veritate Christus Dominus noster, ut ex hoc iam moralia quidem impleantur per gratiam : quae vero umbratilia et mystica fuerant... spiritualiter intelligantur », *De diversis* 67, 690ab; ce qu'il pouvait y avoir d'obscur, de sombre même et d'apparemment scandaleux, dans certains faits de l'ancien Testament, est devenu lumineux dans le Christ : « Prae fulgore in conspectu eius nubes transierunt », *Dom.* 1 *post oct. Epiphaniae* 2, 1, 158c. Tout a un sens ou moral ou messianique : tout est utile à qui vit dans la lumière du Christ, tout annonce ou prépare le Christ. L'ancien Testament n'est donc pas une histoire passée, mais le commencement d'une œuvre de salut qui continue en nous. Cette conception conduit parfois Bernard à interpréter certains textes en un sens contraire à la teneur de l'original (cf S. Grill, *art. cité*, p. 16-18); du moins la pratique de Bernard confirme-t-elle l'aveu que lui-même faisait : « Confessus est aliquando sibi meditanti vel oranti sacram omnem, velut sub se positam et expositam, apparuisse Scripturam », Geoffroy d'Auxerre, *Vita* 1ª *Bernardi* III, 3, 7, PL 185, 307c.

b) *Tout a un sens.* — « Titulum praeterimus? Non oportet ne unum quidem iota, quando et minutias iubemur colligere fragmentorum, ne pereant », *Sup. Cant.* 1, 6, p. 5; 787c. « Ego enim, ut verum fatear, iam olim mihi persuasi, in sacri pretiosique eloquii textu nec modicam vacare particulam », *Sup. Cant.* 72, 6, 1131d. Si Bernard scrute les détails du texte sacré, en recueille toutes les parcelles, c'est qu'il est convaincu que le Saint-Esprit a voulu, en tout, dire quelque chose d'utile. Tout a été écrit pour nous plus que pour des lecteurs qui, avant le Christ, ne pouvaient pas saisir toute la portée des paroles divines : « in figura contigit hoc illis (prophetis), scriptum est autem propter nos », *Sup. Cant.* 17, 2, p. 99; 856a; « Scriptam esse (legem) propter nos », *Dom.* 4 *post Pentecosten* 2, 334d. Si cela est vrai de l'ancien Testament, combien plus le sera-ce de l'histoire du Verbe incarné : « Putem ego de ore sancti Evangelistae superfluum diffluere verbum, praesertim in sacra historia Verbi? Non puto », *In laudibus Virginis Matris* 1, 1, 56c.

c) *Pluralité des sens possibles.* — Il arrive que Bernard cherche et trouve en un texte plusieurs sens divers. Croit-il que l'auteur inspiré les a prévus, voulus? Il pense plutôt que, puisque le Saint-Esprit, par lui, a parlé pour beaucoup de lecteurs, il a permis à la charité de ceux-ci de trouver l'aliment nécessaire à chacun : « Charitas, cui Scripturas servire oportet, eo aedificet plures, quo plures ex eis in opus suum veros eruerit intellectus », *Sup. Cant.* 51, 4, 1027a. Il s'agit donc de plusieurs sens possibles et « vrais »; mais ils restent

cachés, proposés à notre recherche : « Non enim sine causa sane multiplex spiritus a Sapiente describitur, nisi quod sub uno litterae cortice diversos plerumque sapientiae intellectus tegere consuevit », *Sup. Cant.* 47, 4, 1009c. En cette recherche, une part de liberté nous est laissée : « haec verba cuius sint, auctor non loquitur, relinquens nobis libere commentari cui potissimum personae conveniant », *Sup. Cant.* 9, 4, p. 44; 816c. Il faut aussi, pour trouver, demander le sens des Écritures : « si sensero aperiri mihi sensum, ut intelligam Scripturas », *Sup. Cant.* 69, 6, 1115b. Bernard demande souvent que l'on prie pour lui obtenir d'interpréter utilement l'Écriture : par ex. *Sup. Cant.* 7, 8, p. 36; 810c; 11, 8, p. 59; 827d, etc. A force de recherche et de prière, on parvient à une véritable prise de possession de l'Écriture : *et pars mea est...*

2) *La pratique de la lecture.* — Comment procéder pour atteindre à cette plénitude? L'exercice de la *lectio divina* comporte deux « moments » psychologiques, inséparables en réalité, dissociables seulement pour la clarté de l'exposé : la lecture même et la réflexion, soutenue par l'amour, sur le texte qu'on lit.

a) Connaissance du texte. — Chercher les sens spirituels n'est pas faire fi du sens littéral et premier. Celui-ci doit être d'abord considéré, établi, respecté.

Quand il s'en est écarté par erreur, Bernard s'excuse et veut y remédier : « Deprehendi nos, dum moralibus adinveniendis sensibus nimis intenti essemus, nonnullis in locis a veritate litterae per errorem exorbitasse... Cetera, quantum arbitror, recta sunt, et ista facile corrigi possunt », lettre *Explanationem*, éd. J. Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, ASOC, t. 9, 1953, fasc. 1-2, p. 56.

Rien ne prouve, jusqu'à présent, que Bernard ait recouru au texte biblique révisé à Cîteaux sur les ordres de saint Étienne Harding; mais il possède un exemplaire de la Vulgate, écrit avec soin, corrigé, enrichi de quelques gloses dont certaines sont extraites des correctoires (cf *La Bible de saint Bernard, ibidem*, p. 194-197). Entre deux leçons possibles que fournit la tradition textuelle, il choisit parfois celle qui convient le mieux à son commentaire du moment (cf J. Leclercq, *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de S. Bernard.* VI. *Aux sources des Sermons sur les Cantiques*, à paraître dans *Revue bénédictine*; S. Grill, *art. cité*, p. 11).

Aux Pères il demande, plutôt que le texte lui-même, l'interprétation qu'ils en donnent : on a pu signaler des cas de dépendance directe à l'égard de saint Grégoire de Nysse (J. Daniélou, dans *Saint Bernard théologien*, p. 52-55; S. Grill, *art. cité*, p. 19) et surtout d'Origène (J. Daniélou, *loco cit.*, p. 46-51; Y. Congar, p. 138 et *passim*; Ph. Delhaye, p. 219-221) : il n'est d'ailleurs pas étonnant qu'il ait connu les commentaires d'Origène, puisque leur traduction latine était dans beaucoup de bibliothèques monastiques et qu'on en faisait la lecture publique à Clairvaux. Bernard fait souvent appel aux étymologies des *onomastica sacra*, telles qu'elles avaient été transmises par saint Jérôme.

La lecture biblique de Bernard est une lecture faite « en église » et dans un milieu monastique. Elle est donc inséparable de la liturgie et de la tradition ascétique. Bernard reconnaît à l'Église en son culte le droit de modifier les textes, afin de les adapter aux fins de sa prière et aux besoins des âmes; il en résulte une plus grande richesse de contenu : « Cum ipsa in Scripturis divinis verba vel alterat vel alternat, fortior est illa compositio, quam positio prima verborum », *In Vigilia Nativitatis Domini* 3, 1, 94d. Ce caractère « ecclésial » de la lecture biblique de Bernard est d'autant plus marqué qu'il a conscience d'exercer, quand il écrit, un magistère : il n'est pas exégète en chambre ou professeur dans une école, fût-ce de théologie; c'est un abbé, un père spirituel, et c'est un docteur dans l'Église.

b) Réflexion et amour. — Bernard lit dans un monastère et dispense, généralement à des moines, un enseignement de moine. Ceux auxquels il s'adresse sont supposés connaître déjà l'Écriture; il n'a donc pas à leur donner les explications élémentaires, à moins qu'il ne le fasse brièvement : « Recolant, quibus nota est historia Veteris Testamenti », *In octava Paschae* 1, 5, 294b. « Meministis, credo : scientibus enim legem loquor », *In festo SS. Petri et Pauli* 3, 6, 414d. En revanche, il consacre tout le loisir nécessaire à discerner le sens spirituel et à le faire pénétrer dans les cœurs : « sed nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda. Et haurire et propinare me oportet, quod non fit celeriter percurrendo, sed tractando diligenter et exhortando frequenter », *Sup. Cant.* 16, 1, p. 89; 849a. Cependant il ne peut « mâcher » toujours la besogne à ses moines; il les invite donc à se livrer eux-mêmes à cette longue et lente « rumination » du Livre saint : « Non possum modo, fratres, in hunc modum singula masticare : vos estote animalia munda et ruminantia, ut fiat sicut scriptum est : Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis », *In festo omnium Sanctorum* 1, 5, 455c.

Bernard ne fait donc pas de l'exégèse scientifique; il enseigne à des hommes voués à la perfection une vie spirituelle qui leur permette de reproduire en eux, de revivre et, — il ne recule pas devant l'expression —, d'expérimenter ce qu'ils lisent ou entendent citer : « Applica intus auditum, reflecte oculos cordis; et proprio disces experimento quid agatur », *De conversione* 3, 4, PL 182, 836c; il faut que la parole de Dieu « passe » dans leur vie et soit assimilée par leur âme tout entière : « Ergo traiiciatur (verbum Dei) in viscera quaedam animae tuae; transeat in affectiones tuas, et in mores tuos », *In Adventu Domini* 5, 2, 51b. Ceci suppose désir, recherche diligente, réflexion amoureuse, en un mot méditation. Le rôle du prédicateur est de combler chez qui l'écoute cette « faim » de la parole de Dieu; c'est le Seigneur qui en fera sentir le goût au *palatum cordis* : le sermon *De diversis* 95, 718-719, développe ces thèmes, qui sont repris ailleurs : « sano palato sapit jam bonum, sapit ipsa Sapientia », *Sup. Cant.* 85, 8, 1192a. La douceur de l'expérience spirituelle récompensera cet effort de tout l'être : « plena quippe sunt omnia supernis mysteriis, ac caelesti singula dulcedine redundantia, si tamen diligentem habeant inspectorem », *In laudibus Virginis Matris* 1, 1, 56c.

c) Fruits de la lecture. — Exposer les conséquences que cette attitude spirituelle envers l'Écriture entraîne dans le domaine de la théologie et dans celui de l'expression littéraire serait hors de propos. Les thèmes principaux de la doctrine de saint Bernard, ainsi que leur caractère christocentrique et paulinien, ont été soulignés tout au long de *Saint Bernard théologien*. Les procédés psychologiques et littéraires qu'ils supposent et expliquent ont été étudiés par M. Dumontier, *op. cit.*; cf aussi L. Negri, *Posizione dello « stile biblico » di San Bernardo*, dans *Studium*, t. 12, 1954, p. 3-8. Malgré l'absence de méthode critique, Bernard discerne bien souvent, avec une étonnante sûreté, la signification profonde que l'analyse textuelle et la tradition conduisent à donner non seulement aux grands thèmes bibliques, mais à tels versets particuliers. La splendeur de son style participe à la qualité du latin de la Vulgate;

sa prose est riche de toute la poésie biblique : les images ont dans la langue de saint Bernard le même but que dans la Parole de Dieu : « Geramus morem Scripturae, quae nostris verbis sapientiam in mysterio absconditam loquitur; nostris affectibus Deum, dum figurat, insinuat; notis rerum sensibilium similitudinibus, tanquam quibusdam vilioris materiae poculis, ea quae pretiosa sunt, ignota et invisibilia Dei, mentibus propinat humanis », *Sup. Cant.* 74, 2, 1139c.

Il importe surtout d'indiquer le retentissement que la lecture biblique a dans la vie spirituelle, à l'école de saint Bernard. Son premier résultat est de mettre l'âme en état de prière. Avant et pendant la lecture, on demande la lumière, on désire Dieu : « Utinam et nunc Deus emittat verbum suum, et liquefaciat ea nobis; perflet spiritus eius, et fiant nobis intelligibilia verba evangelica : fiant in cordibus nostris desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, fiant et dulciora super mel et favum », *In laud. Virg. Matris* 1, 1, 57a. Pendant et après la lecture, la prière est action de grâces. L'âme consent au don qui accompagne la Parole, elle admire; c'est sa réponse : « Itaque locutio Verbi infusio doni, responsio animae cum gratiarum actione admiratio », *Sup. Cant.* 45, 8, 1003b. Elle remercie, elle chante un cantique de louange, qui trouvera son prolongement dans la liturgie : « At si cui forte vestrum clausum vel obscurum aliquid de Scripturis interdum eluxerit, tunc prorsus necesse est pro percepta caelestis panis alimonia divinas mulceat aures in voce exsultationis et confessionis sonus epulantis », *Sup. Cant.* 1, 9, p. 7; 788d.

Cette prière s'accompagne de joie. L'âme continue de « savourer » la « moelle des Écritures », le « miel » que l'interprétation spirituelle « fait couler » de la lettre (cf J. Leclercq, « *Mellifluus* », dans *Études sur saint Bernard..*, p. 190-191). Ce « goût » est à la fois moyen et résultat : « Scriptam esse (legem) propter nos non solum exterioris superficiei oblectandos aspectu, sed interiorum quoque sensuum gustu, tanquam medulla tritici, satiandos », *In Dom.* 4 *post Pent.* 2, 334d. Plus on pénètre, plus on se délecte : l'aliment est à la fois plus consistant et plus suave : « qui magis exercitatos habent sensus, solidiorem intus cibum inveniunt, et suaviorem, tanquam adipem medullamque frumenti », *In Dom.* 1 *post Epiph.* 2, 1, 157cd. Cette joie de la découverte emplit le cœur : dans son amour, Dieu, par la Bible lue comme Bernard l'entend, a parlé non à l'intellect, mais à l'*affectus*, à la puissance d'attachement qui est en l'homme : « affectus locutus est, non intellectus, et ideo non ad intellectum », *Sup. Cant.* 67, 1, 1103c. Enfin, la grâce reçue dans la lecture doit transformer la vie; c'est là le but de l'interprétation « morale » qui doit suivre l'explication de la lettre :

« Sed oportet consequentiam, sicut solemus, signare verborum..; et ita demum elicere suave quidpiam, si possumus, quod prosit moribus instruendis », *Sup. Cant.* 39, 1, 977d. « Transivimus allegoriarum umbras; ventum est ad indaganda moralia. Aedificata est fides, instruatur vita; exercitatus est intellectus, dictetur actus », *Sup. Cant.* 17, 8, p. 103; 859a.

Ainsi c'est toute la vie spirituelle qui s'alimente dans la lecture d'Écriture sainte, au point de s'identifier avec elle : « in profundo sacri eloquii gremio spiritum mihi scrutabor et vitam », *Sup. Cant.* 63, 2, 1134d. « In his scrutandis, tamquam quibusdam Spiritus Sancti apothecis, curiosus exsisto, cum sciam quia sic vivitur, et in talibus vita spiritus mei », *Sup. Cant.* 16, 1, p. 89; 849a.

Conclusion. Les derniers mots cités font voir que, pour Bernard, la lecture d'Écriture est un exercice de vie spirituelle; elle est même l'exercice spirituel par excellence, celui qui inclut tous les autres : elle suppose et entretient la méditation, la prière, la pratique de la morale, l'*exercitatio in mandatis Domini* (cf *Epist.* 108, 2, PL 182, 250a). On peut donc dire qu'elle est un exercice spirituel intégral et plénier, qui engage l'être tout entier, lui fait vivre la Bible, autrement dit vivre comme l'Écriture enseigne à vivre et participer réellement aux mystères dont elle parle. Elle peut être appelée « spirituelle » au sens que saint Paul donne à ce mot : « Israel pro velato mysterio ipsum mysterii velamen tenet... Quod sonat littera, illius est : quod signat, meum est : ac per hoc illi ministratio mortis in littera, mihi vita in Spiritu », *Sup. Cant.* 73, 2, 1134d-1135a. Elle communique cette vie dans le Christ qui est la vie du Christ-Esprit, dont saint Paul a parlé; Bernard l'explique en un texte admirable dont voici seulement quelques formules : « eruendum sane est de Scriptura sancta.., eo vitale aliquid, quo spirituale... Et quid tam cordium vita, quam Dominus meus Iesus Christus?.. Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus », 75, 2, 1145ab. Le dernier mot revient donc à l'amour du Christ : « Charitas, cui Scripturas servire oportet », 51, 4, 1027a.

Par sa doctrine, reflet de sa pratique, Bernard est le témoin de toute « l'école monastique » du 12e siècle : bénédictins, cisterciens et, dans une large mesure, chanoines réguliers, *claustrales* de toutes observances, ont uni, dans leur vie et leur enseignement, à une lecture patiente et amoureuse de l'Écriture, une formation puisée dans la tradition patristique, dans l'atmosphère de la liturgie, dans la pratique de l'antique ascèse (cf J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946). L'originalité de Bernard lui vient de son génie : des aspirations et des méthodes communes à tous étaient servies chez lui par une intelligence plus pénétrante, une mémoire plus vive, une langue plus éclatante; une grâce plus abondante était donnée à cette personnalité exceptionnellement riche. Les autres auteurs monastiques de son temps ou des générations qui vécurent sous son influence attendent encore d'être étudiés, parfois même édités. Les volumes de la série « Textes monastiques d'Occident », qui commence à paraître dans la collection « Sources chrétiennes » (éd. du Cerf, Paris) contribueront, par leurs éditions critiques, leurs traductions, leurs introductions et leurs notes, à faire connaître ainsi Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor, Aelred de Rievaulx, Adam de Perseigne, Guerric d'Igny, Baudouin de Ford et bien d'autres encore. On ne peut anticiper sur les résultats de travaux qui sont à leurs débuts. Mais dès maintenant l'on peut affirmer que l'interprétation biblique des moines du 12e siècle, comme celle des Pères dont elle est le dernier prolongement, en raison même de son caractère non scientifique, garde une valeur permanente : la science critique des anciens est dépassée; mais leur charité ne passe point, et leur pénétration du mystère chrétien, leur expérience des réalités de la vie spirituelle, continuent à rendre leurs œuvres pleines d'enseignements. « Que nous eût donné saint Bernard, s'il avait possédé l'hébreu, l'araméen et les autres langues bibliques? Son exégèse est pénétrée d'une aspiration sans compromis vers l'au-delà, d'un lumineux christocentrisme, d'un zèle apostolique ardent; c'est une exégèse qui sait que, dans l'explication de l'Écriture, il s'agit de ce qu'il y a de plus élevé, de plus important : conduire les âmes à Dieu » (S. Grill, *art. cité*, p. 21).

Jean Leclercq.

C. 13e - 15e SIÈCLES

1. *Enseignement, étude, lecture de l'Écriture.* — 2. *Influence de l'Écriture sur la vie chrétienne.*

Sur les rapports entre Écriture et vie spirituelle au moyen âge, on peut distinguer : 1) le problème de la vie spirituelle de celui qui enseigne l'Écriture, l'étudie, la lit; on réclame de lui, pour que ces tâches soient fécondes, la sainteté de vie, et même une « lumière divine », en plus de la science proprement dite; 2) le problème de l'influence de l'Écriture sur diverses manifestations de la vie religieuse : prédication, liturgie, dévotions, art, etc. — Les auteurs auxquels nous nous arrêterons, surtout saint Thomas d'Aquin et Denys le chartreux, ne sont pas les seuls, mais ils synthétisent, semble-t-il, des courants d'opinion.

La bibliographie, pour être complète, serait immense. Nous nous contenterons de donner des références aux ouvrages les plus marquants. Notons-en quelques-uns d'ordre général, C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944. — B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941; 2e éd. revue, 1952, édition citée. — En outre J. Leclercq, *L'exégèse médiévale de l'ancien Testament*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, coll. Rencontres 36, Paris, 1951, p. 168-182. — P. Henry, *La Bible et la théologie : moyen âge*, dans *Initiation biblique*, 3e éd., Paris, 1954, p. 984-990. On consultera avec profit les notices consacrées aux écrivains qui traitèrent de l'Écriture au moyen âge dans Hurter, t. 2.

1. Enseignement, étude et lecture de l'Écriture

1° Le 13e siècle. — 1) *Exégèse monastique et exégèse scolastique.*

On a remarqué que le 12e siècle « se caractérise d'une part par son souci d'explication théologique, lequel né chez Manegold et Honorius d'Autun aboutit aux formes techniques des « Questions » théologiques chez Gilbert l'Universel, Abélard, Robert de Melun, Pierre Lombard, Prévostin, et finalement aux Dictionnaires bibliques de Pierre de la Celle et Alain de Lille; d'autre part la recherche du sens littéral prédomine chez Bruno d'Asti, Rupert, Adam Scot, Richard de Saint-Victor, et se traduira par les essais de critique textuelle de Gilbert de la Porrée et la Concordance évangélique de Zacharie. Les commentateurs ne sont plus des rapsodes, à l'instar de leurs devanciers; ils commencent à forger des instruments de travail personnel dont la réalisation, la plus caractéristique de la mentalité contemporaine, est la *Glose ordinaire* d'Anselme de Laon » (C. Spicq, *op. cit.*, p. 140).

Ce double souci d'interprétation théologique et d'exégèse littérale, remarque encore C. Spicq, n'est en réalité qu'un des trois « courants d'exégèse » qui se rencontrent au 12e siècle; les deux autres sont le « courant monastique » et celui de la prédication.

Il convient d'ajouter, en effet, avec J. Leclercq (*Médiévisme et unionisme*, dans *Irénikon*, t. 19, 1946, p. 17), que la distinction entre le moyen âge « monastique » et le moyen âge « scolastique » nettement établie au 12e siècle demeure au 13e.

« Dans les milieux scolaires, on demandait à l'Écriture des arguments à introduire dans les disputes doctrinales; on se livrait donc à l'exégèse littérale. Dans les cloîtres au contraire, on cherchait simplement à nourrir la contemplation, à soutenir la vie de l'âme; on donnait donc le pas à l'interprétation allégorique, sans mépriser la critique objective, dans la mesure où l'on pouvait s'y adonner ». Tel est l'esprit des commentaires composés par les moines, à l'usage des monastères comme du public. C'est vrai notamment des commentaires du *Cantique des cantiques* (cf DS, t. 2, col. 102-104). Dans les *Écrits monastiques sur la Bible aux* XIe-XIIIe *siècles* (*Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 95-106), J. Leclercq montre que l'exégèse monastique médiévale a surtout pour but « d'entretenir en soi le goût des réalités surnaturelles » (p. 103; cf le conseil à un jeune moine, cité plus haut, col. 182).

« On peut tirer de la Bible et des autres sources chrétiennes des arguments et des idées; on peut aussi leur demander des expériences chrétiennes : vie dans le Christ, sens du péché, joie de l'espérance, amour de l'Église, consentement à tous les mystères de Dieu. C'est dans cette voie que les moines se sont engagés, c'est à cette forme de pensée chrétienne qu'ils nous convient » (*S. Bernard et la théologie monastique du* XIIe *siècle*, dans *S. Bernard théologien*, Actes du congrès de Dijon, 1953, p. 15; voir, dans le même sens, L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *La Maison Dieu* 7, 1946, p. 29, et J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957).

2) *Les théologiens « biblicistes ».* — Aux studia generalia qui s'organisent, le commentaire de l'Écriture est de règle. Mais l'étude de la Bible se distingue de plus en plus de la théologie spéculative et, en un certain sens, il y a régression des commentaires proprement bibliques au profit de cette dernière. Les exégètes manifestent un sens réel de la critique textuelle, quoique appliquée en général à la seule Vulgate.

Cependant, quelques auteurs réclament la connaissance des langues anciennes : Robert Grosseteste, Roger Bacon, Raymond Martin. Il faudra attendre la Renaissance pour entrer résolument dans cette voie. En Italie, au milieu du 15e siècle, un Laurent Valla fera figure de novateur hardi par son *In novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes*, qui prépare les voies à Érasme. Voir S. Garofalo, *Gli umanisti Italiani del secolo* XV *e la Bibbia*, dans *La Bibbia e il Concilio di Trento*, Rome, 1947, p. 38-75.

Le théologien applique au texte sacré la méthode dialectique, les *divisiones per membra varia*, selon l'expression de Roger Bacon (*Opus minus*, éd. J. S. Brewer, Londres, 1859, p. 323), et cherche ainsi à résoudre les difficultés soulevées par le texte. L'exégèse adopte donc, souvent, un mode d'argumentation ou d'exposition analogue à celui des articles d'une Somme. De la sorte, tantôt le sens littéral s'en trouve éclairé, tantôt les textes servent à appuyer des thèses théologiques, compte tenu éventuellement des interprétations des Pères et même de l'autorité de commentateurs récents, d'opinions d'écrivains profanes ou des sciences humaines (B. Smalley, *op. cit.*, p. 308-355), des hérésies à combattre ou même des « étymologies » reçues. On tient compte aussi, il convient de le noter, des « genres littéraires » : « Le rôle du commentateur n'est pas autre chose que de retrouver et d'exprimer ce que l'auteur inspiré avait dans l'esprit et a voulu traduire dans son texte » (C. Spicq, *loco cit.*, p. 249).

3) *Sens de l'Écriture.* — La préoccupation des commentateurs est de plus en plus de dégager du texte ses enseignements dogmatiques et moraux. Ce qui pose la question des sens de l'Écriture. Au 13e siècle on trouve généralement quatre sens de l'Écriture : littéral, allégorique, tropologique et anagogique, quoi qu'il en soit des divergences d'interprétation.

Voici, par exemple, comment les présente Étienne de Langton † 1228. « *Historica* (expositio) dicitur litteralis, sed nota quod historia sic describitur : historia est testis temporum, lux veritatis, magistra vitae, vita memoriae, nuntia vetustatis, et dicitur historia ab isteron, quod est gesticulatio. In ea enim gesta denotantur. *Allegoria* est expositio quando per unum factum significatur aliud factum, sicut per serpentem elevatum in deserto intelligitur mors Christi... et dicitur allegoria ab alleon quod est alienum, et *gore* sive *goge* quod est ductus, quasi ut aliena ductio. *Anagogica* est quando expositio retorquetur ad coelestia, ut hic : Creavit Deus coelum, id est angelicos, et dicitur ab *ana* quod est sursum, et *goge* quod est ductio, quasi ad alienum ductio. *Tropologica* est quando per factum intelligitur aliud faciendum et hoc ad instructionem animae. Mystica expositio restringitur, quandoque ad appellandam

anagogicam, quandoque comprehendit istas tres » (*In Genesim*; cité par B. Smalley, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [=AHDLMA], t. 5, 1930, p. 168-169).

Voir encore, parmi de nombreux témoignages, ceux de saint Thomas (*Summa theologica*, 1a q. 1 a. 10) ou de saint Bonaventure (*Breviloquium*, prol. 4, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 205). Denys le chartreux adoptera une division analogue. Cette division remonte au moins à Eucher de Lyon et à Jean Cassien (cf H. Caplan, *The Four Senses of Scriptural Interpretation and the Mediaeval Theory of Preaching*, dans *Speculum*, t. 4, 1929, p. 282-290).

Les opinions sur les sens de l'Écriture ont été résumées par C. Spicq, *op. cit.*, p. 267-288; liste des principaux commentateurs, de leurs œuvres, des manuscrits où se trouvent leurs commentaires inédits, p. 289-330. Y ajouter les bibliographies contenues dans les notes et qui complètent parfois notablement les indications de cette liste. Cf B. Smalley, *Some latin Commentaries on the Sapiential Books in the Late thirteenth and Early fourteenth Centuries*, AHDLMA, t. 18, 1950-51, p. 103-128.

L'exégèse « spirituelle » est fortement concurrencée au 13e siècle (B. Smalley, *op. cit.*, p. 281-292); l'exégèse littérale, qui se frayait la voie au 12e siècle, prend une place plus importante : « Qui litteram sacrae Scripturae spernit, ad spirituales ejus intelligentias numquam assurget », dira saint Bonaventure (*Breviloquium*, prol. 6, *loco cit.*, p. 207). On peut découvrir dans ce retour à la lettre une influence aristotélicienne (B. Smalley, *op. cit.*, p. 292-308).

Citons, par exemple, Roger Bacon ou saint Thomas. Celui-ci eut le souci d'une exégèse « appuyée sur les mots et la grammaire, tenant compte du contexte », faisant un choix parmi les explications traditionnelles et cherchant à « rejoindre l'intention de l'auteur inspiré » (C. Spicq, *loco cit.*, p. 209). Saint Albert le Grand représente bien, lui aussi, l'exégèse littérale, excluant « du commentaire toute interprétation qui n'est pas suggérée par le texte lui-même » (p. 210-211).

Sur l'exégèse « scolastique » et l'exégèse « théologique », voir M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1950, ch. 7 Les Commentaires sur la Bible.

Il convient, d'ailleurs, d'entendre ces distinctions et ces affirmations avec beaucoup de nuances. On peut, en effet, généraliser la remarque de J. Leclercq : si « on n'a guère de raisons de lire de nos jours les commentaires exégétiques de cette époque, puisqu'ils furent, d'une certaine façon, périmés en même temps que la philologie dont ils furent tributaires » (compte rendu de l'ouvrage de C. Spicq, dans *Bulletin thomiste*, t. 7, 1943-1946, p. 64), « on garde des raisons de lire Origène ou Raban, dont l'interprétation mystique possède une valeur permanente, mais non scientifique ». D'autre part, les exégèses médiévales ne s'opposent nullement.

« Non seulement elles sont pratiquées par le même homme, mais celui-ci ne se croit pas obligé, quand il compose un ouvrage scientifique, de faire abstraction de toute considération mystique, ou, quand il livre un enseignement spirituel à propos de l'Écriture sainte, d'oublier ce qu'il sait d'histoire et de philologie, encore moins d'en faire fi. Aussi voit-on les mêmes docteurs faire tour à tour, dans les mêmes livres et parfois dans la même page, l'une et l'autre exégèse. Certains vont même jusqu'à les juxtaposer constamment : à toutes les époques du moyen âge il y a des gloses où chaque verset de la Bible ou d'un livre biblique est expliqué successivement *ad litteram*, puis *moraliter* » (J. Leclercq, *L'exégèse médiévale de l'ancien Testament*, p. 173).

C'est ce que nous constatons avec saint Thomas comme avec saint Bonaventure, avec Nicolas de Lyre comme avec Denys le chartreux, et encore au 16e siècle.

4) En ce qui concerne les rapports entre *Écriture et vie spirituelle*, il faut remarquer l'insistance, au 13e siècle, sur les qualités requises du commentateur : vertu, science, pédagogie.

Par exemple le franciscain Jean de la Rochelle († avant 1245), prenant texte, pour une leçon d'ouverture d'un cours biblique, d'*Apoc.* 10, 10-11 : « Accepi librum de manu Angeli et devorari illum... et dixit mihi : Oportet te iterum prophetare... », en donne l'interprétation que voici : « In verbo isto expressit Evangelista officium docentis sacram Scripturam, ad quod tria necessaria sunt, scilicet scientia, vita, doctrina. Primum notatur ibi : Accepi; secundum ibi : devoravi; tertium ibi : Oportet te prophetare... (ms Paris Nat. lat., nouv. acq. 1470, f. 147; publié par F.-M. Delorme, dans *France franciscaine*, t. 16, 1933, p. 345-360).

Saint Bonaventure insiste sur la foi au Christ : « mediante hac fide datur nobis notitia sacrae Scripturae secundum influentiam Trinitatis beatae » (*Breviloquium*, prol. 1, *loco cit.*, p. 201). Cette foi introduit dans une véritable illumination, donnée par Dieu : « est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu *peregrinamur a Domino* (2 *Cor.* 5, 6), et *fundamentum* stabiliens, et *lucerna* dirigens, et *janua* introducens; secundum cujus etiam mensuram necesse est mensurari sapientiam, nobis divinitus datam » (*ibidem*). La connaissance de l'Écriture ainsi atteinte ne s'élabore pas à la manière des autres sciences : elle donne une vue *secundum lumen supernaturale* de toute l'entièreté de l'être : *describit totum universum*. Et le fruit en est la vie, la félicité éternelle : « fructus sacrae Scripturae non est quicumque, sed plenitudo aeternae felicitatis... Ideo scripta est non solum ut credamus, verum etiam ut vitam possideamus aeternam. In qua quidem videbimus, amabimus, et universaliter nostra desideria implebuntur » (p. 201-202). L'Écriture, dès lors, ne peut être abordée que dans une attitude de prière : *flectendo genua cordis nostri*. D'où découlent encore humilité, pureté, etc : « nullus est conveniens ejus auditor, nisi humilis, mundus, fidelis et studiosus » (4, p. 206).

Des exigences similaires sont posées par les maîtres dominicains, quoique l'accent soit mis plus volontiers sur les qualités intellectuelles de celui qui recherche le sens de l'Écriture. « Ad eliciendam fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium et exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem » (S. Thomas, 2a 2ae q. 1 a. 9 ad 1). Plus d'une fois, commençant le commentaire d'un livre de l'Écriture, saint Thomas déclare attendre de Dieu que lui en soit ouvert le sens (vg au début de son commentaire de Job, éd. Vivès, t. 18, p. 12). Sa pensée se manifeste le mieux dans son discours de réception comme maître en théologie à Paris, connu sous le titre *De commendatione sacrae Scripturae* (*Opuscula*, éd. Mandonnet, t. 4, Paris, 1927, p. 493-496; éd. R. A. Verardo, t. 1, Turin, 1954, p. 441-443). Elle se résume en ces mots : « De supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum... quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur » (*prooemium*). On remarque ici le rôle de la sagesse. Il y a aussi l'exigence plus large des vertus morales et intellectuelles : « Doctores sacrae Scripturae esse debent *alti* per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum... Debent esse *illuminati*, ut idonee doceant legendo... *Muniti*, ut errores confutant disputando » (2). Cet ensemble de dispositions vient de la grâce :

« quamvis aliquis per se, ex seipso, non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare » (4). Il parle aussi des conditions nécessaires à l'auditeur de l'Écriture : fondamentalement ce sont l'humilité, la rectitude du jugement, la « fecunditas... per quam ex paucis auditis multa bonus auditor annuntiet » (3).

Sur S. Bonaventure, consulter DS, t. 1, col. 1819-1820. A propos des franciscains du 13e siècle, voir A. Kleinhans, *De studio S. Scripturae in Ordine Fratrum Minorum saec.* XIII, dans *Antonianum*, t. 7, 1932, p. 413-440. Sur saint Thomas : *Initiation biblique*, *éd. cit.*, p. 987-990 (P. Henry). — On peut encore citer saint Albert le Grand, pour lequel l'Esprit Saint donne le sens des Écritures : « Hic ostiarius [Scripturae] aperit : qui nisi aperiat divina virtute, nemo ad intelligendum et docendum divina intrare poterit, eo quod consilium Dei scire nemo potest » (*Prol. in Joel*, éd. Borgnet, t. 19, p. 127). — Bien d'autres témoignages répètent ce qui a été dit ici; voir quelques textes cités par Spicq, *op. cit.*, p. 202-203.

Le 13e siècle pâtit certainement de quelque méfiance à l'endroit des *traductions* de la Bible *en langue vulgaire* : on redoute de les voir entre les mains de laïcs insuffisamment instruits.

Lire les deux lettres d'Innocent III à l'évêque de Metz, en 1199 (PL 214, 695-699). Un concile de Toulouse en 1229, à l'occasion des controverses avec les vaudois et les albigeois, interdit aux laïcs d'avoir la Bible, sauf, mais sans traduction, le psautier, le bréviaire, l'office *de Beata* (can. 14, Mansi, t. 23, col. 197). Défense analogue au concile de Tarragone en 1234 (can. 2, col. 329), au concile d'Oxford en 1408 à l'occasion du lollardisme et des « nouveautés » de Jean Wyclif (can. 7, t. 26, col. 1038).

Toutefois, s'il en est ainsi pour les laïcs en des régions menacées dans leur foi, il n'en est pas de même ailleurs, comme en Italie, ni, de façon générale, pour les clercs. Le bienheureux Humbert de Romans, maître général de l'ordre des frères prêcheurs, a laissé une *Recommandation de la lecture* [*de l'Écriture*] *sainte*, dans son *Exposition de la règle de saint Augustin* (trad. franç. publiée par C. Spicq, *op. cit.*, p. 365-370), exaltant les bienfaits spirituels qui résultent de cette lecture.

2° **Le 14e siècle.** — Les caractéristiques générales que nous donnions pour le 13e siècle se retrouvent, à peu de choses près, au 14e. Exégèse littérale et exégèse spirituelle sont toujours la préoccupation des commentateurs, et l'Écriture fait partie du bagage indispensable de quiconque entreprend de vivre une vie chrétienne sérieuse. La *Scala perfectionis* (I, 5) de Walter Hilton † 1396 illustrerait bien cette exégèse.

Parmi les principaux commentateurs du siècle, on peut retenir plusieurs noms. Eckhart † 1327 a laissé de volumineux commentaires, qui « sont surtout philosophiques et théologiques et ne s'attachent pas à l'élaboration du sens littéral » (C. Spicq, *loco cit.*, p. 333). Voir notamment *Le Commentaire sur le livre de la Sagesse*, AHDLMA, t. 3, 1928, p. 321-443; t. 4, 1929-1930, p. 233-394. Ruysbroeck † 1381 fera des applications mystiques dans *Le livre du tabernacle spirituel*. Il est intéressant de noter l'intention de Nicolas Trévet o p († vers 1330) en travaillant à l'explication littérale des psaumes et d'autres livres de l'ancien Testament, « ut quo clarius pateret spiritualis propheticusque intellectus, qui litterae velut basi innititur » (A. Kleinhans, *Nicolaus Trévet, psalmorum interpres*, dans *Angelicum*, t. 20, 1943, p. 224). Le franciscain Nicolas de Lyre † 1349 attache autant d'importance au sens mystique qu'au sens littéral de l'Écriture. Il expose objectivement les quatre sens classiques dans son *Prologus de commendatione sacrae Scripturae in generali;* il affirme ensuite la nécessité de réagir contre l'étouffement du sens littéral par les sens mystiques (*Prologus in intentione auctoris*), mais enfin il décide de consacrer ses dernières forces au sens spirituel : « Postquam autem sacram Scripturam cum Dei adjutorio exposui secundum litteralem sensum, et Deus dedit mihi spatium vitae : confisus de Dei auxilio, propono eam iterum exponere secundum sensum mysticum, ubi est mystice exponenda, prout mihi Dominus dabit... ad lectores Bibliorum ac praedicatores » (*Prologus in Moralitates Bibliorum*).

Un témoin qui présente quelque intérêt est le franciscain Rodolphe de Biberach (1re moitié du 14e siècle); il a laissé un *De septem donis Spiritus Sancti* (publié autrefois parmi les œuvres de S. Bonaventure; cf éd. Vivès, t. 7, Paris, 1866, p. 583-652; voir DS, t. 1, col. 1846). On y lit, à propos du don de science (et non du don de sagesse, comme les auteurs antérieurs l'avaient en général compris), un chapitre *De mensa divinae Scripturae, sive scientiae, et de ferculis quae in ea apponuntur* (part. 2, sect. 3, c. 4, p. 611-613). L'homme intérieur, dit-il en s'inspirant d'Hugues de Saint-Victor, tout comme l'homme extérieur qui se nourrit au réfectoire, s'alimente aussi. Il le fait à une triple table, *id est tres intellectus divinae Scripturae, videlicet mensa historialis, mysterialis, et moralis*. La première nourrit la foi des plus simples, par les exemples, les miracles du Christ; la seconde nourrit notre espérance, s'adresse davantage *doctoribus, continet dilectionem mysteriorum* et nous enseigne leur sens figuratif; la troisième contient *dulcedinem morum*, s'adresse à tous et nourrit notre amour par les paroles du Christ. S'inspirant de Thomas Gallus, il déclare en particulier que l'eucharistie convient à la troisième de ces tables. La pénétration de l'Écriture est un fruit de la science, don du Saint-Esprit : ce don *illuminat ad veritates sacrae Scripturae cognoscendas et ad cognitas diligendas*. Ce don nous introduit dans l'intelligence de ce qu'aujourd'hui nous appelons la typologie de l'Écriture; mais il voit celle-ci d'une manière très étendue, qui, en bien des cas, touche au domaine de la coïncidence verbale, de l'accommodation ou de l'allégorie. Ce qui est intéressant, c'est qu'au fond, sans qu'il le dise clairement, il y a deux « tables » où nous nous nourrissons : l'Écriture et l'eucharistie.

Les Écritures, dit-il encore, ne sont révélées que moyennant le désir de la sainteté : « non revelantur immundis, sed solum amatoribus sanctitatis, qui studendo verae sapientiae in sanctis signis rerum materialium, abolita omni inepta et phantastica expositione, per intelligentiam purae veritatis, et amorem verae bonitatis, per donum scientiae transeunt ad contemplationem simplicis et purae veritatis » (p. 613).

La pensée de Rodolphe n'est pas cependant parfaitement cohérente. Un peu plus loin, parlant du don d'intelligence (sect. 6, c. 4, p. 629-631), il lui attribue la pénétration de l'Écriture. Ce don, *introducens nos ad claram contemplationem purae veritatis*, il semble lui attribuer une pénétration plus profonde, plus contemplative, qu'au don de science : *ad veritatis puras illuminationes et contemplationes in Scripturis absconditas... usque ad inventionem nudae veritatis*, — et aussi *ad sua interiora* où l'on entend *verba quae non licet homini loqui*. — Pensées assez analogues dans un autre traité de Rodolphe, le *De septem itineribus aeternitatis* 6, surtout dist. 7 (publié parmi les œuvres de S. Bonaventure, éd. Vivès, t. 8, p. 472-473; cf DS, t. 1, col. 1846).

Ne quittons pas le 14e siècle sans rappeler les *Regulae veteris et novi Testamenti* de Mathias de Janov † 1393, dit le maître de Paris (édité par V. Kybal, t. 1, Innsbruck, 1908). Elles nous apportent un témoignage

fort précieux. Le prooemium de l'ouvrage est une sorte de profession de foi. En regard des prédicateurs qui font fi de s'instruire de la Bible et préfèrent gloser des histoires, Mathias nous apprend, en une prosopopée éloquente et émouvante, à quel point, depuis sa jeunesse, son âme est « agglutinata » à sa Bible « in amore perpetuo »; elle ne le quitte « neque in via neque in domo, neque dum occupabar, nec cum ociabar ». En toute circonstance et en toute difficulté, comme en toute tristesse, « semper mecum ambulabat mea carissima... quasi mater honorificata » (p. 12). D'autres peuvent faire étalage de reliques, lui emporte sa Bible, qui lui tient lieu de tout, « ubique ad latus meum in promptu pro mea defensione et consolatione continuata, etiam in adversis » (p. 13). Comme Érasme et avant lui, Mathias voudra n'utiliser que la Bible dans ses écrits.

Il convient de citer ici les noms de Wyclif et de Huss. L'un et l'autre ont remarquablement parlé de l'Écriture, et en un sens plus orthodoxe qu'on ne le reconnaît généralement, Wyclif † 1384 dans son *De veritate sacrae Scripturae*, et Jean Huss † 1415 dans l'*Inceptio* de son Commentaire des Sentences en 1407. Leur théologie de l'Écriture est, en effet, beaucoup plus défendable que leur ecclésiologie. Cf P. De Vooght, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du 14e siècle et du début du 15e*, Bruges, 1954, p. 168-200, 218-233.

3° **Le 15e siècle.** — Le thème des deux tables, Bible et eucharistie, où se nourrit le fidèle, se rencontrait déjà avant Rodolphe de Biberach comme il se rencontrera encore après lui. On le trouve, en effet, chez David d'Augsbourg † 1272 (*De exterioris et interioris hominis compositione*, 3e p., *De processibus*, ch. 53, Quaracchi, 1899, p. 296-300). Mais, il est beaucoup plus net au 15e siècle dans l'*Imitation*.

« Sine his duobus bene vivere non possem; nam verbum Dei lux animae meae : et sacramentum tuum panis vitae. Haec possunt etiam dici mensae duae... Una mensa est sacri altaris habens panem sanctum id est corpus Christi pretiosum; altera est divinae legis continens doctrinam sanctam, erudiens fidem rectam, et firmiter usque ad interiora velaminis ubi sunt sancta sanctorum perducens » (IV, 11). Et pour aborder la « table de l'Écriture » (I, 5), il faut avoir l'esprit dans lequel elle a été composée, car curiositas nostra saepe nos impedit in lectione scripturarum. Donc, lege humiliter, simpliciter et fideliter; nec umquam velis habere nomen scientiae. C'est in silentio et quiete que l'âme discit abscondita scripturarum (I, 20).

1) En même temps que naissent, chez les humanistes italiens, les premiers essais de critique textuelle, à caractère scientifique au sens moderne du mot, on voit encore des théologiens représenter le courant traditionnel. Le plus illustre est *Denys le chartreux* (1402/03-1471). Son érudition encyclopédique, jointe à un sens très aigu (qui se perdait déjà depuis un siècle ou deux) du lien étroit qui relie, ou devrait relier, vie spirituelle et doctrine théologique, font de lui un bon témoin des idées de son temps et de celles de ses prédécesseurs. Il a laissé un commentaire de tous les livres de l'Écriture (voir DS, t. 3, col. 432; sur les éditions anciennes, voir DB, t. 2, 1899, col. 1385-1386).

En ce qui regarde les conceptions de Denys sur l'Écriture en général et sur sa place dans la vie chrétienne, on se trouve devant une masse écrasante de textes, non seulement dans les commentaires bibliques, mais en d'innombrables autres endroits de son œuvre. Si Denys a consacré un tiers environ (en quantité) de son œuvre à commenter l'Écriture, il est toutefois assez remarquable qu'il n'ait pas écrit un vrai traité de l'Écriture en général, comparable à nos modernes « initiations bibliques ». Pour décrire la conception qu'il se faisait de l'Écriture, de ses sens, de sa place dans la vie spirituelle, on en est réduit à tenter une sorte de synthèse, qui doit forcément, faute de meilleurs instruments de travail, s'appuyer quelque peu sur les tables de l'édition Montreuil-Tournai.

Il est remarquable dès l'abord que Denys considère l'intelligence de l'Écriture comme une grâce, qu'il rattache au don de science : voir le *De donis Spiritus sancti*, tr. 3, a. 31 (t. 35, p. 231-232). On y lit que l'Écriture nous est donnée comme une *triplex mensa*; la première est celle de l'histoire (par exemple les épisodes de la vie du Christ); puis viennent l'allégorie, qui nous enseigne quid credendum sit; et l'anagogie, in qua contemplativi perfectique viri dulcissimis atque dignissimis ex contemplatione coelestium promissorum aeternaliumque bonorum ferculis saginantur, deliciantur et dilatantur. Anagogia etenim est simplex elevatio mentis in contemplatione divinorum. On sent l'influence, avouée d'ailleurs, d'Hugues de Saint-Victor. Mais il ajoute aussitôt, évidemment sous l'influence des auteurs du 13e siècle, qu'à son sens l'Écriture nous donne en réalité une quatrième table : mensa tropologiae, dum ex rerum consideratione gestarum, aut moralium praeceptorum, quid agere debeamus attendimus, et ex morali instructione reficimur. On a l'impression que son éclectisme tente de lui faire accepter ce qu'il y a de bon à la fois dans Hugues de Saint-Victor et dans le schéma classique des quatre sens. Voir encore sur ces idées 40, 495D′; 41, 295A, 415CD, et 299C où ces « tables » sont plutôt mises en rapport avec la sagesse, de même qu'en 19, 38, etc.

D'innombrables passages recommandent l'étude et la méditation assidue des Écritures (vg 1, 481C; 2, 307D; 5, 624D′; 6, 543C′, 546A′, 570D′; 7, 41A′, 148B, 192A, etc). Ce qui est plus digne d'attention, c'est l'attitude nécessaire pour aborder l'Écriture : humilité et prudence (6, 570B′; 7, 161D, 192A, 237D; 8, 24D′, 25C′; 12, 378D′; 13, 96C; 14, 179D′), pureté de cœur (4, 585D′; 6, 708B′; 7, 295BC; 8, 233B′; 39, 584A), componction (7, 185D), ferveur (6, 544B), respect (2, 122C′; 11, 474A). Il faut la lire dans l'esprit même où elle fut composée (10, 87C; 13, 688C); mais son intelligence requiert une lumière d'en-haut (1, 336B; 3, 233A; 6, 547B′; 10, 163D′), de l'Esprit Saint (35, 198D′). Il est permis de distinguer dans l'Écriture *quae sunt per se de substantia fidei* (vg la Trinité, la création) et *quae per accidens se habent ad eam* (vg le mode de la création; voir 1, 15BC). Mais la norme de son intelligence est l'autorité de l'Église (23, 420-421).

Il faut en outre que l'Écriture soit la règle de notre vie (6, 386D; 7, 38B; 14, 38D, 226D′), même s'il en coûte (5, 495A′). Les fruits de sa lecture sont d'ailleurs immenses : non seulement elle nous instruit sur Dieu et sur nous-mêmes, mais elle rend notre propre action et notre prière fécondes. *O quam salubre est hoc speculum intueri*, s'exclame-t-il (19, 39-43) dans le *prooemium* du commentaire sur les Sentences. Voir de nombreux autres passages sur cette fécondité spirituelle, vg dans la *Summa de vitiis et virtutibus* (39, 188CD, 203-223; cf 40, 146A; 41, 147A′, etc). Cette lecture nous achemine finalement à l'amour de Dieu (39, 572A), à la joie (40, 521C, 530B) et à la douceur spirituelles (19, 39), en même temps qu'à l'horreur du péché (39, 366B′C′) et à l'apaisement des passions (35, 409D).

La lecture de ces passages (ils ne constituent qu'un choix restreint) laisse l'impression, comme l'œuvre entière de Denys, d'un contact avec un contemplatif qui a puisé dans la lecture et la méditation de l'Écri-

ture la source sans pareille de sa contemplation et de sa théologie, bien qu'il ne dise rien qu'on ne puisse trouver ailleurs. En ce domaine, comme en d'autres, Denys se rattache, par-dessus les disciplines dont la spécificité s'accentue de plus en plus depuis le 13e siècle, à la mentalité patristique et monastique.

2) Il serait intéressant de parcourir un certain nombre d'œuvres représentatives des *spirituels* du 15e siècle pour savoir quelle nourriture spirituelle ceux-ci cherchaient et pensaient trouver dans l'Écriture. Écoutons-en quelques-uns.

Raymond *Sebon* † 1436, bien qu'il n'ait pas eu dessein d'appuyer sur la Bible les arguments de son *Liber creaturarum*, écrit entre 1434 et 1436, ne néglige cependant pas d'expliquer « comme nous nous devons porter envers la Parole de Dieu » (ch. 209-216; Montaigne traduisit l'ouvrage sous le titre *La théologie naturelle*). — Saint *Laurent Justinien* † 1456 insiste sur le sens spirituel des Écritures, caché sub cortice literae atque signorum (*De casto connubio Verbi et animae*, c. 25, *Opera*, Lyon, 1628, p. 212). Dans le même ouvrage, il montre un chemin de contemplation supérieure par l'Écriture : « Mens in sanctarum dilatatur meditatione scripturarum; est namque sacra pagina sapientiae Verbi speculum et divinitatis » (c. 19, p. 191). Il développe par ailleurs les dispositions de celui qui veut lire avec profit la Bible et les fruits qu'il peut en retirer (*De contemptu mundi*, c. 4, p. 505-506; *Lignum vitae*, tr. 9, c. 4, p. 53). — Sainte *Catherine de Bologne* † 1463, clarisse, estime que, parmi les armes spirituelles dont la religieuse doit se servir pour vaincre et progresser, « la mémoire de la sainte Écriture » est l'une des plus importantes; c'est de cette « mère très fidèle qu'il faut prendre conseil en toutes choses ». *Le armi necessarie alla battaglia spirituale* connurent une vogue considérable; composé en 1438, l'ouvrage fut édité pour la première fois à Bologne entre 1470 et 1474, très souvent réédité et traduit (cf DS, t. 2, col. 289). — Jean *Ecoute*, chanoine de Saint-Pierre de Lille, † 1472, dans le 67e chapitre de la 2e partie de son *De triplici desponsatione*, encore manuscrit, conseille de répondre aux tentations les plus diverses par les paroles de l'Écriture. Cette sorte d'antirrhétique rejoint la plus pure tradition monastique. — *Harphius* † 1477 explique dans sa *Theologia mystica* (lib. 1, c. 17) qu'au delà du sens littéral des Écritures les âmes bien disposées perçoivent « mystica et interna »; la Parole de Dieu est pour elles cibus mentis et cibus spiritualis. Le titre de son chapitre est significatif : Verbum Dei quomodo animam *vivificet, confirmet, illuminet, oblectet*; la démonstration s'appuie sur saint Augustin, saint Grégoire le Grand, Raban Maur, saint Bernard. — Nicolas *Kempf* † 1497, chartreux de Gemnitz, dans son *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine* (éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 4, Ratisbonne, 1724, p. 257-492), définit ainsi le théologien, d'après le chancelier Gerson (*De consolatione theologiae*) :

«Theologus est vir bonus, in sacris litteris eruditus, non quidem eruditione solius intellectus, sed multo magis affectus, ut ea quae per theologiam intelligit, traducat per jugem ruminationem in affectum cordis et in executionem operis, quatenus sapientia secundum nomen suum sapida sit, in bonis jucunde et suaviter, in malis tristabiliter et acerbe » (2e p., c. 6, p. 307). Le dialogue s'échange entre la magistra, qui est la sacra pagina, et le disciple.

2. Influence sur la vie chrétienne

1° Influence sur la prédication. — La prédication, quand elle s'adresse *ad clericos* et *in latino*, est peu différente des commentaires bibliques qui se faisaient dans les universités. Il faut distinguer le cas des « sermons universitaires » de celui des prêches faits *ad populum*.

1) Les *sermons universitaires*. — Comme l'a écrit le meilleur historien de ce type de prédication,

« le sermon universitaire relevait, comme la leçon scripturaire et la dispute, de l'office propre au maître en théologie. S'adressant au même auditoire de clercs, il est tout naturel que ce dernier ait déployé dans ses sermons la même virtuosité que dans ses commentaires, la même habileté dans le maniement et le sectionnement des textes, dans le jeu des autorités concordantes. Le sermon du maître en théologie semble avoir évolué du même pas que la leçon et la dispute, dans le sens du raffinement » (Th.-M. Charland, *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge*, coll. Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 7, Paris-Ottawa, 1936, p. 110).

On peut se faire une idée de ce qu'étaient les sermons universitaires à Paris, vers 1230, grâce à l'édition partielle (faite par M.-M. Davy dans *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale*, coll. Études de philosophie médiévale 15, Paris, 1931) d'une collection contenue dans le ms Paris, B. Nat., nouv. acq. lat. 338.

Prêchés par des maîtres et des bacheliers de la faculté de théologie, les sermons universitaires étaient destinés à faire sanctifier par les clercs les dimanches et les jours de fête. Ils avaient lieu le matin, et encore après les vêpres (*collatio* ou conférence introduite pour ceux qui n'avaient pu ou voulu être présents le matin).

Parmi les théoriciens de la prédication qui font autorité à cette époque, figurent Guibert de Nogent † 1124 et son *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (PL 156, 21-32), Alain de Lille † 1202 et sa *Summa de arte praedicatoria* (plus développée que le traité précédent; PL 210, 111-198) et Jacques de Vitry † 1240, qui donne des conseils dans le prologue de ses *Sermones de tempore* (Paris, B. Nat., nouv. acq. lat. 1537, f. 1). Ces traités soulignent les qualités requises du prédicateur et le caractère moralisant du sermon. Si l'on cite l'Écriture, on la traite selon les quatre sens (ainsi Guibert de Nogent, PL 156, 25d). Elle constitue une des *auctoritates*, que l'on invoque en accumulant de façon plus ou moins heureuse les citations (Davy, *op. cit.*, p. 49-52 ; « références doctrinales et citations décoratives »).

Lire à ce propos tout le chapitre de Davy sur « la pratique et la technique du sermon universitaire » (p. 23-76). Voir encore É. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 2, 1925, p. 301-360; repris dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154; H. Caplan, *Mediaeval Artes Praedicandi. A Hand-List*, dans *Cornell Studies in Classical Philology*, t. 25, 1934, et t. 26, 1936; C. Spicq, *op. cit.*, p. 349-364 (dépend de Charland).

Th.-M. Charland nous renseigne sur un grand nombre d'auteurs qui ont traité de la prédication à la fin du moyen âge; il indique les œuvres, les manuscrits ou les éditions, et les traités anonymes (p. 15-106).

La technique de ces sermons (p. 125-226) est maintenant vraiment trop poussée : « quel souffle de vie était-il possible de faire circuler à travers les déductions serrées qu'on enseignait à pratiquer dans les sermons » (p. 225)? « Le ton des sermons à la fin du XIIIe siècle est, en général, d'une octave au-dessous de celui des sermons contemporains de saint Louis... [Ceci] par deux agents très efficaces : l'habitude du plagiat et de l'enseignement par les professeurs d'éloquence sacrée de procédés mécaniques » (Ch.-M. Langlois, *L'éloquence sacrée au moyen âge*, dans *Revue des deux Mondes*, t. 115, 1893, p. 193).

Une place de premier plan, selon Charland, revient au *De modo componendi sermones* de Thomas Waleys († après 1349) et à la *Forma praedicandi* de Robert de Basevorn (qui l'écrivit en 1322), édités en fin de son volume (p. 233-403). Les prédicateurs universitaires ont certes prêché des « subtilités et des curiosités pour femmelettes et pour clercs » (Waleys, ch. 2, p. 344), mais ils gardent souvent aussi l'homélie sur l'évangile du jour, ou bien, de façon plus générale, ils partent d'un texte quelconque de l'Écriture (Charland, p. 111-124), plutôt que des Pères ou des textes liturgiques (Waleys, ch. 2, p. 341-342; Robert de Basevorn, ch.26, p. 264-266). On remarque le souci de donner la préférence à ce que nous appelons le « temporal » plutôt qu'au « sanctoral »; et le respect des exigences pastorales, qui peuvent réclamer plus de liberté dans le choix du sujet que ne le permettent les textes liturgiques. Mais les auteurs insistent sur l'honnêteté à garder dans les citations scripturaires : « toute omission ou toute modification qui laisse incomplet ou qui pervertit le sens d'un passage scripturaire est interdite » (Charland, p. 119).

2) Les *sermons adressés au peuple*, en langue vulgaire, dès le 12e siècle (cf É. Gilson, *Les idées et les lettres*, p. 93), se généralisent, semble-t-il, de plus en plus rapidement. Bien des auteurs déjà cités ont laissé des recueils de sermons, tels saint Bonaventure (*Ars concionandi*, *Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 8-21; introduction précieuse par les éditeurs), saint Antoine de Padoue (cf L. F. Rohr o f m, *The Use of Sacred Scripture in the Sermons of St Anton of Padua*, Washington, 1949), ou Denys le chartreux. On peut rappeler les conseils de Guillaume Durand, évêque de Mende : « On prêche au peuple la Parole de l'Évangile et du symbole, ou bien on lui explique le nouveau et l'ancien Testament » (*Rationale divinorum officiorum* IV, 26; Venise, 1609, p. 90; trad. fr., t. 2, Paris, 1854, p. 168).

Parmi les prédicateurs en langue vulgaire, le nom principal est celui du chancelier Jean *Gerson* † 1429. Il « a pour premier souci de se faire entendre de ses auditeurs. C'est pourquoi, dès 1395, il adopte un mode homilétique inspiré des Pères, où le commentaire serré de la péricope évangélique s'oriente vers une leçon de piété, où deux impératifs reviennent comme un leitmotiv : faites pénitence et croyez » (M. de Gandillac, dans Fliche et Martin, t. 13, *Le mouvement doctrinal du* IXe *au* XIVe *siècle*, Paris, 1951, p. 471; cf A. Combes, *Sur la date des sermons universitaires de Gerson pour la fête du jeudi saint*, AHDLMA, t. 15, 1946, p. 338-341).

Un sermon sur *La passion Notre-Seigneur* a été édité récemment par G. Frénaud (Paris, 1947). Divers autres sermons de Gerson ont été publiés et étudiés par L. Mourin, *Six sermons français inédits de Jean Gerson. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques*, coll. Études de théologie et d'histoire de la spiritualité 8, Paris, 1946. D'autres encore ont été l'objet de travaux du même auteur : *Le sermon français inédit de Jean Gerson pour la Noël*, dans *Lettres romanes*, t. 2, 1948, p. 315-324; t. 3, 1949, p. 31-43, 105-145; *Les sermons français inédits de Jean Gerson pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, dans *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 221-240; t. 3, 1949, p. 59-68 (cf *Jean Gerson prédicateur français pour les fêtes de l'Annonciation et de la Purification*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 27, 1949, p. 561-598); *Un sermon français inédit de Jean Gerson sur les anges et les tentations*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 16, 1949, p. 99-154. Ce ne sont là qu'une dizaine de sermons français sur les 56 qu'a relevés L. Mourin. Ceux-ci ont été étudiés dans leur ensemble par le même auteur, mais non édités, dans *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952.

Parmi les thèmes de sa prédication (ch. 2, p. 218-286), il y a avant tout la Parole de Dieu. Mais on y note une prépondérance de sujets de doctrine ou de morale, pour mener aux sommets de la vie spirituelle. L'Écriture fournit des citations (p. 346-348) et des *exempla* (choix considérable d'épisodes bibliques, p. 388-394); les épîtres et les évangiles du jour, le thème. L'essentiel du message biblique, considéré en lui-même, dans son ensemble, n'est pas traité *ex professo* ou, sinon, de manière latérale.

2° **Bible et liturgie** — On voudrait pouvoir exprimer ici « cette parenté naturelle », que J. Châtillon a si bien mise en lumière (*Une ecclésiologie médiévale : L'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au* XIIe *siècle*, dans *Irénikon*, t. 22, 1949, p. 124-131), « qui a existé en tous temps et en tous lieux dans la tradition et la vie chrétiennes entre Écriture et liturgie... Il existe entre l'Écriture et l'Église un rapport essentiel que la méthode allégorique est seule capable de déceler et que la liturgie à son tour exprime » (p. 125-126).

Nous retrouvons cette influence chez les liturgistes, dans les textes liturgiques nouveaux, dans les dévotions comme aussi dans les contemplations des mystiques. Sans vouloir nous étendre, retenons, par exemple, un sens biblique accusé dans les explications de la liturgie : le modèle du genre est le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand † 1296, où tous les aspects de la liturgie (cadre, mobilier, rites, année liturgique, etc) sont commentés, avec un recours allégorique et symbolique constant à la Bible. L'influence biblique est assez nette aussi en de nombreuses compositions nouvelles qui entrèrent dans la liturgie : ainsi les « proses », dont le modèle restera celles d'Adam de Saint-Victor † 1192 (voir Adam von Sankt-Viktor, *Sämtliche Sequenzen, lateinisch und deutsch*, 2e éd., Munich, 1955).

Si Hugues de Saint-Victor a pu écrire au 12e siècle un *De arca Noe morali* et un *De arca Noe mystica* (PL 176, 617-680, 681-704), qui rejoignent parfois la symbolique liturgique, Ruysbroeck, au 14e siècle, a connu une influence considérable par *Le livre du tabernacle spirituel*. Achevé vers 1343, l'ouvrage fut rapidement réédité et traduit nombre de fois; il contribua certainement à diffuser un certain sens liturgique et le goût de la vie spirituelle ou « de la sage course d'amour », figurée par la connaissance progressive du tabernacle.

Signalons l'influence de la Bible (et de la liturgie) sur le *théâtre* moderne naissant.

Voir un bon résumé de cette question par M. Apollonio, art. *Teatro*, EC, t. 11, 1953, col. 1829-1833; aussi G. Duriez, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge*, Lille, 1914; É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, Paris, 1922, p. 35-84; M. Sepet, *Les origines catholiques du théâtre moderne*, Paris, 1901. — Surtout G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*, Paris, 1948; *Le théâtre français en Belgique au moyen âge*, Bruxelles, 1953; *Anthologie du drame liturgique en France au moyen âge*, coll. Lex orandi 19, Paris, 1955.

3° **Influence sur la littérature religieuse populaire.** — La Bible, surtout dans ses exemplaires latins, était relativement peu répandue, notamment en raison de son prix. C'est ce qui explique qu'on en ait vu surgir des adaptations écourtées et illustrées. Les plus célèbres sont la *Biblia pauperum* et le *Speculum humanae salvationis*. La *Biblia*, rédigée peut-être en Bavière à la fin du 13e siècle, se lit en de nombreux manuscrits bénédictins du 14e et du 15e siècle, prove-

nant de Bavière et d'Autriche. Elle est devenue très populaire au 15e siècle, à cause de ses gravures sur bois, assez grossières il est vrai, où chaque scène du nouveau Testament est encadrée de préfigures de l'ancien. Le *Speculum humanae salvationis* fut rédigé sans doute par Ludolphe de Saxe en 1324; on y voit, mises en parallèle, des scènes de l'Évangile et des préfigures de l'ancien Testament.

H. Cornell, *Biblia pauperum*, Stockholm, 1925; H. Zimmermann, *Armenbibel*, dans *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart, fasc. 10, 1937, col. 1072-1084 (bibliographie). — La *Biblia pauperum*, sorte de résumé de la Bible qu'on trouve dans les œuvres de saint Bonaventure (éd. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 483-642) serait due à Nicolas de Hanapes o p † 1291; cf DS, t. 1, col. 1848.

J. Lutz et P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis*, 2 vol., Paris, 1907-1909; E. Breitenbach, *Speculum..*, 1930. Sur le *Speculum* et la *Biblia*, voir, du point de vue artistique, É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, p. 229-246.

Les *Meditationes vitae Christi* (premier tiers du 14e siècle) eurent aussi beaucoup de rayonnement (DS, t. 1, col. 1848-1853; t. 2, col. 1991). La méditation de l'humanité du Christ, surtout celle de sa passion et de sa mort, était devenue en effet un des caractères principaux de la spiritualité. Des traces très nettes de cette orientation se voient dans les écrits de saint Bernard, de saint François d'Assise et en bien des « vies du Christ » composées à la fin du moyen âge; une des plus connues fut celle de Ludolphe le chartreux † 1370 (DS, t. 2, col. 1991), dont il convient de retenir particulièrement le but, de l'aveu même de Ludolphe : « Vita Domini nostri Jesu Christi... pie ac ample derivata *in christianae pietatis educationem et oblectamentum* » (prologue). L'influence de la *Vita* fut considérable, La *Devotio moderna* entra très nettement dans cette voie (col. 2000-2001 et surtout 2008). La méditation des mystères de la vie de Marie prend aussi une place plus grande que par le passé (col. 2008).

Consulter les bibliographies aux endroits signalés dans DS. Rappelons en particulier G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931. Citons encore, parmi d'autres, l'*Arbre de la vie crucifiée* d'Hubertin de Casale, les *Vies du Christ* de François Eximenis et de Jean Brugman (cf F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p 127-131; DS, art. Dévotions, t. 3, col. 758-778).

4° Influence sur l'art. — Cette influence a été considérable, surtout au 13e siècle. La sculpture, puis la peinture et les vitraux firent des églises, et surtout des cathédrales, selon l'expression du dominicain Vincent de Beauvais † 1264, en son *Speculum majus*, un véritable « miroir historique » de l'ancien et du nouveau Testament, de la Genèse à l'Apocalypse et aux derniers temps. Émile Mâle (*Art religieux du* XIIIe *siècle en France*, Paris, 1902; dern. éd. 1948) s'est servi, fort heureusement d'ailleurs, de ce traité pour découvrir dans l'art de ce siècle le quadruple *speculum naturale*, *doctrinale*, *historiale* et *morale*, qui en fait une sorte d'encyclopédie sculptée et peinte du savoir humain. Le *speculum historiale*, dans ce tableau grandiose, occupe la place de choix; et, en celle-ci, l'Écriture prend nettement le pas sur l'histoire profane et même la légende dorée. Aux siècles suivants (É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*), l'iconographie évolue : les *Mystères*, les *Méditations sur la vie du Christ*, donnent un caractère plus réaliste à l'art religieux, qui devient plus pathétique, plus tendre aussi. *La Biblia pauperum* et le *Speculum humanae salvationis*, de leur côté, inspirent des œuvres où l'on veut mettre en relief la typologie biblique. Mais les préoccupations glissent vers l'homme, et surtout vers les problèmes de sa destinée : le vice, la vertu, la mort, le tombeau, les fins dernières. En tout cela, la Bible continue à fournir d'inépuisables ressources iconographiques, mais on sent que le point de vue est plus anthropocentrique qu'il ne l'était au 13e siècle. L'art devient, pourrait-on dire, davantage « moral » et « psychologique » dans son pathétique, dans sa tendresse, dans ses inquiétudes. Les artistes du 13e siècle étaient plus des « contemplatifs » perdus dans l'admiration des *mirabilia Dei*.

Il est à peine nécessaire de souligner combien, jusqu'à la fin du moyen âge, cet art, qui était, on ne peut le nier de bonne foi, l'expression d'une expérience religieuse profonde, d'une certaine contemplation, était en même temps éducatif et « pastoral » (au sens moderne du mot). Il « permet aux illettrés de connaître ce que les livres ne peuvent leur apprendre », dit un synode réuni à Arras vers 1025 (c. 14; Mansi, t. 19, col. 454). Les églises deviennent des « Bibles en images » et ne négligent aucune ressource, ni de la sculpture, ni de la peinture, ni du vitrail, ni des émaux, ni des tapisseries.

« Maison du peuple, dit Daniel-Rops, la cathédrale savait merveilleusement se mettre à sa portée. Elle avait, certes, tout un aspect savant qui ne se révélait qu'aux érudits, à ceux qui, connaissant à fond les saintes Écritures et la théologie, étaient à même de percer les symboles, mais elle avait aussi un aspect simple, familier, populaire, qui donnait confiance aux humbles. Les mêmes formes revêtues de beauté, qui, aux savants, livraient l'enseignement spirituel le plus haut, touchaient au cœur les simples en leur parlant de foi, d'espérance et d'amour. Ils étaient d'autant plus sensibles à ce langage que bien des éléments étaient empruntés à leur propre vie, qu'ils les sentaient tout proches » (*L'Église de la cathédrale et de la croisade*, Paris, 1952, p. 480).

La bibliographie du sujet est immense. Elle coïncide pratiquement avec celle de l'histoire de l'art. Les ouvrages récents dépendent souvent des travaux déjà cités d'Émile Mâle. Il arrive qu'ils en reproduisent jusqu'aux titres des chapitres et en acceptent de confiance des données inexactes. En général ils ont voulu le compléter. Une bibliographie assez sommaire, mais suffisante, est donnée par Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 791-792. Autre bibliographie dans le t. 2 du rapport du *Congrès archéologique de France* de 1935, par M. Aubert. Parmi les travaux plus récents, on peut recommander, en plus d'une synthèse rapide dans Daniel-Rops (*op. cit.*, p. 467-487), ceux de Ch. Terrasse, *La cathédrale, miroir du monde* (Paris, 1954), de L. Réau, *L'iconographie de l'art chrétien*, t. 1 *Introduction générale*; t. 2 *Iconographie de la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1955-1956. Le t. 1 comporte des données utiles sur les sources bibliques de cette iconographie (p. 29-304) et des bibliographies (parfois peu à jour); son caractère éclectique et le fait d'accepter des renseignements sans les contrôler rendent pénible, trop souvent, sa lecture.

On pourrait signaler enfin le rayonnement de la Bible sur le droit médiéval. Il a été étudié brièvement, pour l'Angleterre et l'Allemagne, par G. Kirsch, *The Influence of the Bible on Medieval Legal Thought in England and Germany*, dans *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, t. 10, 1938, p. 473-475; et *Biblical Spirit in Medieval German Law*, dans *Speculum*, t. 14, 1939, p. 38-55; *Biblische Einflüsse in der Reimvorrede des Sachsenspiegels*, dans *Publications of the Modern Language Association of America*, t. 54, 1939, p. 20-36.

François Vandenbroucke.

D. AU 16e SIÈCLE

Pour saisir ce que l'Écriture représente dans la vie chrétienne de l'homme de la Renaissance, distinguons l'apport de l'humanisme et du protestantisme, l'œuvre conciliaire et les grandes réalisations catholiques post-tridentines, sans négliger la tradition héritée du moyen âge.

1. Les humanistes et la Bible. Érasme † 1536. — La Renaissance et l'humanisme ont exercé une influence, à certains égards, fort heureuse sur le renouveau biblique du 16e siècle. Ne pouvant étudier ici cette influence sur la vie religieuse et spirituelle, contentons-nous d'en rappeler quelques points essentiels.

Le mouvement humaniste, en ce qui nous concerne, a pour base une réaction contre les glossateurs médiévaux qui auraient noyé l'Écriture sous un flot de « quaestiones » subtiles et oiseuses, sans intérêt pour les croyants désireux de vie chrétienne. Il s'agit de retrouver le sens réel de l'Écriture et d'en vivre. Or, les éditions des auteurs de l'antiquité ont fait pressentir la critique textuelle et la méthode historique. Pourquoi ne pas en faire bénéficier l'étude des Livres saints? Cette attitude, les humanistes chrétiens l'auront en face de la Bible, chacun en fonction de son tempérament, de sa formation et de son sens religieux. Érasme semble être le type de ces humanistes qui ont le mieux incarné ce renouveau.

Érasme, qui est prêtre, n'est pas un théologien, ni un philosophe. Au fait du mouvement de la Renaissance, ouvert aux progrès de la science et de la pensée, en peine de l'état d'une Église qui s'enlise, soucieux de rendre aux chrétiens le goût de la prière authentique et l'usage de son Livre par excellence, il consacre une part notable de sa vie à l'établissement du texte de l'Écriture, à sa traduction, à son commentaire. Le chrétien ne peut prendre conscience de sa foi qu'en retrouvant l'Écriture; il ne peut prier qu'avec les mots de l'Écriture. Pour Érasme, comme pour les meilleurs d'entre les humanistes, l'Écriture est non seulement source d'enseignement, mais source de vie. « Hic primus et unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age ut muteris, ut rapiaris, ut affleris, ut transformeris in ea quae discis »(*Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, *Opera*, t. 5, Leyde, 1703, col. 77). Pour être source de vie, il est nécessaire, au préalable, qu'un texte aussi exact que possible soit établi et débarrassé des gloses adventices qui l'encombrent et l'obscurcissent. D'où cet engouement pour l'hébreu et le grec, les études philologiques, les publications lexicographiques, les Bibles parallèles; d'où, encore, ces invectives à l'adresse des devanciers malhabiles, les exclusives, les excès de langage, les injustices même, qu'excuse une ardeur juvénile appliquée à des travaux considérés comme portant en germe la vraie réforme d'une Église, affligeante mais encore aimée, sinon toujours respectée.

Les humanistes prétendent donner un texte accessible à tout chrétien : « Aucun âge, aucun sexe, aucune condition, aucune situation ne seront éloignés de cette lecture... Je voudrais que toutes les bonnes femmes lussent l'Évangile et les épîtres de saint Paul, que le tisserand pût les chanter à son travail, le voyageur se les réciter pour oublier la fatigue du chemin » (Érasme, *Paraclesis, id est adhortatio ad christianae philosophiae studium*, t. 5, p. 140). On sait que Rabelais tenait à la lecture quotidienne de la Bible : « Par quelques heures du jour commence à visiter les sainctes lettres. Premièrement en grec le nouveau Testament et épistres des apostres, et puys en hébrieu le vieulx Testament » (*Lettre de Gargantua à son fils Pantagruel*).

Érasme travaille, dirions-nous, à un « retour aux sources » : retrouver le sens authentique de l'Écriture en s'appuyant sur les meilleurs commentateurs. On connaît sa préférence pour Origène et saint Jérôme. Si, en effet, les humanistes s'efforcent de restaurer le sens littéral de l'Écriture, ils sont loin de négliger le sens spirituel. Pour eux, l'interprétation allégorique de la Bible reste valable; ce sont les excès et les fantaisies qu'il convient d'éliminer avec fermeté, voire avec brutalité. Ils demeurent profondément traditionnels sur la valeur du sens spirituel. Érasme s'en explique dès la publication de son *Enchiridion militis christiani :* « Habet Evangelium carnem suam, habet et spiritum » (t. 5, p. 30). C'est le sens spirituel qui livre le secret de la sainteté. Le sens « charnel » ou littéral, d'ailleurs, aux yeux des humanistes, se défend parfois assez mal, tels, par exemple, certains passages de l'ancien Testament, que seul le sens spirituel justifie. On pressent les écueils d'une pareille interprétation. Érasme essaie de les parer. Le chrétien doit lire l'Écriture et accueillir le sens spirituel que l'Esprit Saint lui suggérera par une grande purification, un immense désir de s'instruire des réalités célestes et un profond esprit de foi.

« Lorsque tu tombes sur des passages particulièrement édifiants, baise-les, adore-les... Ce que tu comprends, accepte-le avec délices; ce qui te demeure caché, quoi que ce soit, adore-le avec une foi simple, vénère-le de loin. Arrière toute curiosité impie » (*Ratio*, col. 76-77; cf *Paraclesis*, p. 143-144).

L'exégèse allégorique est à ce point exposée avec vigueur dans la *Ratio* que L. Bouyer note qu' « il serait difficile de trouver chez un moderne un exposé de la question aussi averti et aussi équilibré » (*Autour d'Érasme*, Paris, 1955, p. 152). Les règles de l'exégèse littérale sont établies certainement avec autant de soin (en voir l'exposé dans A. Renaudet, *Études érasmiennes*, Paris, 1939, p. 140-144).

Par ce retour à l'Évangile, au Christ et à saint Paul, pensent les humanistes, et malgré la typologie qui affleure en maints ouvrages (pleraque ad typum et adumbrationem futurorum, *Ratio*, *loco cit.*, col. 199), — l'ancien Testament, mis à part les psaumes, est cependant moins apprécié que le nouveau —, la réforme de l'Église est certaine et aussi, sans doute, le ralliement des masses qu'attirent les nouveautés. « La sublimité de la doctrine biblique s'imposera d'elle-même, une fois l'Écriture rendue à la lumière et à la vie » (L. Bouyer, *loco cit.*, p. 111).

La mentalité d'un Érasme est aussi nette chez les autres humanistes, français, comme un Lefèvre d'Étaples, italiens et anglais, comme un John Colet (cf A. Renaudet, *Préréforme..*, p. 386-388). Nous retrouverons ces tendances, mais exagérées et gauchies jusqu'au rejet décidé de toute autorité ecclésiale, dans le mouvement protestant.

Érasme publie en 1505 les *Annotationes in Novum Testamentum* de Laurent Valla, le texte grec du *Nouveau Testament* en 1516, précédé de sa *Ratio seu methodus perveniendi ad veram theologiam*, reprise et complétée en 1519. C'est dans cette *Ratio* qu'il donne ses principes exégétiques et sa pensée sur l'Écriture. Déjà il y avait touché dans son *Enchiridion*, destiné à un public plus populaire; il livre ici une synthèse de l'exégèse. Suivront rapidement ses commentaires du nouveau Testament, « ad evangelicam pietatem et aeternae vitae fructum » (*Paraphrasis in Lucam*).

A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris* (1494-1517), Paris, 1916. — J. Huizinga, *Érasme*, Leyde, 1924; traduction franç., Paris, 1955. — M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du 16e siècle*, Paris, 1937. — A. Renaudet, *Études érasmiennes*, Paris, 1939. — L. Febvre,

Le problème de l'incroyance au 16e siècle. La religion de Rabelais, coll. L'évolution de l'humanité, Paris, 1942. — A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Genève-Paris, 1954. — L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, Paris, 1955.

2. Le protestantisme et la Bible. — C'est de la lecture, de la méditation, de la rumination du Livre, autant et plus que de la réaction contre les scandales que provoquait l'Église, qu'est né le mouvement réformateur. La découverte de la *justitia Dei* de *Rom.* 1, 17, que fait Luther vers 1514, est une des sources fondamentales du protestantisme; cette « expérience » biblique commande en grande partie la vie et les doctrines de Luther et de ses fidèles; elle commande aussi leur comportement spirituel, leur vie de prière, leur attitude à l'égard de Dieu et du prochain. Voir *infra*, § iv.

1° La doctrine biblique de Luther. — L'œuvre et la doctrine de Luther sont d'un réformateur religieux, non d'un humaniste amateur de belles-lettres ou de critique textuelle. La « découverte de la miséricorde » de Dieu lui dévoile du même coup « la corruption foncière de la nature humaine, l'inanité des bonnes œuvres, l'importance capitale de la foi dans le Christ, la justification purement extérieure ». Son interprétation de la Bible est si intimement liée à sa doctrine qu'elles font corps. Luther ne cherche pas d'abord à « établir » le texte, mais à le vivre. Il en a « saisi » le sens par une sorte d'inspiration de l'Esprit, et il en déduit son principe fondamental d'interprétation : « personne ne comprend un iota dans l'Écriture s'il n'a pas l'Esprit de Dieu » (P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du 16e siècle*, Gembloux, 1932, p. 11). De son illumination Luther déduit des conséquences « dogmatiques » que l'ensemble des réformés, avec des nuances plus ou moins prononcées, adopteront : l'autorité suprême et exclusive de la Bible, l'Esprit Saint interprète unique de l'Écriture en chaque fidèle, l'opposition de la loi ou des œuvres avec l'Évangile de charité. Les répercussions spirituelles en seront graves.

1) *Autorité exclusive de l'Écriture.* — Karl Barth a récemment exprimé avec force ce principe essentiel du protestantisme : « La véritable autorité des chrétiens protestants est la Parole, celle que Dieu lui-même prononça, prononce et prononcera éternellement par le témoignage de son Saint-Esprit dans les écrits de l'ancien et du nouveau Testament » (préface à *Calvin*, coll. Le cri de la France, Paris, 1948, p. 9-10). Luther rejette délibérément, en effet, tout ce qui ne lui paraît pas fondé sur l'Écriture. Il en appelle à une nouvelle révélation pour admettre toute nouveauté dans l'Église; souvent, il ne répondra pas aux arguments patristiques de ses adversaires : « Ita fit ut ego clamem : Evangelion, Evangelion, Christus, Christus; ipsi respondeant : Patres, Patres, usus, usus, statuta, statuta » (*Contra Henricum regem Angliae*, *Werke*, t. 10, vol. 2, 1907, p. 182). La Bible est suffisamment claire, affirme-t-il, pour que chacun y découvre, avec la lumière de l'Esprit, tout ce qu'il doit savoir pour atteindre sa destinée surnaturelle. Cependant, il y a des lieux privilégiés de l'Écriture, dont la compréhension commande l'interprétation de toute la Bible. Cf *infra*, § iv.

2) *L'Esprit seul interprète autorisé.* — Chaque fidèle, comme Luther s'en porte garant, peut compter sur l'expérience individuelle de l'Esprit. « Personne ne peut comprendre ni Dieu ni sa Parole, s'il n'a été éclairé immédiatement par le Saint-Esprit. L'action du Saint-Esprit, il faut l'expérimenter, l'éprouver, la ressentir... Si l'on n'y a pas passé, les mots restent des mots » (paraphrase du Magnificat; *Werke*, t. 7, 1897, p. 588; dans H. Strohl, *La substance..*, p. 288). Luther reviendra fréquemment sur cette vérité, pivot de sa doctrine (cf J. Paquier, *Luther*, DTC, t. 9, 1926, col. 1301). Certaines désillusions tempéreront l'enthousiaste réformateur; des têtes s'échaufferont, des conséquences désastreuses éclateront, ouvrant la porte à l'illuminisme.

Par ailleurs, il faudra refréner l'audace dangereuse de certains commentateurs : « Tu fais un grand fracas avec l'Écriture; elle n'est que la servante, et tu ne la produis ni en entier ni en ce qu'elle a de meilleur, mais seulement dans quelques passages sur les œuvres. Je t'abandonne l'Écriture. Moi, je veux me prévaloir du Maître, qui est le Roi de l'Écriture » (2e *Commentaire sur l'épître aux Galates*, 1535; *Werke*, t. 40, 1911, p. 457-459).

3) *L'opposition de la loi et de l'Évangile.* — On connaît la réprobation de Luther à l'encontre des œuvres et du mérite; les premières sont inutiles à la foi et au salut; le second est une injure à la souveraine puissance de Dieu et à sa miséricorde gratuite. Cette interprétation des épîtres de saint Paul entraîne le réformateur à refuser à l'homme le libre arbitre. « Le libre arbitre écarté, nous sommes certains et assurés que nous plaisons à Dieu, non par le mérite de nos œuvres, mais par la faveur de la miséricorde qu'il nous a promise » (*Serf arbitre*, 1525; *Werke*, t. 18, 1908, p. 783). Luther veut voir dans la régénération offerte par le Christ une opposition entre la loi de Moïse et l'Évangile. Il rend cette opposition si radicale que certains seront tentés d'y voir l'abolition de toute morale et en déduiront un quiétisme malsain (cf *Commentaire sur l'épître aux Galates*, 1535; *Werke*, t. 40, p. 670). La foi seule rend les œuvres bonnes. Ne pas avoir la foi c'est œuvrer inutilement, dangereusement, s'en aller à sa perte. Rien ne nous rend agréables à Dieu que la foi en l'imputation des seuls mérites de son Fils. C'est lui seul, c'est la foi qui travaillent en l'âme.

Il ne nous appartient pas de relever l'évolution, les contradictions ou les erreurs de la doctrine luthérienne fondée sur l'interprétation de la Bible; le problème sera repris en son ensemble, notamment à l'article Luther.

Abstraction faite de son interprétation doctrinale qui élimine trop souvent le sens traditionnel du vocabulaire des deux Testaments, il serait aisé de produire des florilèges bibliques de l'œuvre de Luther, qui montreraient à quel point le réformateur aimait l'Écriture et savait la faire goûter. Sur la lecture des psaumes, sur le Christ, sur la miséricorde divine, sur l'accomplissement même des œuvres, Luther a laissé de très belles pages.

Citons, par exemple, l'ouvrage de H. Strohl : *La substance de l'Évangile selon Luther. Témoignages choisis, traduits et annotés*, Paris, 1934; nous lui empruntons la traduction d'un beau passage sur la prière des psaumes (p. 249-250) :

« Le psautier est le livre de chevet de tous les saints et chacun y trouve, en toutes circonstances, des prières et des paroles qui s'adaptent à son cas et correspondent à tel point à ses besoins qu'elles semblent avoir été écrites pour lui... Si tu veux un tableau vivant et coloré de la sainte Église chrétienne, prends en main un psautier et tu verras dans un miroir parfait ce qu'est la chrétienté. Tu y apprendras aussi à te connaître réellement toi-même, de même que Dieu et toutes les créatures » (préface du psautier, 1531).

2° Calvin. — Quoi qu'il en soit de ses efforts pour revenir à l'Église primitive (« ad regulam aposto-

licam, ad veteris Ecclesiae consuetudinem », *Supplex exhortatio ad Caesarem*, *Opera*, éd. Corpus reformatorum, t. 6, Brunswick, 1867, col. 490), Calvin professe, à l'égard de la Bible, la même attitude que Luther : elle est la Parole unique de Dieu, dont l'Esprit suggère le sens à chacun. Cf *infra*, § IV. On en a esquissé déjà les conséquences religieuses et spirituelles (DS, t. 2, col. 23-50). Contentons-nous de revoir quelques formules qui apparentent avec netteté l'*Institution de la religion chrestienne* de Calvin et le *Commentaire aux Romains* de Luther.

« L'instruction de la parolle est l'escolle particulière des enfans de Dieu », dit l'*Institution*. C'est se mettre à l'école du Saint-Esprit. « Comme les enfans de Dieu se voyent desnuez de toute lumière de vérité quand ils sont sans l'esprit de Dieu : pour ceste cause ils n'ignorent pas que la Parolle est comme instrument, par lequel le Seigneur dispense aux fidèles l'illumination de son Esprit » (livre 1, ch. 9). « Je ne dy autre chose que ce qu'un chacun fidèle expérimente en soy » (livre 1, ch. 7). C'est par la foi que nous parviendrons à la sainteté; nos œuvres antérieures ne peuvent nous procurer l'ombre d'un mérite. « Il nous faut premièrement que d'estre saincts, adhérer à luy, afin qu'il espande de sa saincteté sur nous, pour nous faire suyvre là où il nous appelle » (livre 3, ch. 6). Nos œuvres deviennent alors les œuvres de l'Esprit, qui les fait en nous et par nous; l'âme marchera ainsi vers la perfection.

Car « ce n'est pas une doctrine de langue que l'Évangile, mais de vie : et ne se doit pas seulement comprendre d'entendement et mémoire, comme les autres disciplines, mais doit posséder entièrement l'âme... Nul ne cheminera si povrement, qu'il ne s'avance chacun jour quelque peu pour gagner pays.., nous efforçans sans cesse de faire que nous devenions de jour en jour meilleurs que nous ne sommes, jusques à ce que nous soyons parvenus à souveraine bonté » (livre 3, ch. 6).

En conséquence, devons-nous « diligemment travailler tant à ouir qu'à lire l'Escriture », jusqu'à ce que l'Esprit soit à l'âme « comme une clarté pour luy faire contempler la face de Dieu » (livre 1, ch. 9).

La *Christianae religionis institutio* parut en 1536 à Francfort; Calvin la traduisit après l'avoir plusieurs fois remaniée et surtout complétée : *Institution de la religion chrestienne en laquelle est comprinse une somme de piété et quasi tout ce qui est nécessaire à congnoistre en la doctrine du salut* (Genève, 1541). De très nombreuses éditions des deux textes parurent du vivant de l'auteur et après sa mort, 1564; Calvin en corrigea encore l'édition de 1559-1560.

3. On a parlé de « RENAISSANCE DE L'ÉCRITURE » et de « retour à la Bible » à propos de l'humanisme et du protestantisme. Cette affirmation brutale est loin d'être évidente. Au moyen âge on s'est ingénié à présenter la Bible de mille manières aux yeux, à l'imagination et à l'esprit des chrétiens : sculpture et peinture, prose et poésie, imagerie et théâtre, prédication et livres de dévotion. Doctrine et scènes bibliques étaient plus connues des chrétiens, et même de l'ensemble des occidentaux, qu'aujourd'hui. En même temps, les « savants » essayaient de purifier le texte de la Bible par d'innombrables travaux de *correctoria*, de la mettre ensuite à la disposition des clercs et des chrétiens instruits sous forme d'*auctoritates*, d'*alphabetaria*, de *concordances*, d'*expositiones*, de *glossae*, de *moralitates*, de *notabilia*, de *summa*, etc; ils la commentaient enfin d'après les principes de l'exégèse, de la typologie et de la symbolique, mises en honneur par les Pères de l'Église. La doctrine scripturaire était vraiment à la portée de tous, à supposer que le texte matériel n'y fût pas. Un historien protestant n'a pas craint d'écrire : « Le moyen âge avait de la Bible une connaissance qui, à beaucoup de points de vue, ne peut que nous faire rougir... Alors, la Bible était le fond de tout le savoir et de toute la civilisation » (E. von Dobschütz, *Bibelkenntniss in vorreformatorischer Zeit*, dans *Deutsche Rundschau*, t. 104, p. 73-74; cité dans DTC, t. 9, col. 1301).

La boutade de Luther : « il y a trente ans personne ne lisait la Bible et elle était inconnue de tous », n'est pas l'un de ses meilleurs « propos de table » (*Werke*, t. 3, p. 598; cf t. 5, p. 663). Des études sérieuses d'historiens de confessions diverses ont établi que la Bible, — ou les livres de la Bible plus accessibles aux simples chrétiens, comme les Psaumes, les Évangiles, certaines épîtres des apôtres —, était très répandue avant comme après l'utilisation de l'imprimerie.

« De l'invention de l'imprimerie à 1520, on ne connaît pas moins de 156 éditions latines complètes des Livres saints. Pour les seules traductions en allemand, pendant la même période, le chiffre des versions complètes est de 17. Il faut y ajouter les manuscrits. Un auteur en a compté 202 pour l'Allemagne, contenant des traductions de toute la Bible ou de parties de la Bible » (É. de Moreau, dans Fliche-Martin, t. 16, p. 95).

On pourrait ajouter bien des compléments pour l'Angleterre, la France, l'Espagne, l'Italie, etc. Voir notamment pour l'Angleterre Anna C. Paues, *A fourtheenth century biblical Version*, Cambridge, 1902 et 1904; pour le 16e siècle G. Constant, *La réforme en Angleterre. Le schisme anglican. Henri* VIII, Paris, 1930, p. 610-615 (bibliographie).

Sur les polyglottes d'Alcala, d'Anvers et d'ailleurs, comme sur les éditions et versions de la Bible pendant tout le siècle, voir les ouvrages cités dans la bibliographie.

Il n'en est pas moins vrai qu'un effort considérable fut accompli au 16e siècle tant par les humanistes que par les réformateurs pour établir le texte de la Bible, le commenter, le traduire, le divulguer. L'œuvre de Luther est particulièrement importante. « Incontestablement, le réformateur contribua beaucoup à répandre davantage dans son pays la connaissance de l'Écriture, qui devint, par sa traduction, le trésor de chaque foyer » (É. de Moreau, *loco cit.*, p. 95). Aidé de Mélanchton, il traduisit le nouveau Testament et le fit paraître en 1522. Il poursuivit son effort et réussit à publier la traduction de la Bible entière en 1534, avec préface particulière pour chaque livre, gloses, explications et illustrations. Cette traduction connut un succès inouï. Elle était faite sur les originaux et en une langue classique parfaite qui pouvait être comprise par tout le monde. Certes, la Bible de Luther peut être regardée comme « une arme de guerre » anti-papiste : les gloses, les préfaces et, parfois, la traduction confirment, *opportune*, *importune*, la doctrine de la justification. Il n'en reste pas moins qu'elle contribua largement à diffuser le texte de l'Écriture dans des proportions inconnues jusque-là. Par ailleurs, et à l'encontre des humanistes qui tentaient de rénover les divers sens traditionnels de l'Écriture, Luther essaie, au prix de bien des tâtonnements et entorses, de retrouver le sens littéral (cf A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, t. 2, Rome, 1958, p. 357-362).

La traduction anglaise de la Bible poursuivie par William Tyndale connaîtra, elle aussi, un beau succès : 7 éditions de 1536 à 1538. La Bible officielle de l'anglicanisme l'adoptera partiellement. On sait à quel point l'accent sera mis sur la lecture de l'Écriture au début du schisme anglican. « Tout curé devra se procurer la Bible en entier, en latin comme en anglais, et la placer dans le chœur de son église, pour permettre à tous ceux qui le voudront de la voir et de la lire..; il encou-

ragera, exhortera et engagera tout homme à la lire, comme étant la parole même de Dieu et la nourriture spirituelle de l'âme » (John Foxe, *Acts and Monuments*, éd. Townesend-Pratt, t. 5, Londres, 1870, p. 167).

S. Berger, *La Bible au 16e siècle. Étude sur les origines de la critique biblique*, Paris, 1879. — Auguste Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911. — P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 3, *L'évangélisme* (1521-1538), Paris, 1914. — P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du 16e siècle*, Gembloux (Belgique), 1932. — J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1939-1940. — É. de Moreau, P. Jourda, P. Janelle, *La crise religieuse du 16e siècle*, coll. Fliche-Martin, t. 16, Paris, 1950. — P. Kawerau, *Melchior Hoffman als religiöser Denker*, Haarlem, 1954; Hoffman, chef des anabaptistes au temps de Luther, a une conception très personnelle de la théologie biblique, en marge du protestantisme.

O. Scheel, *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, coll. Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 29, Tubingue, 1902. — H. Grisar, *Luther*, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1912, p. 418-464. — H. Strohl, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en* 1515, Strasbourg-Paris, 1922; *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de* 1515 *à* 1520, 1924. — J. Paquier, art. *Luther*, DTC, t. 9, 1926, col. 1298-1304 surtout. — P. Schempp, *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, coll. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Munich, 1929. — H. Strohl, *La pensée religieuse de la Réforme*, Neuchâtel, 1951, ch. 5, p. 63-83; *La méthode exégétique des Réformateurs*, dans *Le problème biblique dans le protestantisme*, Paris, 1955, p. 87-104.

A. W. Pollard, *Records of the English Bible*, 1911. — J. Rylands, *William Tyndale and the earlier Translators of the Bible into English*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, t. 9, 1925, p. 542-584. — G. Constant, *La réforme en Angleterre. Le schisme anglican. Henri* VIII, Paris, 1930. — Sur l'influence de la Bible dans la spiritualité anglicane et notamment dans le mouvement puritain de Wesley, cf DS, t. 1, col. 660-670.

4. La réforme catholique et l'Écriture. — Pour connaître la réaction catholique en face du problème de l'Écriture au 16e siècle, il conviendrait de nous interroger successivement sur l'*attitude officielle de l'Église*, en particulier au concile de Trente, sur les prises de position des *exégètes*, sur la *pastorale* et enfin sur l'attitude des *spirituels* proprement dits. Bornons-nous à quelques exemples.

1° Concile de Trente. — Bien que les éloges des papes (par exemple, Eugène IV, Nicolas V, Léon X, Adrien VI) n'aient pas manqué aux humanistes qui s'attachaient à la critique textuelle et au commentaire des Livres saints, c'est dans les travaux du concile de Trente que nous pouvons le mieux apprécier la pensée officielle de l'Église sur l'Écriture. Cette pensée officielle, cependant, n'est pleinement saisie que si l'on veut bien se reporter aux projets préparatoires au concile et aux discussions des schémas conciliaires (le t. 5 des *Actus* est à ce titre fort précieux). Au milieu même de prises de position contradictoires, on sent prévaloir nettement chez les pères à la fois une attitude de très profond respect pour l'Écriture et un très grand réalisme pastoral. Cette constatation permet d'apprécier plus justement le bilan du concile en matière scripturaire.

1) La doctrine biblique de l'Église fut clairement énoncée au cours des séances solennelles : il y a deux sources de la révélation, l'Écriture divinement inspirée et la tradition divine; l'Église est la gardienne et l'interprète autorisée de l'une et de l'autre. La session cinquième illustra avec éclat cette attitude : répondant aux thèses essentielles du protestantisme, le concile définit, d'après les textes scripturaires longuement exposés, la doctrine de la justification (cf *Concilii Tridentini actus*, t. 5, partie 2, éd. É. Ehses, Fribourg-en-Brisgau, 1911; Denzinger, 783-843).

2) On sait que le *canon* des Écritures fut fixé à la quatrième session (8 avril 1546); la *Vulgate* est reconnue comme le texte « authentique » et ordinaire pour tout exposé. Interprétations et commentaires doivent être conformes au sens commun de l'Église et de la tradition; il serait téméraire de se fier à sa prudence en un sujet aussi difficile. Pour sauvegarder à la fois le respect dû au texte sacré et une saine interprétation, que la Vulgate soit imprimée *quam emendatissime* et avec l'autorisation des évêques. Ce souhait aboutira en 1592 à la publication de la Bible sixto-clémentine.

3) C'est ce même souci de respect et de pureté d'interprétation qui guida les débats sur la *traduction* de la Bible en *langue vulgaire*, qui n'aboutirent qu'à un statu quo ante : les pères du concile, dans l'impossibilité de prendre parti, se refusèrent à encourager ou à blâmer. A cette question en était liée une autre, autrement grave : fallait-il oui ou non recommander la lecture de la Bible à tout le monde? Le parti de la prudence l'emporta : trop d'esprits étaient mal préparés à comprendre le texte de l'Écriture pour qu'on n'entourât pas cette lecture de beaucoup de précautions. On touchait du doigt, d'ailleurs, avec le succès du protestantisme, les déviations auxquelles exposait la lecture intempérante de la Bible. Pie IV promulgua en 1564 les règles de l'index, dont la quatrième, tout en admettant la traduction en langue vulgaire, justifiait la réserve de l'Église :

« Comme l'expérience a prouvé que la lecture de la Bible en langue vulgaire, si elle est permise à tous sans discernement, cause... plus de dommage qu'elle ne procure d'utilité, qu'on s'en tienne en cette matière au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, qui pourrait permettre, d'après l'avis du curé ou du confesseur, la lecture des saintes Lettres, traduites en langue vulgaire par des auteurs catholiques, à ceux qu'ils auront jugés capables de fortifier leur foi et leur piété par cette lecture ».

Des Bibles complètes ou partielles seront publiées, annotées, en langue vulgaire. On se souvient notamment de l'influence considérable du *New Testament*, dit de Reims (1582), auprès des catholiques anglais persécutés (cf A. A. Southern, *Elizabethan Recusant Prose*, 1559-1582, Londres, 1950, p. 234-262, 454-458).

Par la suite, les conciles provinciaux, notamment ceux tenus à Milan par saint Charles Borromée, entérinèrent la doctrine et les directives pastorales de Trente en ce qui concerne les règles et devoirs des prédicateurs, les « leçons d'Écriture sainte », etc.

Esprit Rotier o p, *De non vertenda Scriptura Sacra in vulgarem linguam*, Toulouse, 1548; Paris, 1661. — J.-B. Malou, *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire*, 2 vol., Louvain, 1846. — É. Ehses, *Das Konzil von Trient und die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache*, Cologne, 1908. — A. Maichle, *Das Dekret « De editione et usu sacrorum librorum »*, Fribourg-en-Brisgau, 1914. — M. Revilla, *La controversia sobre las versiones vernaculas de la Biblia en el Concilio de Trento*, dans *Religión y Cultura*, t. 10, 1930, p. 88-105. — A. Allgeier, *Das Konzil von Trient und das theologische Studium*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 52, 1932, p. 313-339. — A. Vaccari, *La lettura della Bibbia alla vigilia della Riforma protestante*, dans *La Civiltà Cattolica*, août 1933, vol. 3, p. 313-325, 429-440. — F. Cavallera, *La Bible en langue vulgaire au concile de Trente* (4e *session*), dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 37-56. — *La Bibbia e il Concilio di Trento*, Rome, 1947 (G.-M. Vosté :

La Vulgate; A. Vaccari : exégèse et exégètes). — G. Ricciotti, *Bibbia :* éditions et traductions, lecture, EC, t. 2, 1949, col. 1556 svv, 1570 svv. — H. A. P. Schmidt, *Liturgie et langue vulgaire. Le problème de la langue liturgique chez les premiers Réformateurs et au concile de Trente*, Rome, 1950, p. 81-95.

2° **Exégèse catholique.** — Les commentateurs de l'Écriture sont nombreux avant comme après le concile de Trente, bien que, sans doute, le concile ait donné une impulsion nouvelle. Une sorte d'émulation s'est emparée des exégètes. Ils affrontent courageusement leurs émules ou leurs adversaires en se servant des mêmes armes, critique textuelle, philologie, langues sémitiques et orientales, sens littéral, etc. A l'encontre de l'interprétation des humanistes qui continuaient la tradition médiévale du quadruple sens de l'Écriture, à l'encontre même de l'exégèse de Luther débutant, les principaux commentateurs catholiques de la première moitié du 16e siècle s'en tiennent ordinairement au sens littéral. Tenant compte, par la suite, des acquisitions durables de l'humanisme ou même du protestantisme, ils continueront à mettre en lumière le sens littéral, sans négliger pour autant, au contraire, la valeur du sens spirituel. Sur la part, désormais importante, donnée à l'Écriture dans l'enseignement des universités catholiques et des séminaires, consulter les règles des professeurs d'exégèse, celles en particulier du *Ratio studiorum* des jésuites (mis à l'essai en 1586, publié en 1599), devenues traditionnelles; cf l'article de J. M. Bover, cité col. 220.

On ne peut dénombrer ici les commentateurs de l'Écriture, même les meilleurs. On trouvera dans les ouvrages spécialisés l'histoire et l'esprit de l'exégèse au 16e siècle. Rappelons toutefois quelques travaux particuliers, sans oublier les célèbres *Histoires critiques* de Richard Simon, publiées de 1685 à 1693.

Sur la méthode de Cajétan † 1534, voir particulièrement A. Allgeier, *Les Commentaires de Cajétan sur les Psaumes. Contribution à l'histoire de l'exégèse avant le concile de Trente*, dans *Revue thomiste*, t. 17, 1934-1935, p. 410-443; l'auteur expiique les difficultés que rencontra cette méthode au 16e siècle; cf aussi P. Mandonnet, *Cajétan*, DTC, t. 2, 1905, col. 1328-1329; A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Genève-Paris, 1954, p. 231 svv. — Sur le travail considérable entrepris par Sante Pagnini et sur ses éditions scripturaires d'après les originaux, voir T. M. Centi, *L'attività letteraria di Santi Pagnini* (1470-1536) *nel campo delle scienze bibliche*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 15, 1945, p. 5-51; noter, à côté de ses travaux philologiques, sa publication des *Isagogae ad sacras Literas et ad mysticos S. Scripturae sensus*, Lyon, 1536, ou florilège patristique des sens spirituels de l'Écriture. — Pierre Galatini † 1540 a laissé de nombreux commentaires et un *De sacra Scriptura recte interpretanda* (Cod. Vat. lat. 5580), mais sa doctrine des sens de l'Écriture est aberrante (cf A. Kleinhans, *De vita et operibus Petri Galatini OFM scientiarum biblicarum cultoris*, dans *Antonianum*, t. 1, 1926, p. 145-179, 327-356, avec édition d'extraits). — Sur Maldonat † 1583, voir J.-M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris au 16e siècle*, Paris, 1856, p. 491-509 : méthode et influence des *Commentaires* de Maldonat jusqu'au 19e siècle.

Consulter P. Mandonnet, *Dominicains*, DB, t. 2, 1899, col. 1473-1482; P. Norbert, *Franciscains*, col. 2376-2382; A. Durand, *Jésuites*, t. 3, 1903, col. 1403-1421; A. Robert et L. Vaganay, *Interprétation*, DBS, t. 4, 1949, col. 627-646.

La meilleure étude sur les éditions de la Vulgate à partir de celle de Gutemberg, vers 1452, jusqu'à celle de 1592, et sur les ouvrages qui prolongent la lignée des *correctoria*, est celle de H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, coll. Collectanea biblica latina 6, Rome-Paris, 1922, p. 75-208.

3° **La pastorale et l'Écriture.** — La pastorale, surtout après le concile de Trente, semble être dominée par trois faits : la « leçon d'Écriture sainte », l'usage des catéchismes et la prédication proprement dite.

1) **La « leçon d'Écriture sainte ».** — Sans revenir sur les attaches médiévales de cette institution, des prédicateurs, avant même l'ouverture du concile, ont inauguré la lecture commentée de l'Écriture, faite en langue vulgaire, ordinairement à l'église, aux fidèles qui le désirent, en semaine comme les dimanches et les jours de fête. Le lecteur expose le ou les divers sens du texte, en déduit les conclusions doctrinales et spirituelles. Cette institution, innovée ou rénovée par Briçonnet dans son diocèse de Meaux (cf lettre de Lefèvre d'Étaples à Farel, 6 juillet 1524, et P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 3, p. 162-163), essaime rapidement, semble-t-il, avec les premiers jésuites, Laynez, Le Jay et Salmeron. Leurs leçons eurent un immense retentissement et firent pièce aux méthodes des protestants.

Laynez le signale à plusieurs reprises à saint Ignace (lettres du 16 septembre 1540, du 5 août 1542; lettre de saint Pierre Canisius à J. Polanco, secrétaire de saint Ignace, 7 août 1552; voir aussi, pour les leçons que Maldonat donna à Paris en 1576, J.-M. Prat, *loco cit.*, p. 405-407). De ces « leçons » il nous reste, entre autres, seize volumes de *Commentaires* de A. Salmeron † 1585 *sur le nouveau Testament*, publiés à Madrid (1598-1602); elles furent données dès 1548 en Italie.

La « leçon d'Écriture sainte » exerça une influence autrement saine que celle d'une lecture faite sans discernement par tout fidèle : l'explication dogmatique comme les applications spirituelles portaient des fruits de salut. Les pères du concile s'en persuadèrent si bien qu'ils décrétèrent dans la cinquième session (17 juin 1546) l'institution de la leçon d'Écriture sainte; « l'exposition et l'interprétation de l'Écriture sont imposées », cogant et compellant, aux Ordinaires, dont ils s'acquitteront par eux-mêmes ou par des personnes qualifiées; qu'ils prévoient en même temps les rentes nécessaires pour rendre viable cette institution. La « lecture » est également prescrite dans les monastères et couvents, dans les écoles publiques « ad catholicae fidei defensionem et incrementum » (ch. 1 *De reformatione* : De instituenda lectione sacrae Scripturae).

Jacques Laynez, après expérience, traça les règles de la « leçon » dans ses *Documenta ad bene interpretandas scripturas*, à l'usage des « lecteurs » comme des prédicateurs (cf *Disputationes tridentinae*, éd. H. Grisar, t. 2, Innsbruck, 1886, p. 500-506). On y remarque le souci d'une présentation scientifique et pédagogique de l'Écriture, comme du progrès spirituel des auditeurs, « ad imitationem, reverentiam et amorem Dei ». Ces règles mériteraient de retenir l'attention.

Jérôme Nadal † 1580 explique dans une de ses exhortations, aux alentours de 1560, en quoi consiste la lectio sacra, en quoi elle diffère du sermon et comment il faut s'y préparer (*Epistolae*, t. 4, Madrid, 1905, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, p. 659-661). La « leçon » doit être adaptée aux capacités des auditeurs; elle instruit l'intelligence et touche la volonté; elle détermine à l'observation des commandements et des conseils, comme à la pratique des sacrements. A l'encontre du sermon, la « leçon » ne demande pas d'effet oratoire, elle se donne « quiete, placide, suaviter », « cum amoenitate atque jucunditate in Christo ». Elle requiert un « lecteur » doctor et pius; sa connaissance théologique doit être diligentissima, celle de l'Écriture, exercitatissima. Il portera des fruits en proportion de

sa science et d'une vie profondément intérieure. Ce texte, avec celui de Laynez, constitue la charte des leçons d'Écriture sainte. J. Nigronius, dans ses *Regulae communes Societatis Jesu*, Milan, 1613, p. 177-178, confirme et précise l'explication de Nadal. Dans les *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*, Madrid, 1901, on trouvera d'autres documents de J. Laynez, p. 519-520, de B. Ferrer, p. 584-587, de J. Maldonat, p. 867-869.

2) **Prédication et catéchèse.** — On ne peut s'attarder aux bizarreries de pas mal de prédicateurs de la fin du 15e et du début du 16e siècle; leur interprétation de l'Écriture est souvent fantaisiste et touche au burlesque. Des auteurs spirituels, quels que soient leurs mérites par ailleurs, tombent parfois dans le même piège (cf Fidèle de Ros, *Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 377-403; *Antonio de Guevara auteur ascétique*, dans *Études franciscaines*, t. 50, 1938, p. 306-332, 609-636).

Tous les prédicateurs n'en sont pas là. Voir la prédication biblique de Geiler de Kaysersberg (L. Pfleger, *Geiler von Kaysersberg und die Bibel*, dans *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte* t. 1, 1926, p. 119-140), ou, mais avec réserves, celles du franciscain Michel Menot (É. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154), du bénédictin Jean Raulin, du dominicain Gabriel Barletta, etc.

On comprend l'insistance du concile de Trente à écarter de la chaire tout ce qui serait risible ou ridicule; les conciles provinciaux y reviendront à leur tour. Le théâtre religieux avait déteint sur la prédication, au grand détriment de celle-ci! Le concile réaffirme solennellement la nécessité de la prédication de la Parole de Dieu (« prêcher l'Évangile et en faire des leçons », session 24, *De reformatione*, c. 4), l'obligation des évêques de prêcher eux-mêmes ou de se faire suppléer par des hommes qualifiés. Se reporter aux décrets conciliaires et aux travaux du concile; ces textes répondent aux abus à réformer dans la prédication comme dans la vie générale des clercs et de l'Église (voir surtout *Concilii Tridentini tractatus*, éd. V. Schweitzer, t. 12, Fribourg-en-Brisgau, 1930).

Arrêtons-nous à l'exemple particulièrement significatif du bienheureux *Jean d'Avila* † 1569 en Espagne. On retrouverait, d'ailleurs, la même pastorale biblique chez d'autres prédicateurs espagnols célèbres, par exemple chez Louis de Grenade.

La situation religieuse de la masse des chrétiens espagnols n'était guère brillante; ce qu'une prédication superficielle ou hétéroclite avait fait perdre, une prédication saine, sérieuse, progressive, évangélique, devait le réparer. Jean d'Avila et son « collège » de prêtres s'y dépensèrent. Leurs sermons seront des catéchèses élémentaires, qui offriront la doctrine de l'Écriture et de la tradition en homélies « simples et claires comme le requiert la rudesse de ces gens-là; il faudrait même... leur faire rendre compte de ce qu'ils ont entendu » (*Advertencias al Santo Concilio de Trento*, publié par C. Abad, *Dos Memoriales inéditos*, dans *Miscelanea Comillas*, t. 3, 1945, p. 110). Les prédicateurs, estime le bienheureux, doivent connaître l'Écriture à fond pour être en mesure de la transmettre à des auditeurs incapables de la lire avec profit. « C'est par l'Écriture que l'on peut se dire théologien » (*Memorial... para reformación de la cristianidad*, *ibidem*, p. 36). Jean, qui est, au dire de saint Ignace de Loyola, « une archive vivante de la sainte Écriture », conseille de « pénétrer en tremblant dans la divine Écriture. Personne ne doit s'y lancer sans préparation ni sans soumission de l'esprit au sens et aux traditions de l'Église » (*De las causas de herejias*, *ibidem*, p. 77). Il envisage et propose aux pères du concile de Trente d'organiser des collèges d'Écriture sainte pour les clercs et plus spécialement pour les prédicateurs.

Cet enseignement nouveau « demande une autre manière, un autre esprit, une autre expérience que celui de la théologie scolastique, qui est la seule discipline en laquelle soient exercés la plupart de ceux qui enseignent l'Écriture sainte... La science qui fait pleurer et purifie les affections de celui qui s'y consacre, la doctrine dont il faut nourrir les âmes, c'est dans la sainte Écriture, dans les conciles et l'exemple des saints, qu'elle se trouve. Et comme eux-mêmes sont à jeun de cette doctrine, ils ne peuvent donner une pâture substantielle à leurs brebis » (*Advertencias..*, p. 118-120).

Le bienheureux conseille aux prêtres de poursuivre l'étude de l'Écriture. Chaque jour, « commencez par prendre un passage du nouveau Testament. J'aimerais, si possible, que vous l'appreniez par cœur. L'étude proprement dite consistera, en élevant votre cœur à Dieu, à lire le texte, sans aucun commentaire, sauf quand surgira quelque doute... Et n'ayez d'autre préoccupation que de voir le sens propre que Notre-Seigneur a voulu mettre dans ce passage; pour le moment il n'est pas nécessaire d'en savoir davantage » (lettre à García Arias, 1538; *Obras*, éd. L. Sala Balust, t. 1, Madrid, 1952, p. 291).

Voir l'excellent article de A. Duval, *Quelques idées du bienheureux Jean d'Avila sur le ministère pastoral et la formation du clergé*, VSS, t. 2, 1948, p. 121-153. — F. Cereceda, *Dos proyectos de « Instituto biblico » en España durante el siglo* XVI, dans *Razon y fé*, mars 1946, p. 275-290.

Prédication. J. E. Rainer, *Entstehungsgeschichte des Trienter Predigtreformdekretes*, dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, t. 39, 1915, p. 256-317, 465-523. — P. Tacchi Venturi, *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù*, 2e éd., Rome, 1930, p. 137-149. — É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922; *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932.

Catéchisme. F. J. Brand, *Die Katechismen des Edmundus Augerius S. J. in historischer, dogmatisch-moralischer und katechetischer Bearbeitung*, Fribourg-en-Brisgau, 1917. — F. Streicher, *S. Petri Canisii Catechismi latini et germanici*, t. 1, Rome-Munich, 1933, p. 38-75; le grand *Catéchisme* ne contenait pas moins de 2.000 citations scripturaires. — F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940, p. 160-190.

Enseignement scripturaire. J. M. Bover, *La enseñanza de la sagrada Escritura en el « Ratio studiorum » de la Compañia de Jesús y en los documentos pontificios*, dans *Biblica*, t. 6, 1925, p. 3-25, 129-140. — A. Bea, *La Compagnia di Gesù e gli studi biblici*, dans *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, coll. Analecta Gregoriana, Rome, 1942, p. 115-143.

L'anti-romanisme désuet de V. Baroni a gâché deux beaux sujets : *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, 1943, et *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausanne, 1955.

5. Les spirituels et l'Écriture. — Il importe enfin d'interroger les auteurs spirituels, et ceux qui vivent vraiment la vie chrétienne, sur leur comportement à l'égard de l'Écriture. C'est sans doute la page la plus réconfortante de ce siècle : les vrais réformateurs sont ceux qui vivent, au sein de l'Église, un authentique Évangile. Échelonnés de la fin du 15e siècle jusqu'à la fin du 16e, les textes qui suivent souligneront la « faim » permanente de l'Écriture.

1° **Avant le concile de Trente.** — *Savonarole* † 1498 eut le mérite, comme prédicateur et comme auteur spirituel, de travailler vigoureusement à ramener les fidèles et les esprits cultivés à la lecture et à l'étude de la Bible. Il organisa le couvent de Saint-Marc en une sorte de « séminaire » d'Écriture sainte en faveur de jeunes religieux dominicains italiens. Lui-même prêchait sans cesse l'Écriture; il y voyait

« le grand moyen de retour à l'esprit chrétien » (P. Mandonnet, art. *Dominicains*, *loco cit.*, col. 1474).

P. Luotto, *Dello studio della Scrittura Sacra secondo G. Savonarola*, Turin, 1896; P. Villari, *La Storia di Girolamo Savonarola e dei suoi tempi*, Florence, 1930. En tête d'une Bible de la bibliothèque nationale de Florence on lit cette apostille de la main de Savonarole : « Conemur ita Scripturas exponere ut ab infidelibus non irrideamur ». S. Pagnini hérita de cet esprit (Villari, t. 1, p. 123).

Jean *Mombaer* † 1501 expose la place que tient l'Écriture dans la journée des Frères de la Vie commune et des Windeshémiens. Étant donnée l'influence considérable exercée sur la piété monastique et la piété des fidèles par la Devotio moderna, il convient de nous rendre compte des exigences du *Rosetum* de Mombaer. Comme le rediront nombre d'auteurs de « journées chrétiennes », les textes de l'Écriture accompagnent et informent le religieux en chacun de ses gestes et en chacune de ses attitudes intérieures; ils le baignent dans un climat biblique.

Par exemple, explique Mombaer, « pro ampliori exercitatione devotionis » (titulus 4), recueillez des textes scripturaires pour le réveil; vous les utiliserez d'après les dispositions de votre âme. Que votre mémoire soit nourrie de textes bibliques, qu'elle puisse spontanément offrir à l'esprit. Tous les exercices seront ainsi préparés, commencés, poursuivis à l'aide de passages de l'Écriture; et le *Rosetum* répète sans cesse le but : « ad aliquam gratiam devotionis »; « ut sic ratione erecta et illuminata, affectioneque dilatata et inflammata ad Deum purus accedat » (c. 3). Mombaer ne tarit pas d'explications sur le psaume quotidien de prime *Beati immaculati in via*, « divino amore ardens et ignitus, per modum supplicantis et orantis familiarissime loquens cum Deo » (c. 8, § 2); il y manifeste une connaissance étonnante de la tradition.

Le moine accompli, comme le novice, consacrera une partie de son temps à l'étude journalière de l'Écriture, qu'il lui faut savoir et pénétrer à fond.

Ce point est d'autant plus remarquable que Mombaer a laissé la liste des livres à lire pour ce travail : la Bible entière, surtout l'Évangile, les documents apostoliques, le psautier avec les *Enarrationes* de saint Augustin, les commentaires des psaumes de Cassiodore, saint Jérôme, Ludolphe le chartreux, Guillaume de Paris et Nicolas Gorram, les commentaires des Pères sur les livres sapientiaux, les postilles des docteurs approuvés; avant tout, comme introduction, le *De doctrina christiana* de saint Augustin avec les livres des quaestiones; prendre garde à tous les apocryphes; ne les lire qu'en passant.

Comme il fallait s'y attendre chez Mombaer, les fruits de l'étude de l'Écriture sont au nombre de douze : ignis, speculum, lucerna, pascua... Suivent quantité de conseils pratiques et spirituels. Lire « ad puritatem mentis »; l'intelligence des mystères croîtra avec la pureté du cœur : « qui puritatem cordis habet, capiet et reliqua mysteria scripturarum » (tit. 4, c. 13, practica § 1). « Divinae scripturae semper in manibus, et jugiter in mente volvantur; imo numquam sacra lectio de manibus deponatur ». Le but de la lecture est double : découvrir le sens littéral de l'Écriture et y puiser un affectus pietatis; la masticatio et l'oratio conduisent à l'operatio.

Ce chapitre 13 est sans doute le plus beau et le plus riche de la *Roseraie;* il nous est un précieux document, et comme un témoignage du climat biblique dans lequel vivaient les moines de Windesheim et ceux qui se réformaient à leur exemple. Y joindre le titulus 34 *De regione scripturarum* et bien d'autres endroits du *Directorium solvendarum horarum*, du *Meditatorium*, du *Dominicarium*, du *De vita* et *De passione Domini*. Partout c'est le même souci de connaître l'Écriture « docta devotio praeferenda devotioni indoctae, caeteris paribus » (tit. 34, c. 2), le même souci d'une connaissance exacte, même si dans la pratique Mombaer retombe dans des sens accommodatices, alors reçus de tous. C'est d'après le *De doctrina christiana* d'Augustin, le *Didascalicon* d'Hugues de Saint-Victor, les commentaires du chartreux Henri de Hesse et les *Postilles* de Nicolas de Lyre, que Mombaer expose les sens de l'Écriture et les profits à en tirer. Voir P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1928.

Contemporain de Mombaer, Jean *Trithème* † 1519, abbé de l'abbaye bénédictine de Spanheim, puis de Wurtzbourg, rappelle en tout temps la lecture et l'étude de l'Écriture à ses moines, comme aux prêtres qui le consultent. Il apostrophe vigoureusement les premiers sur la nécessité vitale d'étudier la Bible : nous n'avons pas vu le Christ, nous ne l'avons ni entendu, ni touché, c'est par la lecture des Écritures que nous pouvons le connaître. Encore faut-il se préparer à cette lecture. Certes, pour comprendre l'Écriture, il faut commencer par étudier Nicolas de Lyre, pour le sens littéral, puis Hugues de Saint-Cher, pour le sens spirituel, et les commentaires de Raban Maur sur toute la Bible; mais trois dispositions s'imposent au préalable : l'amour de Dieu, la volonté de vivre conformément aux enseignements de l'Écriture, la solitude et la paix profonde de l'âme. La « lectio sacra » est pour nous, moines, « notre nourriture et notre boisson »; « je préférerais me démettre de ma charge, que de ne pouvoir plus étudier les Écritures » (homilia 4, *De lectione et studio divinarum scripturarum*, *Opera*, Mayence, 1605, p. 426). Si quelques moines sont moins empressés à cette étude, que dire de l'état du clergé? Son ignorance est navrante; aussi les conseils de Trithème se font pressants dans le *De institutione vitae sacerdotalis* (vg ch. 4) et dans sa correspondance.

Voir, pour les moines, le *De laude scripturarum manualium*, ch. 2 et ch. 16 : la copie des Livres saints est d'importance capitale; *In sancti Benedicti regulam*, prologue, p. 164-167; ch. 4, p. 299-302; *De duodecim excidiis observantiae regularis*, p. 874-875; lettre à l'abbé de Saint-Martin de Trèves, où Trithème se félicite d'avoir changé d'abbaye, ce qui lui permet de poursuivre ses travaux scripturaires, p. 973-974. Sur la recommandation de l'étude de l'Écriture aux prêtres, aux prédicateurs et aux professeurs, cf p. 920 (à un nouveau prêtre); p. 941, 944-946 (à un curé de paroisse) : règle pour étudier l'Écriture; p. 957-958 (à un professeur); p. 962 (à un prédicateur franciscain), etc.

Ce que recommandaient Trithème et Mombaer, nous le voyons magnifiquement vécu au début du 16e siècle par l'italien réformateur des camaldules, *Paul Giustiniani* † 1528. Pour « se réjouir chaque jour de la récitation privée des psaumes », comme le demande la règle, Giustiniani en recherche la traduction exacte d'après le texte hébreu. C'est le sens littéral qui importe d'abord: « Dans la récitation des psaumes, conseille-t-il, je voudrais que vous refréniez, si c'est possible, votre haute intelligence, et que pendant un certain temps vous ne considériez aucun sens mystique ou allégorique, mais purement et simplement la lettre »; ensuite, notre ermite sera le premier à « accomplir cette psalmodie de façon à en retirer quelque fruit de dévotion ou d'intelligence spirituelle ». Personne n'a peut-être, à cette époque, chanté avec tant d'exultation la beauté des psaumes que Giustiniani. On ne se lasse pas d'entendre ce chant d'action de grâces.

« Douce lecture que celle des psaumes!... Que pourrais-je faire qui me plût davantage? En eux, je loue, je glorifie mon

Créateur; en eux, je l'appelle, je l'honore, je le prie; en eux, je le remercie, je le bénis; en eux, je confesse mes péchés, j'implore miséricorde; en eux, je considère la vanité du monde et comme tout est fallacieux; en eux, comme dans un miroir, je me revois moi-même... En eux, je contemple l'infinité de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu... Je les apprends par cœur, de façon à pouvoir les dire sans tenir en mains le psautier. Le sens littéral à lui seul me ravit tellement, j'y trouve des pensées si hautes et si divines, que je n'ai pas encore eu envie de regarder les commentateurs... Je pense les étudier un jour diligemment... Vae illis (monachis) qui psalmos spernunt! »

Ces textes sont extraits de Jean Leclercq, *La vie érémitique d'après la doctrine du bienheureux Paul Giustiniani*, Paris, 1955, p. 93-102; voir aussi J. Leclercq, *Un humaniste ermite. Le bienheureux Paul Giustiniani*, Rome, 1951, p. 50, 56.

2° **Après le concile de Trente.** — Nous avons vu déjà l'importance que Jérôme *Nadal* attachait à la lectio sacra. Citons-le encore, car il parle en termes magnifiques de la Parole de Dieu. Il explique, par exemple :

« C'est, dans l'Église de Dieu, une grande grâce, une fonction éminente, que d'être le ministre de la Parole de Dieu... Le Christ est la Parole infinie de Dieu : nous sommes les ministres de la Parole; lui-même nous envoie, lui-même nous enseigne, lui-même est la Parole intérieure, lui-même nous donne d'entendre la Parole de la doctrine et de nous rendre compte qu'elle vient de lui (sentiamus ab illo procedere), lui-même nous donne l'efficace et la charité, il nous donne aussi la force divine du langage. La grandeur du ministère de la Parole ne peut s'expliquer; seule l'esprit la goûte dans le Christ (sentitur tantum in spiritu in Christo) » (*loco cit.*, p. 661).

Ce sens de l'Écriture avait été nourri chez Nadal par sa familiarité avec les *Exercices spirituels* de Saint Ignace (« ex sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicita », bref d'approbation de Paul III, 31 juillet 1548), qui constituent une synthèse de théologie biblique.

Nadal possède une connaissance étonnante de la Bible et des travaux exégétiques du jour : il cite aussi bien Origène que Laurent Valla ou Dominique Soto; il discute de la version de Symmaque, de la Vulgate ou de toute autre version récente, du texte hébreu comme du texte grec et latin, du sens littéral comme des sens spirituels. Deux œuvres le montrent abondamment : son *Apologia pro exercitiis S. P. Ignatii*, où il répond avec grand déploiement de science scripturaire aux attaques de Pedrocche (p. 820 svv), et ses *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* (Anvers, 1594/95, composées depuis plus de vingt-cinq ans; voir M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949, p. 121-123). Certes, Nadal, comme les meilleurs de ses contemporains, cherche à établir avant tout la connaissance scientifique des Écritures; mais, c'est l'Esprit qui en donne l'intelligence, — sous le contrôle de l'Église, qui écarte tout danger d'illusion.

Aussi note-t-il dans ses *Observationes*, qui ressemblent quelque peu à un journal spirituel : « Il faut lire la sainte Écriture, et toujours avec grande foi, avec simplicité, humilité et dévotion. Cependant, lorsque tu la lis une première fois, exerce-toi dans ces vertus pour ne pas te laisser entraîner par ton intelligence; lis donc et écoute comme une vieille femme, simple et dévote. Lorsque tu reviens à ta lecture ensuite, et que tu veux déployer les ressources de ton intelligence, sers-toi des commentaires approuvés dans l'Église. Dieu alors t'ouvrira l'intelligence pour que, suivant le sens de l'Église et des docteurs, tu en tires quelque chose pour l'utilité de l'Église et contre l'opiniâtreté des hérétiques » (p. 719).

L'Écriture le conduisait au Seigneur et par l'Écriture l'Esprit lui dévoilait les mystères. La lecture et la rumination de l'Écriture sont ainsi à la base de la vie spirituelle.

« Quelqu'un (c'est lui) lisait l'Écriture et, en suivant le récit des événements, il entretenait simplement quelques sentiments en lui-même, sans faire aucune recherche intellectuelle; mais il contemplait, comme si elles fussent présentes, les choses écrites. Il retirait souvent de cette lecture des fruits abondants, surtout lorsqu'il contemplait le Christ faisant des miracles pendant son séjour sur cette terre » (p. 682). « Dans la lecture de l'Écriture ou dans la récitation des heures canoniales, dans celle des psaumes surtout, tu revêtiras la personne du Christ, le Christ lui-même, pour prier en lui, souffrir en lui... » (p. 696). « La sainte Écriture est vraiment comprise quand elle est mise en pratique, c'est-à-dire quand on accomplit en acte ce qui doit être accompli, et qu'en même temps on le comprend et on le saisit par une perception intérieure », dans la soumission au jugement de l'Église (p. 714).

Le 16e siècle compte un certain nombre de commentaires de livres de l'Écriture composés par des auteurs spirituels de grand renom. On parlera plus loin du sens de l'Écriture chez les mystiques, notamment chez le plus illustre, saint Jean de la Croix. Nous regrettons de ne pouvoir insister sur le bienheureux *Jean d'Avila* et son *Audi filia*, dont il a déjà été question (vg t. 2, col. 2020-2021), ni sur les franciscains Diégo de Estella † 1578 et Jean des Anges † 1609, et tant d'autres. Rappelons seulement *Luis de León* † 1591. Ermite de Saint-Augustin et auteur classique de l'âge d'or espagnol, professeur d'Écriture sainte de Salamanque pendant plus de dix ans, Luis de León donne une assise scripturaire ferme à sa doctrine spirituelle. Ne vivant que de l'Écriture, « il consacre aux études bibliques le meilleur de son intelligence et toute l'application de sa volonté » (M. Revilla, *loco cit. infra*, p. 484). Dans son cours *De fide*, en 1567-1568, il développe son point de vue sur l' « authenticité » de la *Vulgate (De sacrae Scripturae ratione et ejus auctoritate)*. Il commente la décision conciliaire et la précise, maintient la priorité de l'original hébreu ou grec, relève les défauts des versions, y compris des Septante. Il soutient devant l'inquisition, et à juste titre, que, « pour l'entendement complet de l'Écriture, il était besoin de tout savoir et principalement trois choses : la théologie scolastique, ce qu'écrivirent les saints, les langues grecque et hébraïque » (M. Salva et P. Sainz de Baranda, *Colección de Documentos inéditos para la Historia de España*, t. 10, Madrid, 1847, p. 360-361). Dans sa chaire de Salamanque, il commente des livres entiers de la Bible, et il publie plusieurs de ses commentaires. Sa méthode est rigoureuse. Il donne une traduction aussi exacte que possible, suivie d'un commentaire littéral. Le sens littéral est en effet le fondement indispensable du sens spirituel. « Cette Écriture, dit-il à propos de Job, — on peut généraliser sa pensée —, n'est pas seulement histoire mais encore doctrine et prophétie. Elle ne nous raconte pas seulement les épreuves de Job et sa patience, mais encore elle nous donne des règles pour les mœurs et nous prophétise quelques mystères futurs » (introduction à l'*Exposición de Job*). Et puisque, par ailleurs, la traduction de la Bible en langue vulgaire n'est pas autorisée, écrivons des « œuvres qui, pour ainsi dire, naissent des Lettres sacrées, ou s'en rapprochent, s'y conforment et y suppléent, autant qu'il est possible ». Cette réflexion se lit dans les premières pages des *Nombres de Cristo*; elle explique l'origine de ce livre appelé à un si grand

retentissement religieux et littéraire. Bref, la doctrine spirituelle de Luis de León est profondément enracinée dans l'Écriture; ses œuvres respirent dans un climat biblique. Elles orientent le lecteur vers la connaissance et l'amour du Christ.

Commentaires de Luis de León. *In Canticum canticorum expositio* (1580, 1582, 1589); Luis avait d'abord rédigé en 1561 *La Exposición del Cantar de Cantares de Salomon*, à l'adresse d'une religieuse de Salamanque, sans aucune intention de publication. Une copie en tomba entre les mains de l'inquisition, qui y trouva matière à procès; cette *Exposición* fut publiée pour la première fois en 1798. *In psalmum* 26 publié en même temps que l'*In Canticum; De los Nombres de Cristo* (1583-1585; nombreuses rééditions et traductions); *In Abdiam*, 1589; *In Galatas*, 1589; *In Ecclesiasten; In* 2 *ad Thessalonicenses*, jusqu'à 2, 3; *In psalmos* 28, 57, 67; *Exposición del libro de Job* (publié en 1779). Ces derniers commentaires, sauf celui de Job, n'ont été publiés que récemment (*Opera*, Salamanque, 1891-1895, et dans les *Obras completas castellanas*, coll. BAC, Madrid, 1944).

Des études importantes ont paru sur Luis et l'Écriture à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance, 1928, notamment les numéros spéciaux de *Ciudad de Dios*, de *Religión y Cultura* et de *Revista española de estudios bíblicos*; depuis lors on peut signaler les articles de G. de Santiago Vela dans l'*Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*, de David Gutiérrez dans la *Ciudad* et la *Revista española de teología*; les ouvrages de R. García de Castro, *Fr. Luis de León, Teólogo y Escriturario*, Grenade, 1928, et d'Alain Guy, *La pensée de Fray Luis de León. Contribution à l'étude de la philosophie espagnole au 16e siècle*, Paris, 1943, p. 205-287, et *passim*. Voir aussi Mariano Revilla, *Fr. Luis de León y los estudios bíblicos en el siglo* XVI, dans *Religión y Cultura*, t. 2, 1928, p. 482-530; R. J. Welsh, *Introduction to the Spiritual Doctrine of Fray Luis de León, O. S. A.*, Rome-Washington, 1951 (thèse); Adolphe Coster, *Luis de León* (1528-1591), extrait de la *Revue hispanique*, t. 53-54, 1921-1922, New York et Paris; DS, t. 2, col. 104-105, 2019, et art. Ermites de Saint-Augustin.

Conclusion. Cet aperçu sur l'influence de l'Écriture au 16e siècle n'autorise pas des conclusions définitives. Ce propos exigerait au préalable des études considérables. Cependant, par delà les discussions philologiques et critiques suscitées par les humanistes biblicistes et par delà l'engouement, quelque peu frelaté, que le protestantisme suscita pour la Bible, un bilan positif se dégage de ces pages comme des recherches entreprises pour les écrire. Les études scripturaires intéressent ou même préoccupent nombre de chrétiens et d'humanistes. Ces études sont circonscrites aux problèmes suivants : connaissance technique des textes originaux, traduction fidèle de ces textes, prédominance du sens littéral sur les sens spirituels. Le concile de Trente préfère, en raison de graves inconvénients, ne pas encourager la traduction de la Bible en langue vulgaire, mais bien l'étude de l'Écriture et sa connaissance par la masse chrétienne. Prédications, leçons d'Écriture sainte, catéchismes mettront à la portée de tous la doctrine scripturaire. Par un retour décidé au sens littéral de l'Écriture, l'exégèse fonde solidement et durablement le sens spirituel.

Il est manifeste que ces discussions ne font qu'effleurer le problème posé ici : l'Écriture nourriture des chrétiens du 16e siècle. La réponse est finalement ailleurs. Force est bien de le constater : l'Esprit Saint continue à « rappeler », à « suggérer » tout ce que le Seigneur a dit et fait. L'authentique Parole de Dieu est toujours entendue. La vie spirituelle des vrais chrétiens est profondément nourrie de l'Évangile et des passages plus mystiques de la Bible. Parallèlement à un certain « évangélisme », superficiel et intellectuel, le *sens du Christ* semble bien être la marque distinctive de la spiritualité des humanistes et des chrétiens du 16e siècle. *Méditations* et *Exercices* de toute sorte font ruminer l'Évangile et contempler la personne du Christ; les prédicateurs présentent la vie et la passion du Christ; les mystiques conduisent au « Livre vivant » qu'est le Christ. Chacun, à sa manière, a entendu le mot définitif de saint Jérôme : « Ignorantia Scripturarum est ignorantia Christi ».

Jean-Louis Peter et André Rayez.

E. LE 17e SIÈCLE

On suppose connus les travaux consacrés aux traductions de la Bible en langues vulgaires, aux études exégétiques, à l'enseignement de l'Écriture dans les universités et dans les séminaires, et à la diffusion des bibles et des ouvrages bibliques parmi les fidèles. On se rappellera que l'expression « lecture spirituelle » comprend à la fois ce qu'on distingue généralement aujourd'hui : la lecture des textes sacrés et la lecture des ouvrages de piété.

J. Lelong, *Bibliotheca sacra seu syllabus omnium ferme sacrae scripturae editionum ac versionum*, 2 vol., Paris, 1709. — A. Degert, *Histoire des séminaires français jusqu'à la Révolution*, t. 2, Paris, 1912, p. 143-167. — A. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, 1943. — J. Orcibal, *Louis* XIV *et les protestants*, Paris, 1951, p. 177-178. — L. Robert, art. *Bible*, dans le *Dictionnaire des lettres françaises. XVIIe siècle*, Paris, 1954, p. 159-160.

1° Saint François de Sales † 1622. — Comme tous ses contemporains, François de Sales cite abondamment l'Écriture, mais, mieux qu'eux, il voulait qu'on la traitât « avec une extrême révérence », qu'on commençât par en connaître le sens littéral avant tout autre, bref qu'on ne la prît pas « pour une estoffe dont on puisse tailler à son gré et s'en faire des paremens à sa mode » (J.-P. Camus, *L'esprit du bienheureux François de Sales*, éd. Depéry, t. 1, Paris, 1840, p. 104-105). Les « paremens » existent pourtant dans ses œuvres, et l'*Avis au lecteur* de la 2e édition de l'*Introduction* en contient l'aveu : « Quand j'use des paroles de l'Escriture, ce n'est pas tous-jours pour les expliquer, mais pour m'expliquer par icelles, comme plus venerables et aggreables aux bonnes ames » (t. 3, Annecy, 1893, p. 2).

Certes, dans le *Traité de l'amour de Dieu*, en particulier, on constate que l'ancien Testament lui est aussi familier que le nouveau (cf Fr. Trochu, *S. François de Sales*, t. 2, Paris, 1942, p. 484), et, sur son lit de mort, il n'aura sur les lèvres que des « paroles empruntées presque toutes aux saintes Écritures » (p. 713). Mais, lorsqu'il indique dans l'*Introduction* « Comme il faut ouir et lire la parole de Dieu », il n'est question que de sermons et de livres de piété (part. 2, ch. 17; t. 3, p. 106-107); quand il recommande de méditer la vie et la Passion de Notre-Seigneur, il ne parle pas de l'Évangile mais encore de livres de piété (part. 2, ch. 1; p. 70-71). On fait la même constatation dans les conseils donnés à la présidente Brulart (t. 12, 1902, p. 351) et à l'abbesse du Puits-d'Orbe (t. 12, p. 333, et t. 26, 1932, p. 167, 169). Aussi aurait-il été intéressant de connaître les dates d'édition des « Livres saints » et des « Évangiles », que possédaient les visitandines de Nantes (É. Catta, *La visitation Sainte-Marie de Nantes*, Paris, 1954, p. 330).

2° Les réformateurs du clergé. — Les réformateurs du clergé en France s'intéressent surtout au

nouveau Testament, qu'ils lisent assidûment, pour conformer leurs pensées à celles de Jésus-Christ, et généralement à genoux, imitant ainsi saint Charles Borromée, leur modèle.

1) *Pierre de Bérulle* † 1629, formé à la Sorbonne, est nourri de toute l'Écriture, mais cite avec prédilection saint Paul et saint Jean (cf Bremond, t. 3, p. 15); avant Bossuet, il « a su incorporer le style biblique, la poésie biblique au style oratoire français » (J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952, p. 30). C'est un verset d'un psaume, lu dans son bréviaire, qui lui aurait donné l'idée de fonder l'Oratoire (J. Dagens, dans la *Correspondance du cardinal de Bérulle*, t. 1, Paris, 1937, p. XVIII). A chacun de ses oratoriens, il prescrivit d'apprendre chaque après-midi « quelque chose de la sainte Écriture » (*Reglemens donnés par notre Très Honoré Pere*, ms 47, archives des eudistes, p. 2).

Envoyé en mission à Londres, il emmenait avec lui les usages de sa communauté parisienne : « en dînant, nous ne disions mot, et on nous lisait la sainte Bible.., après dîner, nous conférions sur les saintes Écritures qu'on avait lues » (*Correspondance*, t. 3, 1939, p. 95). En éditant les ouvrages du fondateur de l'Oratoire, qui n'avait cessé de méditer l'Écriture, Bourgoing ne croyait pas commettre une exagération, en écrivant qu'on trouverait dans ces *Œuvres* « les saintes Écritures divinement expliquées » (éd. Migne, Paris, 1856, col. 85-86). Voir art. BÉRULLE.

2) *Les oratoriens.* — Les premiers disciples de Bérulle, tels *Paul Métezeau* † 1632 et *Jean Bence* † 1642 (auteur de commentaires latins sur l'Évangile et les épîtres de saint Paul), se firent remarquer par leur connaissance de l'Écriture; Bence, pendant quatre ou cinq ans, dans la première résidence de l'Oratoire, fit la « proposition de l'Écriture sainte » à ses confrères, « presque tous docteurs comme lui » (L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, t. 1, Paris, 1902, p. 88). *Charles de Condren* † 1642, qui n'avait eu « guere de loisir de lire les sainctes Escritures », avait coutume de recourir à Dieu, qui « luy avoit toujours donné l'intelligence » des passages qui lui étaient « proposés » (D. Amelote, *La vie du P. Charles de Condren*, t. 2, Paris, 1643, p. 175). Voir art. CONDREN. Dans ses *Reglemens*, on constate que les oratoriens ont coutume de se rendre au réfectoire en « lisant ou ruminant quelque chose du nouveau testament »; qu'à l'institution (noviciat) ils lisent « la sainte Bible, le nouveau Testament sans commentaire »; qu'à l'issue des repas on propose des « vérités sur la vie et la parole de Jésus-Christ contenues en l'Évangile ».

Charles Dorron † 1666 est l'auteur de *Pia exercitia ex sacra scriptura, patribus et liturgiis deprompta* (1650); sur un certain nombre de « propositions » (vg *Quod homo nihil sit, et de ejus infirmitate*), des textes, empruntés à différents passages de l'Écriture, sont liés entre eux et précèdent de courts extraits des Pères. Voir art. DORRON. Le biographe de Condren, *Denis Amelote* † 1679, est surtout connu par sa traduction du *Nouveau Testament* (3 vol., 1666-1670), enrichie de notes abondantes et toujours soucieuses de la vie spirituelle des lecteurs, comme l'indique la préface. Voir art. AMELOTE.

3) *Saint Vincent de Paul* † 1660 prescrit aux prêtres de la Mission la lecture quotidienne d'un chapitre du nouveau Testament (*Correspondance*, éd. P. Coste, t. 11, Paris, 1923, p. 112) et l'audition quotidienne d'une conférence qui a trait à l'Écriture sainte, lorsqu'ils rentrent dans leur communauté après avoir prêché une mission (t. 8, p. 226). Il faut apporter à la lecture du nouveau Testament les dispositions convenables (adorer la Parole de Dieu, entrer dans les sentiments de Jésus-Christ exprimant telle ou telle vérité et enfin se résoudre à la pratique de ces vérités); « surtout, il faut se donner garde de lire par étude, disant : « Ce passage me servira pour telle prédication, mais seulement lire pour notre avancement » (t. 11, p. 113). Tout en recommandant si vivement la lecture du nouveau Testament à ses prêtres, il est intéressant de noter qu'il la déconseille aux frères (t. 7, 1922, p. 207). Il n'y a donc pas lieu d'être surpris que le *Règlement des filles de la charité* n'envisage pas explicitement la « lecture d'Écriture sainte », mais pourrait l'impliquer, puisqu'il est question de la « lecture de quelque livre spirituel » (t. 13, 1924, p. 553), dont le sens reste assez large, comme on l'a indiqué.

4) *Jean-Jacques Olier* † 1657, qui jamais « ne lisait les saintes Écritures qu'à genoux et tête nue », avait disposé chez lui un petit trône pour une bible précieuse; l'examen particulier, tel qu'il l'a conçu, commence par la lecture, à genoux, d'un chapitre de l'Évangile (E.-M. Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e éd., t. 3, Paris, 1873, p. 136-138); l'oraison qu'il recommande ne peut d'ailleurs être pratiquée que par des âmes nourries des Livres saints. Sa propre piété l'incitait même à demander à ses disciples de porter toujours sur eux le saint Évangile, afin de pouvoir constamment le méditer (*Pietas seminarii Sancti Sulpitii*, éd. Fr. Amiot, Paris, 1954, p. 178).

5) *Les sulpiciens.* — *Louis Tronson* † 1700, dans le *Manuel du séminariste* (1823) et la *Forma cleri* (1669), indique les raisons qui doivent inciter les clercs à lire l'Écriture et les dispositions qu'il faut apporter dans cette lecture, lecture méditée, comme le précisent les pages du *Manuel* (éd. Migne, t. 1, Paris, 1856, col. 186-204) :

« La lecture spirituelle est une nourriture que l'âme prend, et il faut qu'elle s'y comporte comme les animaux mondes : ils ruminent après avoir mangé et remâchent le même aliment qu'ils avaient avalé » (*op. cit.*, col. 203).

Au *Manuel*, qui parle de la lecture spirituelle au sens large, on préférera la *Forma cleri* (éd. Migne, t. 2, col. 216-229), car ces pages sont strictement consacrées à la lecture d'Écriture sainte. Dans quel esprit faut-il la faire? Quelques titres de paragraphes en donneront une idée : *Cum maxima animi demissione*, *Cum cordis munditia et sanctitate*, *Cum amore et charitate*, *Cum timore et tremore*, *Cum multa religione* (col. 224-227).

Charles-Louis de Lantages † 1694 consacre toute une leçon, dans son *Catéchisme de la foi et des mœurs* (1674), à l'Écriture sainte (éd. Migne, Paris, 1857, col. 29-32).

Il rappelle, en particulier, « l'estime qu'en ont faite les plus sages et les plus saints personnages, qui la lisaient et la méditaient jour et nuit » (col. 30), et pose la question : « Toutes sortes de personnes peuvent-elles lire l'Écriture sainte traduite en langue vulgaire? » — Elle est à déconseiller aux « ignorants » et aux « esprits légers »; mais, si la traduction est « bien approuvée par des docteurs catholiques », « on en accorde assez facilement la lecture... à quelques personnes sages qui liront ce saint livre avec un cœur humble et un esprit docile » (col. 31). Pour ces « quelques personnes sages », aucune exclusive n'est jetée.

6) *Saint Jean Eudes* † 1680, pour les courtes retraites, qui constituent, vers le milieu du siècle, tout le temps du séminaire, insiste sur l'essentiel : donner « l'intelligence de l'Écriture sainte, spécialement du nouveau

Testament et des Psaumes, dont l'explication est bien nécessaire à ceux qui les doivent réciter tous les jours » (*Œuvres complètes*, éd. Lebrun-Dauphin, t. 9, Paris, 1909, p. 349). Les eudistes, comme les sulpiciens, « liront chaque jour quelque chose de l'Écriture sainte à genoux »; dans une première rédaction de leurs *Constitutions*, Eudes avait même précisé le temps : « un quart d'heure pour le moins » (t. 9, p. 161). Au début de chaque repas, ancien Testament le matin, nouveau Testament le soir, lus dans des dispositions exposées par le *Mémorial de la vie ecclésiastique* (t. 3, 1906, p. 52-54).

Un florilège de textes scripturaires, beaucoup plus étendu que celui de Dorron, trace les grandeurs et les exigences de la vie chrétienne : ce sont ses *Regulae congregationis Jesu et Mariae* (t. 9, p. 69-140). A la question de savoir si la Bible est une « lecture pour tous », Eudes répond en missionnaire habitué à la controverse avec les protestants : la Bible est bien notre « pain quotidien », mais « il n'est pas à propos de donner aux enfants le pain entier ni le couteau pour en couper, de peur qu'ils ne se blessent » (*Le prédicateur apostolique*, ch. 15, dans t. 4, 1907, p. 54). Comme la mère de famille, le prêtre distribuera donc aux fidèles « le pain de la divine parole ».

7) *Matthieu Beuvelet* † 1657, de la communauté parisienne de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, dirigée par Adrien Bourdoise, commence ainsi le 3e exercice, « De la lecture spirituelle », dans la *Conduite pour les exercices principaux qui se font dans les séminaires ecclésiastiques* (1654) : « Après l'Écriture sainte, et surtout le Nouveau Testament, les livres les plus à conseiller sont... » (Lyon, 1676, p. 38). Voir art. Beuvelet.

Cette affirmation, codifiant ce qui se faisait en 1650, n'infirme pas le témoignage de Claude Lancelot, entré à douze ans, en 1627, à Saint-Nicolas-du-Chardonnet :

« Pour le *Nouveau Testament*, j'avais été jusqu'à l'âge de vingt ans à Saint-Nicolas sans qu'on nous en eût fait lire aucune ligne, au moins en particulier, et ils [les prêtres de la communauté] étaient si peu instruits là-dessus que l'un d'eux me dit un jour que l'*Introduction à la vie dévote* était plus utile à beaucoup de gens que l'Évangile » (*Mémoires*, cités par L. Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, Paris, 1950, p. 20).

Un biographe d'A. Bourdoise a protesté contre ce témoignage, en rappelant que le fondateur de Saint-Nicolas était l'auteur d une *Manière de lire utilement les saintes Écritures* (J. Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, 2e éd., t. 1, Paris, 1884, p. cxviii); ce témoignage pourrait cependant s'accorder avec la pensée de Bourdoise, souhaitant qu'on donne à ses séminaristes « de l'estime pour l'Écriture sainte et qu'on leur apprenne du moins à l'étudier quand ils seront chez eux » (Ph. Descourveaux, *La vie de M. Bourdoise*, Paris, 1714, p. 562).

8) *Antoine Godeau* † 1672, évêque de Vence, est à sa place parmi les « réformateurs du clergé » : auteur d'une *Paraphrase des psaumes* (1648) et d'une *Version expliquée du Nouveau Testament* (1668), il est aussi l'auteur d'un *Traité des séminaires* (1660), dans lequel il écrit : « C'est une vérité constante que la principale étude dans les séminaires doit être l'Écriture pour ceux qui sont capables de s'y appliquer » (p. 125). Ce qui peut réduire le nombre des étudiants; d'autant qu'il semble féliciter saint Charles Borromée d'avoir institué un séminaire particulier pour les clercs destinés « aux cures de la campagne » et n'apprenant « que la théologie morale » (p. 132).

Aux étudiants d'élite, il réduirait ensuite volontiers la matière à étudier : « Je trouverois à propos que dans les leçons... on choisist mesme quelques livres particuliers comme seroient les Pseaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique et les Livres historiques. Entre les Prophètes, Isaïe est le plus éloquent et le plus évangélique » (p. 125-126). Bref, « c'est le Nouveau Testament qui doit estre entre les mains des jeunes clercs. Il seroit à souhaiter qu'ils le pûssent apprendre par cœur » (p. 126).

3° **La tradition religieuse.** — La lecture des Livres saints a toujours été recommandée par les fondateurs d'ordres. Les religieux, dont la ferveur se ranime dans plusieurs « réformes » au 17e siècle, restent fidèles à cette tradition. Habitués au texte latin de la Vulgate, ils paraissent méfiants devant les traductions en langue vulgaire, et se contentent généralement de faire connaître la Bible aux fidèles à travers des paraphrases ou de courts extraits.

1) *Bénédictins.* — *Simplicien Gody* † 1662, dans la *Pratique de l'oraison mentale* (1658), écrit : « J'ai appuyé chaque point sur le texte de l'Écriture comme sur la très solide base de la vérité » (cité par J. Godefroy, *La vie de dom Simplicien Gody, poète et écrivain mystique*, Ligugé, 1931, p. 163). *Claude Martin* † 1696, fils de Marie de l'Incarnation, l'ursuline, et assistant général des mauristes, faisait de l'Écriture sa méditation constante, comme l'atteste sa *Retraite aux supérieurs*, éditée par R.-J. Hesbert, qui note : « A chaque instant la sainte Écriture est évoquée sous sa plume, mais plus souvent sous forme d'allusions ou de réminiscences que de citations proprement dites » (*Perfection du chef*, Paris, 1952, p. liv). On sait d'ailleurs qu'à cette époque « les travaux des mauristes consacrés à l'Écriture sainte furent nombreux et solides » (Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 5, Maredsous, 1949, p. 172). *Jean Mabillon* † 1707, dans son *Traité des études monastiques* (1691), recommande l'Écriture avec la même insistance que saint Jérôme (p. 144-171), sans vouloir en précipiter la lecture :

« Avant que de commencer à lire le Vieux Testament (ce qui se pourra faire durant ou après les études de philosophie et de théologie), il seroit à propos de lire les quatre livres de saint Augustin *De doctrina christiana*, les sermons *De catechizandis rudibus* et *De symbolo* » (p. 154).

Mabillon recommande surtout la lecture du nouveau Testament; mais, à propos de saint Nil, qui paraît déconseiller la lecture de l'ancien : « Ce pere a voulu sans doute excepter de ce nombre les pseaumes et les livres sapientiaux, dont la lecture ne peut estre que tres avantageuse... Les anciens estoient tellement persuadez de l'utilité des pseaumes qu'...ils vouloient encore qu'on les apprît par cœur » (p. 146).

Sachant que les juifs n'autorisaient la lecture du *Cantique* qu'aux personnes âgées de 30 ans, Mabillon veut qu'on use d'une prudence analogue parmi les moines : « La portée des esprits, les dispositions du cœur, les âges, les circonstances des lieux, des tems et des personnes estant differentes, il faut que la prudence éclairée d'un superieur ou d'un directeur regle et prescrive à un chacun celle qui luy peut convenir » (p. 147).

S'il faut surtout méditer les psaumes, les prophètes et les épîtres des Apôtres, il faut aussi se souvenir que les autres livres de la Bible sont également riches de salutaires leçons (p. 149-150). Dernier conseil : faire des recueils d'extraits de l'Écriture (p. 171).

2) *Chartreux.* — *Ibañez de Madariaga* † 1620 a publié précisément un recueil d'extraits : *Litania encomiastica de sanctissimo nomine Jesu ex scriptura sacra per dies hebdomadae distributa* (1616), qui s'intitule en français *Litanies d'honneur et de louange du sainct nom de Jesus, recueillies de toute l'Escriture saincte avec les citations de lieux* (1633); le lundi, les textes évoquent la « génération divine » de Jésus; le mardi, sa génération

humaine, etc; les treize dernières pages de cette brochure sont remplies par l'office du très saint nom de Jésus. Parmi les nombreux ouvrages d'*Innocent Le Masson* † 1703, on remarque *La psalmodie intérieure* (4 vol., 1696-1697), faite de méditations sur les psaumes, dans lesquels l'auteur, non sans une certaine exagération, voit un « abrégé de l'Ancien Testament », contenant « tout ce qui est repandu dans ses differens livres » (t. 1, préface); il veut que les religieuses, à qui ces méditations sont destinées, trouvent dans les psaumes « une sainte joye d'esprit ». On sait que son *Introduction à la vie religieuse et parfaite* (1677) se compose de 53 leçons *tirées de l'Écriture sainte, de l'Introduction à la vie dévote..*, mais l'auteur y utilise surtout le nouveau Testament.

3) *Cisterciens.* — *Jean Bona* † 1674, général des feuillants, n'a pas manqué de recommander la lecture de l'Écriture dans le *De divina psalmodia* (1663) :

Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt, et, ut ait Isidorus, qui vult semper esse cum Deo, frequenter debet orare, frequenter et legere; nam, cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus loquitur nobiscum... Sacra scriptura ager est... Exeo sane ad meditandum in agro, sacrum revolvo codicem, meditationes meas ceris imprimo (ch. 19, § 7; *Opera omnia*, Anvers, 1723, p. 569). Voir art. Bona.

Armand-Jean de Rancé † 1700, réformateur de la Trappe, souleva des tempêtes lorsqu'il publia *La sainteté et les devoirs de la vie monastique* (2 vol., 1683), occasion du fameux *Traité* de Mabillon, cité plus haut.

La publication de la *Carte de visite faite à l'abbaye de Notre-Dame des Clairets* (1690) jeta de l'huile sur le feu. « On trouvoit à redire qu'il y eût avancé, bien que conformément au sentiment des anciens, que « la lecture de l'Ancien Testament ne convenoit pas à des Religieuses; que cette diversité de faits, d'évenemens et d'histoires n'avoit point de raport à la simplicité dont elles faisoient profession. Il en exceptoit les Proverbes et les Pseaumes, que l'on ne sçauroit lire avec trop de soin et d'application, Dieu les ayant donnez particulièrement à son Eglise pour l'instruction et pour la consolation des ames qui vivent dans la retraite » (P. de Maupeou, *La vie du T. R. P. Dom Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé*, t. 2, Paris, 1702, p. 69-70).

4) *Dominicains.* — *Louis Chardon* † 1651, dans *La Croix de Jésus* (1647), apparaît surtout disciple de saint Paul, comme l'indique son dernier éditeur (Paris, 1937, p. cxxxvi), Fr. Florand; l'ancien Testament lui fournit pourtant des illustrations (entretien 3, ch. 25-29) avec Élie, Abraham, Jacob, etc. Voir art. Chardon.

Antoine Chesnois † 1685 traite de « la lecture spirituelle » dans l'*Idée du christianisme* (1672, p. 571-572). La première lecture recommandée au chrétien est celle d'une partie de l'Écriture : « Le peuple d'Israël « lisoit le Livre du Seigneur leur Dieu quatre fois le jour » (2 *Esd.* 9, v. 31). Lisez du moins une fois le jour le Nouveau Testament, si vous en avez la permission » (p. 572). Ce qui revient à dire que cette permission n'était pas universellement donnée à tous les fidèles. Personnellement, Chesnois connaît si bien l'Écriture, qu'il lui arrive d'en abuser; ainsi, dans *Le petit missionnaire de la campagne chrétienne* (1673), quand il veut montrer que « les pécheurs sont plus brutaux que des chiens », il entasse huit textes scripturaires (p. 71). Voir art. Chesnois.

5) *Carmes.* — *Jean de Saint-Samson* † 1636 « est avant tout paulinien. Sa conversion a été déterminée par une phrase de l'Apôtre. Sa pensée s'est nourrie constamment de la forte doctrine des Épîtres » (S.-M. Boucherreaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 268). Il connaît bien l'Écriture, mais on est étonné de voir qu'il ne la recommande pas spécialement dans *La conduite des novices*, — première partie du *Cabinet mystique* (1655) —, où il est pourtant question des lectures à plusieurs reprises (p. 35, 90, 247, 345); il a bien composé *L'épithalame de l'époux divin*, modelé sur le *Cantique des cantiques*, mais son éditrice, S.-P. Michel (née Boucherreaux), reconnaît que c'est « une tentative maladroite, où les citations scripturaires enchâssées sont comme étrangères à l'œuvre » (*Carmelus*, t. 1, 1954, p. 73).

Pourtant, il est fort clair sur les lectures qui conviennent à un prêtre : « Saint Hierome dit qu'on voit des prestres qui laissent la lecture et intelligence des Evangiles et des saints Prophetes pour lire les comedies et les livres profanes et chanter les bucoliques amoureuses des poëtes. Sur quoy je dis que ce n'est point merveille que des Payens les aient composez et chantez mais bien de voir que beaucoup de ceux qui sont élevez à la dignité de prestrise... vacquent à de si sensuelles pratiques » (*De l'excellence et tres haute dignité du sacerdoce*, ch. 4, dans *Œuvres*, éd. Donatien de Saint-Nicolas, t. 2, Rennes, 1659, p. 1019).

Dans *Les exhortations monastiques* (1687), d'*Étienne de Saint-François-Xavier*, l'entretien 44 (p. 349-357), consacré à « la lecture spirituelle particulière », est par contre très net dans ses recommandations, qui s'apparentent à celles de Tronson et de Mabillon.

6) *Capucins.* — *Benoît de Canfield* † 1610, surtout dans *Le chevalier chrestien* (1609), « montre une prédilection tout à fait spéciale pour la sainte Écriture. Tous les textes qui se peuvent rapporter à une matière traitée, il les a recueillis, de sorte que presque la moitié de son livre est remplie par des citations empruntées à la Bible » (Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949, p. 195). Dans la *Méthode et adresse de l'oraison* comme dans la célèbre *Règle de perfection*, Benoît puise ses preuves dans la Bible (Optat de Veghel, *op. cit.*, p. 199, 336). Voir art. Benoit de Canfield. *Laurent de Paris* † 1631, dans son massif *Palais de l'amour divin entre Jésus et l'âme chrestienne* (Paris, 1614), prétend, en « cinq pièces de tomes », n'exposer que le *Cantique des cantiques*; c'est une débauche de textes de l'Écriture, cités parfois en hébreu, avec des textes profanes, étayés par des marges bourrées de références.

Tel paragraphe est un tissu de versets de psaumes (p. 80), tel autre un amas confus d'expressions de l'ancien et du nouveau Testament : « Thresor et perle evangelique, que nous possédons en vases si fragiles, pour lequel avoir, pour laquelle obtenir et trouver, faut tout vendre, ce dit le Sauveur; je dirai tout donner et renoncer à tout, comme dit le même; voire et tout perdre, comme dit Job, Jesus-Chrît et S. Paul » (p. 97).

Même érudition dans *Les tapisseries du divin amour* (1631) : « ... La sur-admirable Passion... est nommée par Dauid, roy prophete, l'extase du Fils de Dieu en chair.., mais le psalme 30 me met à l'abri et me sert de garant, portant pour tiltre en hebreu : « au vainquant ou vaincqueur »; pour tiltre les Septante interpretes au grec (*in finem*) : « jusqu'au bout » (p. 196).

Constantin de Barbanson † 1631, du moins dans ses *Secrets sentiers de l'amour divin* (1623), est extrêmement discret dans ses citations de l'Écriture; on éprouve la même impression en lisant la *Sancta Sophia*, 1657 (*La sainte sapience*, trad. J. Juglar, 2 vol., Paris, 1954-1956), œuvre d'un de ses admirateurs, le bénédictin Augustin Baker † 1641. Voir art. Baker et Constantin de Barbanson. On sait que l'Éminence grise, *Joseph de*

Paris † 1638, recommandait à ses novices les livres de la Bible qu'il préférait : « Isaïe, le *Cantique des cantiques*, l'*Évangile* de saint Jean, saint Paul partout » (L. Dedouvres, *Le P. Joseph de Paris*, t. 1, Paris, 1932, p. 230). Quant à *Yves de Paris* † 1678, il apparaît dans *La conduite du religieux* (1664) avec sa largeur d'esprit habituelle :

Saint Hierosme donne ce conseil au religieux, qu'il pratiquoit luy-mesme, de passer les jours et les nuicts à estudier l'écriture sainte, de sorte que la face tombe sur le livre, quand elle est appesantie par la necessité du sommeil. Ie voids dans Cassian, S. Basile, S. Ephrem, dans la vie et dans la bibliotheque des Peres, comme dans S. Bernard, des discours tyssus des passages de la sainte écriture, qui montrent assez qu'ils en faisoient leur estude principale (p. 424).

7) *Jésuites.* — Les commentaires de Maldonat, d'Abram et de tant d'autres (Sommervogel, t. 10, col. 1-77), attestent l'intérêt porté à l'Écriture par la compagnie de Jésus. Les spirituels, moins soucieux d'études érudites, s'efforçaient de se laisser pénétrer par l'Écriture en la fréquentant assidûment. *Louis Lallemant* † 1635 peut être considéré comme le type et le modèle de ces spirituels.

Voici ce que rapporte à son sujet son confrère Jean Rigoleuc : « Il avait une grâce particulière pour expliquer l'Écriture sainte, et pour en pénétrer les divers sens. Il la lisait sans cesse, et il en faisait presque toute son étude. Mais c'était plutôt par la voie de l'oraison que par la lecture des interprètes. La prière était son secours dans les difficultés qu'il rencontrait en lisant la parole de Dieu, et il a quelquefois demandé à Notre-Seigneur, pendant une année entière, l'intelligence d'un passage de l'Écriture » (*La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, 1694, p. 34).

Nicolas Caussin † 1651, dans *La cour saincte* (1625), recommande aux chrétiens : « le Pseautier du Prophete Royal » et les « Prières recueillies de la sainte Écriture » (éd. Labbe, t. 1, Paris, 1664, p. 460).

Il évoque, dans les trois derniers tomes (4-6), des figures de l'ancien Testament : monarques (David, Salomon), cavaliers (Josué, Judas Macchabée), reines (Judith, Esther), hommes d'État (Joseph, Moïse, Samuel) et hommes de Dieu (Élie, Élisée, Isaïe, Jérémie).

Dans *Le buisson ardent, figure de l'Incarnation* (1648) : « Heureux les temps où l'on preschoit plus au peuple l'explication de l'Ecriture que l'eloquence de Ciceron. Les femmes mesme selon leur capacité estoient curieuses de s'instruire sur l'interpretation des passages tant du vieil que du nouveau Testament, et cela n'estoit point trouvé estrange dans la profession qu'elles faisoient de la vertu » (p. 38). Voir art. Caussin.

Jean-Joseph Surin † 1665 est persuadé comme Lallemant que Dieu ouvre les Écritures à ceux qui marchent auprès de Jésus-Christ comme les disciples d'Emmaüs :

Ceux qui, par le dépouillement de tout, approchent de Dieu de plus près, reçoivent là sa lumière, entendent fort bien ce qu'ils disent, ou pour le moins la sagesse de Dieu qui les instruit les laisse contents et leur donne de quoi souvent satisfaire aux autres, et les remplir d'étonnement, comme fit saint François de Paule, qui, interrogé du sens de divers passages de l'Écriture, laissait les docteurs dans l'admiration de ses réponses (*Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667, éd. F. Cavallera, Paris, 1930, p. 93).

Jean Crasset † 1692, qui, au dire de son premier biographe, « possédoit parfaitement la Sainte-Ecriture » (dans *Méthode d'oraison*, éd. E. Roupain, Paris, 1931, p. 20), avait toujours soin de faire lire à ses retraitants des passages du nouveau Testament, comme le montre *Le chrestien en solitude* (Paris, 1674). Pendant l'oraison, il conseillait de réciter posément le *Pater* ou « quelque Psaume » (*Méthode d'oraison*, p. 140) ou encore « les paroles d'amour tirées de l'Écriture sainte » (p. 141), modeste recueil de 62 versets rassemblés par ses soins (p. 227-234). Voir art. Crasset.

8) *Turba magna.* — On n'a pu relever ici, tant la matière est abondante, que les ouvrages de quelques écrivains de quelques ordres religieux. Il convient pourtant d'ajouter à cette liste deux noms. Pour Marie de l'Incarnation, l'ursuline, † 1672, voir *infra*, col. 254 svv.

Saint Jean-Baptiste de La Salle † 1719 demande aux Frères des écoles chrétiennes de porter toujours sur eux le « saint Évangile », où, précise-t-il, citant saint Paul (*Col.* 2, 3), « sont tous les trésors de la sagesse et de la science » :

Soyez fidèles à cette pratique. C'est dans ce saint livre que vous devez puiser les vérités dont il faut que vous instruisiez chaque jour vos disciples, pour leur donner par ce moyen le véritable esprit du christianisme (*Spiritualité lasallienne*, Paris, 1952, p. 28). Voir ses recommandations sur la lecture de l'Écriture (p. 347).

Saint Pierre Fourier † 1640 indique aux religieuses de la congrégation de Notre-Dame quelles seront leurs lectures pendant la retraite annuelle :

« la Règle, les Constitutions, le Nouveau Testament » (*Reglemens ou eclaircissemens sur les Constitutions des religieuses de la congregation de Notre Dame, tirez de tous les livres et les écrits du R. P. Pierre Fourrier*, Paris, 1674, p. 148). Mais, lorsqu'il est question de la « lecture spirituelle », il n'est parlé que de livres « conformes aux maximes de l'Évangile et des SS. Pères » (p. 123).

Ces livres « conformes aux maximes de l'Évangile » sont souvent des paraphrases de l'Écriture, — et celles-ci « ne se comptent pas » (Bremond, t. 10, p. 281) —, et quelquefois des recueils d'extraits de l'Écriture, avec ou sans nom d'auteur.

L'un des plus anciens de ces recueils est *Le gasteau spirituel de la plus saine mâne de l'Escriture*, publié en 1603 par Charles de Louvencourt, chanoine régulier, et l'un des bons recueils anonymes de la fin du siècle est *La morale du Saint-Esprit ou les devoirs du chrétien, tirez des seules paroles de l'Écriture sainte*, paru en 1687. Cet ouvrage est fort bien divisé, en trois parties, avec des chapitres qui comprennent toujours une double série de textes, empruntés d'une part à la « Loy ancienne » et d'autre part à la « Loy nouvelle ». Il est peu vraisemblable d'ailleurs qu'il soit d'un religieux; il doit se rattacher à cette série d'ouvrages, parus après la révocation de l'Édit de Nantes et destinés aux nouveaux catholiques; approuvé par L. Ellies du Pin et [Fr.] Varet, il conviendrait plutôt de le rattacher au courant de piété biblique qui va être examiné.

La pensée des religieux s'accorde avec celle des réformateurs du clergé : les uns et les autres, tout en recommandant aux prêtres une fréquentation assidue de l'Écriture, se montrent très réservés lorsqu'il s'agit des laïcs.

4° **De Saint-Cyran à Bossuet.** — En partie sous l'influence de Port-Royal, un courant nouveau ne cesse de prendre de l'importance pendant la seconde moitié du 17e siècle : les fidèles sont invités à ne plus se contenter d'extraits ou de paraphrases de l'Écriture, mais à prendre contact avec le texte sacré lui-même par l'intermédiaire de traductions (on s'efforçait en même temps de mettre à leur portée, dans d'autres traductions, les livres liturgiques, — Rituel, Missel, Bréviaire —, qui regorgent de textes et d'expressions bibliques). Malgré une vive opposition, ce mouvement ne cessa de

s'amplifier, gagnant à sa cause des alliés, dont le plus illustre fut Bossuet.

1) *Jean Duvergier de Hauranne* † 1643, abbé de Saint-Cyran, fut à Louvain l'élève de l'exégète jésuite Cornélius a Lapide. Avec son ami Jansénius, il commença, non par étudier directement le texte de la Bible, mais par collectionner « des interprétations mystiques, allégoriques, morales, voire même des considérations politiques », puisées dans les commentateurs (J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne*, t. 1, Paris-Louvain, 1947, p. 146-148).

Lorsqu'il devint à Paris « l'Oracle du cloître Notre-Dame », on admira ses conférences sur l'Écriture, dont il aimait entretenir les premiers solitaires de Port-Royal : « Il découvrait perpétuellement de nouvelles lumières dans l'Écriture, et s'écriait quelquefois dans une sorte de transport : « J'ai trouvé aujourd'hui un passage que je ne donnerois pas pour dix mille écus ». Son étude n'était qu'une prière » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 7e éd., t. 1, Paris, 1908, p. 480).

S'il paraissait se livrer à l'inspiration lorsqu'il parlait et s'il avait un certain penchant à ouvrir sa Bible au hasard pour y trouver la solution d'une difficulté pressante, il pensait pourtant ceci : « Même si, pendant que nous lisons l'Écriture, Dieu nous favorise d'inspirations et de clartés particulières, nous n'en devons faire état que quand nous aurons trouvé quelques passages dans les Pères pour les confirmer » (J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. 1, *Saint-Cyran*, Paris, 1923, p. 99). Cf Saint-Cyran, *Conduite journalière pour Pelletier-Destouches*, RAM, t. 15, 1934, p. 270).

2) *Blaise Pascal* † 1662 a été étudié par J. Lhermet, *Pascal et la Bible* (Paris, 1931); dans la préface, l'auteur n'a pas manqué de citer ce passage de la *Vie de M. Pascal* (1684), écrite par Gilberte Périer :

« Il lisoit l'Ecriture et s'y estoit si fort appliqué qu'il la sçavoit quasy toute par cœur, en sorte qu'on ne pouvoit la luy citer à faux, et il disoit positivement « cela n'est pas de l'Ecriture » ou « cela en est » et marquoit positivement l'endroit » (*op. cit.*, p. 11).

On consultera surtout, dans cet ouvrage, les pages qui s'intitulent : « la Bible et la vie religieuse de Pascal » (p. 160-170) et « la Bible et l'apostolat de Pascal » (p. 170-178). Cf S. Antodiadis, *Pascal traducteur de la Bible*, Leyde, 1930; J. Mantoy, *Des « Pensées » de Pascal à l' « Apologie »*, Paris, 1955, p. 94-106; J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1951, p. 166-167.

3) *Louis-Isaac Le Maistre de Sacy* † 1683, dans *La vie de Dom Barthélemy des Martyrs* (1663), avait fait l'éloge de ce savant dominicain, qui apprit « la divine théologie », « par la prière et par la méditation de l'Écriture » (2e éd., 1664, p. 26) :

« Il sçavoit que la parole de Dieu est, comme il nous l'apprend luy-mesme, « un tresor divin qui renferme les richesses spirituelles » ...; toute sa journée n'estoit qu'un entretien continuel avec Dieu, estant toujours occupé ou à l'écouter dans son Écriture ou à luy parler dans ses prières » (p. 494).

Tel est le modèle des solitaires, qui travaillent alors « avec ardeur à la traduction du *Nouveau Testament*, qui devait paraître en 1667 à Mons, chez Gaspard Migeot, et qu'on désigne ordinairement sous le nom de *Nouveau Testament de Mons* » (L. Cognet, *Claude Lancelot*, p. 150). L'incarcération à la Bastille, entre 1666 et 1668, de Sacy, âme et maître de ces traducteurs, n'interrompit pas son labeur; au dire de Sainte-Beuve, il « semblait n'être entré à la Bastille que pour y achever la traduction de la Bible » (*Port-Royal*, t. 2, Paris, 1908, p. 380), dont les livres de l'ancien Testament parurent entre 1672 et 1695. Entre les traductions des deux Testaments, il faut placer l'ouvrage de *Claude Lancelot* † 1695, *Nouvelle disposition de l'Écriture sainte mise dans un ordre perpétuel pour la lire tout entière chaque année commodément et avec fruit* (1668). Cf G. Delassault, *Le Maistre de Sacy et son temps* (thèse; Paris, 1957).

4) *Les opposants.* — On a déjà rencontré plusieurs opposants parmi les réformateurs du clergé et les religieux, mais leur opposition n'est pas aussi catégorique que celle qui s'exprime en particulier dans deux ouvrages réprouvant les traductions. *Nicolas Le Maire* publia *Le sanctuaire fermé aux profanes ou la Bible défendue au vulgaire*, Paris, S. et G. Cramoisy, 1651 (in-4°, pièces lim. et 507 p.) :

1re partie, Où il est montré que l'Escriture sainte est obscure, difficile, perilleuse à l'esgard des ignorans et des foibles et que la lecture n'en doit pas estre permise à toutes sortes de personnes.

2e partie, De l'usage perpetuel de l'Escriture, où il est montré que la lecture de la Bible n'a iamais esté commune ni vulgaire.

3e partie, Où il est montré que la licence generale que l'on veut establir pour la lecture de la sainte Bible est contraire à l'intention de l'Eglise et à toutes les règles de la prudence et du iugement.

Charles Mallet † 1680, après un *Examen de quelques passages de la traduction française du Nouveau Testament imprimée à Mons* (1676), traita *De la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire*, Rouen, E. Viret, 1679, in-12, et y conclut : « Je ne scay si une vérité, qui n'est pourtant point de foy, peut être mieux établie que celle de la deffense de lire l'Écriture en langue vulgaire » (p. 310). On connaît la cinglante réponse d'Antoine Arnauld, *De la lecture de l'Ecriture sainte contre les paradoxes extravagants et impies..*, Anvers, 1680; *Œuvres*, t. 8, Paris-Lausanne, 1777.

5) *Bossuet* † 1704, avant Pascal, a fait l'objet d'un travail important, dû à R.-M. de la Broise, *Bossuet et la Bible, étude d'après les documents originaux* (Paris, 1891), dans lequel il faut consulter le ch. 9 : « La Bible et les ouvrages ascétiques de Bossuet », qui traite des *Méditations sur l'Évangile* et des *Élévations sur les mystères*, des lettres de direction, des opuscules ascétiques et tout spécialement du *Traité de la concupiscence*.

Un document original, un feuillet inédit des *Mémoires* de Fr. Ledieu, a échappé à l'auteur; il a été publié par J.Hubert, *Les manuscrits de J.-B. Bossuet conservés aux Archives de Seine-et-Marne* (Melun, 1955, p. 10-11); on y lit : « Cet illustre solitaire ne faisoit autre chose que de méditer l'Écriture sainte et M. de M[eaux] admiroit la celeste consolation que Dieu lui faisoit trouver dans cette sainte lecture... comme s'il n'avoit jamais leu ce divin livre...

Une des choses qui rend son catechisme [le *Catéchisme du diocèse de Meaux* (1686)] plus admirable, c'est d'y avoir fait entrer tant d'instructions tirées de la parole de Dieu...

M. de M[eaux] ne perdoit aucune occasion d'inspirer aux autres cet amour de la sainte Ecriture; il en parloit volontiers dans toutes les conversations.., à table, à la promenade, partout... Il la recommandoit sans cesse.., il vouloit que ce fust l'occupation de toute la vie des prestres pour leur propre instruction et pour celle des peuples. Aussi jugeoit-il les versions en langue vulgaire très necessaires aux fideles; il les leur recommandoit et les distribuoit dans tout son diocese... C'est aussi la lecture qu'il ordonnoit aux religieuses... »

La Broise cite ses textes d'après les *Œuvres*, publiées par Guillaume (2e éd., 1885), parce qu'on trouve, dans le t. 10, « une *Table des textes de l'Écriture sainte cités, traduits, discutés ou commentés dans les Œuvres de Bossuet* » (*op. cit.*, p. xi).

Au début de l'édition Lachat, est placée l'*Instruction sur la lecture de l'Écriture sainte pour les religieuses et*

communautés de filles du diocèse de Meaux (t. 1, Paris, 1862, p. 1-7), texte de 1691 :

« Pour ce qui concerne l'Ancien Testament, les livres dont tout le monde peut tirer le plus de profit sont les Proverbes de Salomon, son Ecclésiaste, le livre de la Sagesse, et l'Ecclésiastique (p. 3)... Les histoires de Tobie, de Judith, d'Esther, de Job et des Macchabées sont très édifiantes... Celles qui sont plus versées dans l'Écriture sainte et dans la vraie piété tireront beaucoup d'utilité de la Genèse » (p. 4).

Après avoir recommandé les autres livres de l'ancien Testament (dès le premier paragraphe, il a été question du nouveau), Bossuet fait allusion à son *Discours sur l'histoire universelle* et au *Catéchisme historique* de son ami, l'abbé Fleury, et il écrit : « La traduction de l'Ancien Testament, attribuée à M. de Sacy, est fort approuvée; et les notes dont elle est accompagnée fournissent beaucoup de quoi nourrir la piété. On peut permettre aux religieuses, et aux autres âmes fidèles, la lecture des livres de l'Écriture » (p. 7).

A M^me^ d'Albert, Bossuet écrit en 1691 : « Les paroles de l'Écriture, et surtout celles de l'Évangile, où Jésus-Christ parle lui-même, sont le vrai remède de l'âme » (*Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 4, Paris, 1911, p. 172). A la même, trois ans plus tard : « J'ai ma règle dans l'Écriture; et c'est selon celle-là, qui ne peut faillir, que je tâche de vous conduire » (t. 6, 1912, p. 476).

En 1690, il avait écrit à Rancé (cf *supra*) : « Il est vrai, Monsieur, que quelques-uns ont repris cette espèce de défense de lire l'Ancien Testament. La vraie résolution de cette difficulté, c'est qu'il en faut accorder la lecture avec discrétion, et selon la capacité des sujets » (t. 4, p. 115-116).

Pour Bossuet, il n'y a qu'une Parole de Dieu : il y a dans l'ancien Testament l'annonce et l'aurore du nouveau; dans les psaumes, en particulier, qu'il a commentés avec prédilection, — en tournant même quelques-uns en vers français (comme l'indique Ledieu dans le texte publié par Hubert) —, il aperçoit dans le Messie notre rédemption. Voir art. Bossuet.

6) *Fénelon* † 1715, dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, composés vers 1680, a chanté la magnificence des Écritures (3^e^ dialogue).

C'est défigurer l'Écriture que de ne la faire connaître aux chrétiens que par des passages détachés.., car tout est suivi dans l'Écriture, et cette suite est ce qu'il y a de plus grand et de plus merveilleux... Il faudrait avoir longtemps étudié et médité les Saintes Écritures avant que de prêcher (*Œuvres*, t. 6, Paris, 1850, p. 597-598).

En 1707, il adresse à Guy de Rochechouart une *Lettre sur la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire* (t. 2, 1848, p. 190-201).

Il commence par dire : « Je crois qu'on s'est donné en nos jours une peine inutile pour prouver ce qui est incontestable, savoir que les laïques lisoient les saintes Écritures dans les premiers siècles de l'Église » (p. 190).

Mais, après avoir cité une ordonnance de 1690, de son prédécesseur à Cambrai, Fénelon rappelle deux maximes « très constantes » de l'Église : « la première est de donner le texte sacré à tous ceux d'entre ses enfants qu'elle trouve bien préparés à le lire avec fruit; la seconde est « de ne jeter point les perles devant les pourceaux », et de ne donner point ce texte aux hommes qui ne le liroient que pour leur perte » (p. 197).

Maximes qu'il devra rappeler en 1714, après la condamnation, en 1713, dans la constitution *Unigenitus*, des propositions 79-85 (voir ce mandement dans le t. 5, 1851, p. 131-149, et les propositions dans Denzinger, n. 1429-1435).

Était-ce la fin d'un rêve de Bossuet, qui avait écrit en 1700 : « Il est vrai que Rome s'éclaire, et ce sera un grand sujet de joie, si elle commence à voir clair sur les versions de la Bible en langue française et sur les lectures des saints Livres » (*Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 12, Paris, 1920, p. 361)? Si les fidèles n'étaient pas encore ouvertement et généralement invités à entrer directement en contact avec le texte sacré, du moins celui-ci, grâce aux prédications, aux livres de piété et aux arts, comme on va le montrer, n'avait cessé de se dévoiler et de faire savourer ses meilleurs fruits.

Charles Berthelot du Chesnay.

5° La Bible dans les lettres et les arts (1550-1650). — 1) *Théâtre.* — La Réforme, non contente de divulguer l'Écriture parmi les adultes (voir *supra*, col. 211 svv), se préoccupa de la mettre à la portée de la jeunesse.

Sébastien Castellion, principal du collège de Genève, eut l'idée de la découper en scènes, de la disposer en dialogues latins. Ses *Dialogues Sacrés* (Genève, 1543), substitués aux colloques scolaires en usage dans les classes de grammaire, apprirent deux siècles durant aux écoliers de l'Europe protestante à la fois le latin et l'amour de la Bible (F. Buisson, *S. Castellion. Sa vie et son œuvre* (1515-1563), t. 1, Paris, 1892, p. 152-179; t. 2, p. 341-352).

Un même souci conduisit G. Buchanan à composer pour le divertissement des collégiens de Guyenne une première tragédie biblique en latin, *Jephtes* (1539-1544), dont le retentissement fut immense. Son exemple fut suivi par les régents réformés en réaction contre le paganisme littéraire. Un élève de Buchanan, Théodore de Bèze, porta bientôt la Bible à la scène pour la foule. Sa tragédie française, *Abraham sacrifiant* (1550), inlassablement représentée, émut au long du siècle les publics protestants et éveilla chez les auteurs calvinistes le goût des sujets bibliques. On eut l'*Aman* de Roillet (1556) et l'*Aman* de Rivaudeau (1558), le *Daniel* d'Antoine de la Croix (1561), l'importante trilogie de des Masures consacrée à *David* (1562), le *Tobie* de le Breton (1570), le *Saül* de la Taille (1573) et l'*Holopherne* d'A. d'Ambroise (1579), pour ne citer que les plus notables.

Le succès de cè « genre » de pièces se prolongea dans les Pays-Bas et les provinces rhénanes jusqu'à la fin de la Renaissance.

La principale source de ces « comédies sacrées » se trouve dans les livres historiques de la Bible, dont la plupart des personnages sont mis à la scène, mais très particulièrement Isaac, Saül, David, Esther, qui offraient d'éclatants exemples de piété et d'obéissance à Dieu, propres à nourrir l'espérance des spectateurs. Ce théâtre biblique en langue vulgaire, plus accessible à la foule que les drames néo-latins, s'avéra une propagande très efficace en faveur de la Bible. Plus d'un auditeur curieux, mis en goût, se déclarait « biblien ». Il en résulta une méfiance prononcée à son endroit des pouvoirs civils et des autorités universitaires, fidèles au catholicisme (R. Lebègue, *La tragédie religieuse en France* (1514-1573), Paris, 1929; *Tableau de la Comédie française de la Renaissance*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 8, 1946, p. 278 svv).

Toujours prompts à mettre au service de « l'Institution catholique » les moyens qui se révélaient efficaces, les jésuites tirèrent profit des suggestions protestantes. Peu favorables à ce « qu'un chacun peust porter sa Bible sous le bras et faire le Docteur en vulgaire », ils organisèrent des leçons d'Écriture sainte dans leurs églises (voir *supra*, col. 218 svv); ils illustrèrent leurs catéchismes d'exemples pris à l'Histoire sainte, qu'on invitait les écoliers à conter à la maison; enfin, à l'encontre des humanistes catholiques plus que réticents, ils n'hésitèrent pas à mettre en scène, en latin et même en rimes françaises, les Écritures; ainsi, à Billom, à partir de

1558, l'*Histoire du Serpent d'Airain*, le *Meurtre d'Abel*, *Melchisédech*, *Joseph*, *Saül furieux*, *Élie*, l'*Enfant prodigue*, etc. C'est surtout dans l'histoire biblique, constate-t-on pour les collèges des anciens Pays-Bas, que les Pères cherchent leur inspiration et, de préférence, dans l'ancien Testament. Jacob, Joseph, David, Aman et Mardochée, les Maccabées sont plus fréquemment mis en scène.

Il en allait de même en Europe centrale et en Allemagne. A Mayence, on joue *David* en 1565 et *Aaron* en 1567, *Absalon* (1571); à Munich, *David et Goliath* (1566), *Esther* (1567), *Samson* (1568); à Vienne, *Athalie* en 1572 et *Esther* en 1583. — On retrouve des drames bibliques au Portugal, à Coïmbre, *Saul Gelboaeus* (1559), *Nabucodonosor* (1576), où Luiz da Cruz fait jouer *Pródigo*, *Josephus*, *Manasses* et *Sedecias*. « Ces sortes de spectacles émeuvent toujours l'âme, écrivait un recteur au Père Lainez, et lui laissent une impression salutaire; ils profitent même parfois autant qu'un sermon ». — Ce courant biblique se continuera, au cours du 17e siècle, mais de façon plus épisodique en France.

F. de Dainville, *La naissance de l'Humanisme moderne*, t. 1, Paris, 1940, p. 186 svv. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1907, p. 325-356. — J. Müller, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang* (1555) *bis zum Hochbarock* (1665), Augsbourg, 1930. — A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, t. 2, Bruxelles, 1928, p. 90 svv. — F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. 2, 2e p., Porto, 1938, p. 75-92.

Deux manifestations religieuses, typiques de la Contre-Réforme, donnèrent lieu, en marge du théâtre scolaire, à de vrais spectacles inspirés souvent de la Bible. Les *Quarante heures*, instituées pour faire échec aux festivités licencieuses du Carnaval, et la Fête-Dieu, avec leurs processions figuratives ou leurs mises en scène, qui n'étaient pas sans rapport avec les *autos sacramentales* espagnols; on s'y plaisait à évoquer les « figures » de la pénitence (vision d'Ézéchiel) ou de l'eucharistie, tirées des deux Testaments (Abraham et Isaac, l'ange et Élie, voire, au collège de Tournon en 1642, le *Triomphe du Sainct Sacrement sous la figure du Pain de Gédéon* (voir F. de Dainville, *op. cit.*, p. 198 svv; P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1, 1e p., Rome, 1930, p. 229-248).

L'exemple des jésuites entraîna les auteurs catholiques. La tragédie biblique, après avoir jeté un vif éclat chez les protestants, passa aux catholiques. C'est en 1583 le succès des *Juifves* du ligueur R. Garnier. De 1585 à 1598, P. Matthieu, élève des jésuites, donne sa trilogie *Esther*, *Vasthi*, *Aman*. De David de Montchrestien (1601) à du Ryer (1642), ce seront plus de vingt tragédies bibliques catholiques. Mais les beaux jours du théâtre biblique sont finis. Désormais, le théâtre religieux cherche plutôt son inspiration dans les récits des vies des saints.

Les deux pièces bibliques de Racine, *Esther* (1689) et *Athalie* (1691) sont des pièces scolaires composées pour les jeunes pensionnaires de Saint-Cyr.

K. Loukovitch, *L'évolution de la tragédie religieuse classique en France*, Paris, 1933. — M.-E. Pascoe, *Les drames religieux au milieu du* XVIIe *siècle*, 1636-1650, Paris, 1932. — J. Orcibal, *La genèse d'Esther et d'Athalie*, Paris, 1950. — L.-Cl. Delfour, *La Bible dans Racine*, Paris, 1891. — J. Lichtenstein, *Racine poète biblique*, Paris, 1934.

En Espagne, Lope de Vega (1562-1635) met en scène la *Creación del mundo* et la Genèse; Luis de Guevara, *Raquel et Susana*; les incomparables *autos sacramentales* de Calderon (1600-1681), *La Zarza de Moisés*, *La Cena de Baltazar*, *El vellon de Gedéon*, *La primer flor del Carmelo*, mettent en scène, avec un lyrisme très biblique, les histoires de l'ancien Testament qui sont les figures de la Loi nouvelle (M. Menendez Pelayo, *Estudios y discursos de critica histórica y literaria. Obras completas*, t. 3, Santander, 1941, p. 130 svv).

2) *Musique.* — Le récitatif de « l'Oratorio », créé par saint Philippe Néri et Fr. Soto, issu des *laude* et *rappresentazioni sacre*, emprunta le plus souvent ses sujets aux épisodes de la Bible, qui se prêtent le plus à l'expression des sentiments héroïques : *Caino* de Cazzati, *Il sacrificio di Isacco* de G. Anesio (1560-1614), *Giuseppe figlio di Giacobbe* de Rossi (1598-1653), *Job* de Carissimi (1605-1674); aux scènes tragiques de la Passion (Ariosti), l'*Orto di Getsemani* d'Aresti, etc. H. Schütz (1585-1672) introduisit en Allemagne et adapta au culte réformé les oratorios catholiques à l'italienne dans ses récits, très proches de la récitation liturgique. Il préparait Bach, qui fut vraiment « le chantre de l'Écriture sainte ». Le Dieu majestueux de l'ancienne Alliance domine son œuvre, mais il sait aussi montrer l'éclat de l'amour, la magnificence du sacrifice rédempteur. Charpentier (1634-1704), disciple de Carissimi, fut le seul musicien français qui s'essaya à traduire par la magie des sons la signification émouvante des gestes de l'Histoire sacrée (S. Clercx, *Le Baroque et la musique. Essai d'esthétique musicale*, Bruxelles, 1948; F. Rangel, *L'oratorio*, Paris, 1948; M. Pfender, *Jean Sébastien Bach Chantre de Dieu*, Paris, 1943).

3) *Poésie.* — En France, avec le théâtre biblique, on pratiqua davantage la poésie aussi d'inspiration biblique. Par les *Psaumes* « en rithme françoise », Marot ouvrit les sources du lyrisme sacré. A sa suite, nombre de poètes réformés empruntèrent leurs comparaisons à la Bible; Esther, Judith, Jézabel apparaissent souvent en leurs vers. Nul d'entre eux n'a subi son emprise comme Agrippa d'Aubigné, dont l'âme sous la hantise de Jahvé retrouve le souffle d'Ézéchiel pour en reproduire mieux les beautés éclatantes et farouches. S'inspirant des *Hexamérons* de saint Basile et de saint Ambroise, du Bartas compose, d'après la Genèse, son grand poème sur la création du monde, la *Semaine* (1578), dont l'influence fut immense : 42 éditions françaises, 38 anglaises, 10 hollandaises, 16 latines de 1578 à 1641. On en trouve l'écho jusqu'au sein des cours de rhétorique des collèges jésuites de l'époque de Richelieu.

Les catholiques, d'abord méfiants à l'endroit de la poésie religieuse en français, se décidèrent bientôt à retourner contre les protestants leurs armes littéraires. Aux *Psaumes* de Marot et de Th. de Bèze, Baïf, Desportes et Chassignet ripostent par leurs *Paraphrases*. Le poème épique à sujet biblique, la paraphrase d'un chant ou d'un livre du vieil Testament, voilà à quoi s'occupent beaucoup de poètes catholiques au temps de la Contre-Réforme. Ils sont nourris de Job, de l'Ecclésiastique et des Prophètes. Le courant se répandra à travers le 17e siècle, inspirant Godeau, que saint François de Sales ne se lassait pas de recommander, Bertaut, du Perron et Malherbe. Par émulation, du Bartas suscita maintes épopées bibliques, qui ne valent pas la *Semaine*, et exerça une forte influence sur la poésie religieuse anglaise jusqu'à Milton.

A. Müller, *La poésie religieuse catholique de Marot à Malherbe*, Paris, 1950. — R. Lebègue, *La Poésie française de* 1560 *à* 1630, Paris, 1951, p. 103 svv. — J. Trenel, *L'élément biblique dans l'œuvre poétique d'Agrippa d'Aubigné*, Paris, 1904. — J. Vianey, *La Bible dans la poésie française depuis Marot*,

dans *Revue des cours et conférences*, t. 23, 1922, p. 485-495, 598-604. — L. Delaruelle, *Recherches sur les sources de Du Bartas dans la « Première semaine »*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1933, p. 321 svv. — A. Müller, *Un poète religieux au XVI^e siècle, J. B. Chassignet* (1578-1635?), Paris, 1951. — F. Ruchon, *Essai sur la vie et l'œuvre de Jean de la Ceppède, poète chrétien et magistrat* (1548-1623), Genève, 1953. — R. A. Sayce, *The french biblical epic in the XVIIIth Century*, Oxford, 1955. — E. Legouis et L. Cazamian, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1949.

4) *Iconographie.* — On ne sera pas surpris que cet attrait de la Bible apparaisse dans les images ou les tableaux. Les inventaires après décès trahissent, au cours du 16^e siècle, un renouvellement de l'iconographie domestique. Tandis qu'en 1520 ou 1540 le fidèle est surtout sensible aux appels du nouveau Testament, après 1560, il manifeste un goût très vif pour les scènes de l'ancien Testament : Création, Déluge, Abraham, Jacob, Jonas, Loth, Suzanne, Job, David, Salomon et la reine de Saba, Judith et Holopherne, Esther (L. Febvre, *De la Renaissance à la Contre-Réforme, changements de climats*, dans *Annales d'histoire sociale*, t. 2, 1940, p. 47 svv). Les vignettes du protestant Étienne Delaulne, comme les estampes de L. Gaultier ou de M. Nicolas, les émaux de Raymond ou de Noailhon, les sculptures des meubles reprennent inlassablement ces figurations. L'art protestant est biblique et le demeure au 17^e siècle, à travers Abraham Bosse et Rembrandt, qui a illustré plus de cent cinquante fois des scènes de l'ancienne Alliance.

L'art de la Réforme catholique, à la fin du 16^e siècle et dans la première moitié du 17^e, se plaît, surtout dans les églises des jésuites, à représenter les figures de l'ancien Testament correspondant aux réalités du nouveau. Ainsi à Anvers, font-ils peindre par Rubens la visite de la reine de Saba opposée à l'adoration des mages, le ravissement d'Élie et l'Ascension. Elles étaient familières aux fidèles qui en retrouvaient l'énumération dans les livres de piété. « On jugeait que ces vieilles concordances avaient conservé leur force persuasive et pouvaient encore répondre aux négations de l'hérésie ». On s'aperçoit que ce symbolisme s'arrête de préférence aux scènes bibliques qui préfigurent le sacrement de l'autel ou annoncent les grandeurs de la Vierge.

Les décorations des basiliques de Rome, comme les peintures du Tintoret, de Carrachi, de Poussin ou de Le Brun, largement répandues par les estampes des Audran, d'Ét. Baudet, de Cossin, etc, évoquaient les figures eucharistiques : Melchisédech, Aaron portant les pains de proposition, la Manne, Élie nourri par l'ange, le serpent d'airain; ou bien la typologie mariale : Esther, Judith, Salomon, faisant asseoir Bethsabée, Rebecca et Éliezer préfigurant l'Annonciation. Dans la seconde moitié du siècle, les récits de la Bible perdent peu à peu leur signification prophétique pour n'être plus que des thèmes décoratifs.

É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, p. 335 svv. — P. Bourguet, etc, *Protestantisme et Beaux-Arts*, coll. Protestantisme 7, Paris, 1945. — L. Réau, *L'iconographie de l'art chrétien*, t. 2 *Iconographie de la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1956; utile comme répertoire, de sérieuses réserves pour les interprétations. — W. A. Visser't Hooft, *Rembrandt et la Bible*, Paris, 1947.

Ainsi, lettres et arts, par le livre, le spectacle, l'oratorio, l'estampe ou le tableau, au collège, à l'église et dans la société, aussi bien chez les catholiques que chez les réformés, ont-ils contribué à créer pendant un siècle, de 1550 à 1650, une atmosphère biblique, qui a instruit des saintes Lettres ceux-là mêmes qui ne savaient point lire ou ceux que la discipline catholique éloignait au 17^e siècle de la lecture personnelle de leur texte.

François de Dainville.

F. DANS L'ÉGLISE ORIENTALE

Un des points où l'Orient est le plus proche de l'Occident latin est bien son attitude à l'égard de l'Écriture. Même nourriture scripturaire puisée aux grands commentaires patristiques et surtout, quelle que soit l'expression dont il s'enveloppe, même respect devant la Parole divine : les Novelles de l'empereur Justinien (*Novelle* 133, édition K. E. Zachariae von Lingenthal, t. 2, Leipzig, 1881, p. 20), les conseils de Barsanuphe (lettre 49, éd. Nicodème l'hagiorite, Venise, 1816, p. 25), les exhortations du moine Isaïe (*Orationes*, PG 40, 1116a, 1122d), les expériences du jeune Dosithée (*Vie*, éd. P.-M. Brun, OC 26, 2, 1932, p. 120-121) ou les confidences mystiques de Syméon le Nouveau Théologien, tous ces témoignages traduisent une égale soumission à la suprême règle de vie qu'est la Bible. Cette remarquable continuité permet de transposer, sans gageure, aussi bien les indications relevées précédemment en Orient, que celles que l'on note pour l'Occident. Une étude détaillée des *typica*, des *textes hagiographiques*, des *commentaires exégétiques* (cf M. Jugie, Exégèse médiévale en Orient, art. *Interprétation*, DBS, t. 4, 1949, col. 591-608) offrirait d'utiles compléments, des précisions concrètes, plus d'une nuance; mais elle ne révélerait rien d'essentiel. Aussi s'en tiendra-t-on à quelques figures plus représentatives de l'Orient chrétien.

1. **Maxime le Confesseur** † 662. — Dans l'œuvre de Maxime, le *Liber asceticus* semble seul présenter expressément l'Écriture comme aliment de la vie intérieure. Aux questions du jeune frère, l'ancien répond par des citations sobrement commentées. Ainsi *Mt.* 28, 19-20 fournit la solution du problème classique : Ποίας ἐντολὰς ὀφείλω ποιῆσαι, ἵνα δι' αὐτῶν σωθῶ ; et le développement qui suit retient des deux versets, non pas le devoir d'évangélisation, mais l'obligation d'observer *tous* les préceptes, à l'exemple de David (*Ps.* 119, 128). Comme le disciple s'inquiète de leur nombre et de leur variété, l'ancien répond que tout se résume dans l'imitation du Christ, car ceux qui ont tout quitté pour le suivre (*Mt.* 19, 27) reçoivent « le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'Ennemi » (*Luc* 10, 19). A lui seul, ce début (PG 90, 913) montre qu'à défaut d'une méthode le moine doit posséder une familiarité avec l'Écriture telle que la lumière surgisse des points les plus divers, au fur et à mesure de ses questions. Ainsi le *Liber asceticus* apparaît comme un échantillon remarquable d'un exercice commun dans la tradition monastique : l'âme scrute les Écritures, non pour reconstituer le sens visé par les hagiographes, mais pour entendre la réponse de l'Esprit à ses questions.

Par contre, dans les *Centuries sur la charité*, Maxime fait de l'Écriture un usage objectif et impersonnel, celui du prédicateur ou du théologien. Pour décrire le retentissement psychologique de l'ἔρως τῆς ἀγάπης, sommet extatique de l'oraison, il invoque la stupeur d'Isaïe (6, 5) devant la manifestation de Iahvé (*Cent.* 1, 12, 964b); mais quand il est question de « science divine » (θεολογία, θεολογικὴ χάρις, II, 26, 27, 992bc), rien n'indique comment cet état supérieur d'oraison

prend appui sur l'Écriture et s'en nourrit. Les autres citations ne visent jamais qu'à appuyer ou illustrer une vérité générale.

Quant à la pensée de Maxime sur l'unité de signification de l'Écriture, elle tient en trois textes précis qui résument la pensée d'Origène et d'Évagre : *Capita theologica et oeconomica* I, 90-96, PG 90, 1120-1121; *Mystagogie* 6, PG 91, 684; *Ambigua*, sur *Disc. theol.* II 20 (PG 91, 1244, 1253). L'Écriture est corps et esprit; la Loi est ombre, l'Évangile image des biens à venir. Il n'y a rien là qu'on ne trouve déjà tel quel dans les textes connus du *Peri archôn* III, 6, 8; *Comment. in Joannem* 1, 7; *In Leviticum* 6, 2; *In ep. ad Romanos* 1, 10. Les *Capita* 94-96 (PG 90, 1121) appliquent ces vues à ce qu'on pourrait appeler les degrés de la vie spirituelle : celui qui accomplit la loi dans le gouvernement de son existence, celui qui se dirige selon le προφητικὸς Λόγος , celui qui embrasse véritablement la vie évangélique. Au premier degré est appliquée l'appellation « enfance spirituelle »; le troisième est celui du sacrifice véritable et du bonheur qui résulte de l'espérance ferme des biens futurs. — Enfin c.97, on distingue deux manières selon lesquelles le κατὰ Κύριον Λόγος se manifeste à ceux qui étudient les Écritures : la première, correspondant à *Is.* 53, 2 (« Nous l'avons vu, et il n'avait ni apparence ni beauté »); la seconde, réservée au petit nombre, où l'on découvre le Logos comme les Apôtres à la Transfiguration, « speciosus forma prae filiis hominum ». Sur ces divers thèmes et leurs attaches origéniennes, voir H. von Balthasar, *Die « Gnostichen Centurien » des Maximus Confessor*, Fribourg-en-Brisgau, 1941, p. 40-41, 63-65.

2. **Isaac de Ninive,** 7e siècle. — Les *Traités* du nestorien *Isaac de Ninive*, traduits en grec au 9e siècle (DS, t. 2, col. 1792), et qui ont valu à leur auteur une place de choix dans la littérature spirituelle byzantine, ne manquent pas de revenir sur l'importance de l'Écriture dans la vie monastique, et en particulier sur les conditions que sa lecture implique, sur la forme qu'elle doit revêtir, sur les fruits qu'elle procure.

Pour Isaac, il n'est pas de connaissance profonde de l'Écriture sans une authentique atmosphère d'ascèse, car la Parole de Dieu a besoin, pour faire entendre ses résonances profondes, d'un détachement radical : « Que ta lecture se fasse dans la solitude absolue, une fois que tu te trouves libéré de tout souci charnel et de tout trouble matériel; la lecture te donnera alors une impression délicieuse, une connaissance savoureuse sans rapport avec les sens » (Wensinck, p. 34; Spetsiéris, p. 96). Étant, avec la prière, un des grands moyens d'approcher de Dieu, elle nécessite, comme elle, « le renoncement aux biens de l'existence et l'exercice de l'ascèse » (Wensinck, p. 220; Spetsiéris, p. 288).

Ce commerce familier avec le texte sacré ne se distingue d'ailleurs pas toujours de l'oraison; les frontières en sont fuyantes, et si la lecture méditée nourrit la prière, la prière à son tour « ouvre » l'Écriture. « N'aborde pas les paroles mystiques de l'Écriture sans prier ni demander l'aide divine, en disant : « Seigneur, donne-moi de comprendre la vertu qu'elles possèdent ». *Dis-toi que la clef qui ouvre l'intelligence de la vérité contenue dans l'Écriture, c'est la prière* » (Wensinck, p. 220; Spetsiéris, p. 288).

Isaac, dans la ligne de l'exégèse alexandrine, invite le moine à ne pas s'en tenir à l'écorce du texte et à aller jusqu'au message personnel dont est porteur chaque épisode ou chaque parole de la Bible.

Les effets d'un contact fréquent avec la Bible sont multiples; le mystique syrien les considère de préférence en relation avec l'oraison. Dieu a destiné les deux Testaments « à instruire le monde, à l'émerveiller de la puissance de sa Providence s'exerçant sur chaque génération et à le combler d'admiration » (Wensinck, p. 34; Spetsiéris, p. 95-96). C'est pourquoi « la méditation constante de l'Écriture est lumière de l'âme » (Wensinck, p. 254; Spetsiéris, p. 141); elle contribue à préserver ou retrouver cette pureté de cœur (Wensinck, p. 61; Spetsiéris, p. 227), qui est détachement du créé, nudité de l'âme, accès à un monde spirituel qui excède et comble l'être :

Rien n'est aussi efficace pour supprimer de l'âme les habitudes vicieuses et déraciner les vains souvenirs qui attisent dans le corps de troublantes flambées, comme d'approfondir avec diligence et ferveur le sens des paroles de l'Écriture. Quand les pensées sont imprégnées des délices qu'offre cette quête de la sagesse en dépôt dans les paroles sacrées.., on efface de l'âme les souvenirs sur lesquels reposaient les images du monde matériel, et il n'est pas rare que l'âme, dans sa durable extase, renonce à l'usage des raisonnements habituels (Wensinck, p. 3; Spetsiéris, p. 4).

L'Écriture n'est cependant qu'une aide : « aux heures où l'esprit vagabonde, il vaut mieux s'attacher de préférence à la lecture qu'à l'oraison » (Wensinck, p. 299; Spetsiétis, p. 146), puisqu'on a besoin alors « d'un document écrit pour accueillir en son cœur les bonnes pensées » (Wensinck, p. 62; Spetsiéris, p. 227). Un jour peut venir, avec la grâce divine, où la force de l'Esprit descendra libérer les puissances spirituelles de l'âme, et « à la place de la loi écrite se grave dans le cœur les commandements de l'Esprit, ces commandements que l'Esprit enseigne lui-même au cœur » (Wensinck, p. 62; Spetsiéris, p. 227).

Les citations sont faites d'après la traduction anglaise de A. J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Niniveh* (qui renvoie à la pagination de l'édition syriaque de P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita de perfectione religiosa*, Paris, 1909) et la traduction grecque rééditée par Joachim Spetsiéris, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ... τὰ εὑρεθέντα ἀσκητικά, Athènes, 1895. — Voir trad. latine, PG 86, 811-888. — Cf J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, Louvain, 1892, p. 93-101.

3. **Syméon le Nouveau Théologien** (949-1022). — Quelques notations éparses dans la *Vie* de Syméon écrite par son disciple Nicétas Stéthatos (cf I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, OC, t. 12, 1928) laissent entrevoir le rôle qu'a joué l'Écriture dans son itinéraire mystique : la μελέτη τῶν γραφῶν apparaît moins comme une lecture assidue ou une méditation, que comme une intimité anxieuse, une quête des exigences divines (*Vie* 6, 24, 27, 62). La Bible constitue le milieu spirituel où se meut la pensée de Syméon : ses *Discours* et, sous une autre forme, ses *Hymnes de l'amour divin* montrent à quel degré et avec quelle aisance un mystique peut se l'assimiler.

L'aspect sur lequel Syméon revient dans les deux *Discours* qui traitent de l'Écriture (Logos 8, éd. Denys de Zagora, Venise, 1790, p. 58-61; Logos 49, p. 249-252; PG 120, 385-388 et 401-404, la numérotation de Denys ne correspond pas à celle de PG) est le caractère *surnaturel* de la lecture des Livres saints. Puisque l'Écriture est « divine et salutaire » (p. 58), qu'elle « recèle en elle la grâce du Saint-Esprit » (p. 249), qu'elle possède « les biens ineffables et éternels » (p. 250), elle ne nous est accessible que dans un climat de grâce :

« Lire l'Écriture sainte est en notre pouvoir; mais comprendre ce que nous lisons est et n'est pas en notre pouvoir : ce qui est en notre pouvoir, c'est l'application et l'attention requises pour la lecture, mais comprendre ce que nous lisons est une grâce de Dieu, de même que nous fixer dans l'esprit et retenir ce que nous comprenons est du ressort de la seule grâce divine » (p. 58).

Grâce divine qu'ailleurs Syméon appelle « la lumière de science » (cf *Discours*, éd. I. Hausherr, OC, t. 9, 2, 1927, p. 190) : « Même si, dans les divines Écritures, l'homme entend les dires de ceux qui ont vu Dieu par l'esprit, il n'en apprend pas plus qu'il n'en entend; aussi ne peut-il pas dire qu'il est entré dans la connaissance de Dieu.., car Celui qu'il n'a pas vu, comment Le connaîtrait-il » (p. 191-192)?

Peu importe que l'on sache la Bible par cœur, tant que Dieu ne nous a pas ouvert ce livre scellé. C'est pourquoi Syméon marque deux conditions indispensables à toute lecture fructueuse de l'Écriture : la sainteté de vie et l'oraison. La *sainteté* d'abord,

car « là où est l'exacte observation des commandements, là aussi sera la manifestation du Sauveur » (p. 182). Et plus explicitement : « Par le moyen des vertus et des commandements s'ouvre la porte de la connaissance ou, pour mieux dire, elle s'ouvre grâce à Jésus-Christ qui a dit : « Celui qui m'aime observera mes commandements, et mon Père l'aimera, et je me manifesterai à lui ». Le jour où Dieu habite en nous et se manifeste en nous de façon consciente (γνωστῶς), nous voyons aussi de façon consciente, c'est-à-dire que nous connaissons de façon concrète (ἐμπράκτως) les mystères divins qui sont cachés dans les divines Écritures » (éd. Denys, p. 250).

A cette fidélité aux vouloirs divins, à cette apathie qui nous purifie, il faut joindre la *prière :* « L'oraison fait que Dieu prend l'homme en pitié et illumine son esprit pour lui permettre de retenir ce qu'il lit » (p. 58). L'oraison réchauffe l'âme aux rayons du Soleil qu'est le Christ, et par elle les paroles inspirées sont portées à maturité, comme autant de fruits savoureux (*ibidem*).

Si la prière apprend et dispose à lire, la lecture de la Bible achemine normalement vers la prière et, à un certain niveau spirituel, s'efface devant elle : « Celui qui a appris à faire oraison comme il convient n'aura plus autant besoin de la lecture (de l'Écriture), puisque la grâce du Saint-Esprit remplit son âme de lumière divine et la divinise à mesure » (*ibidem*).

Affirmation juste dans sa généralité : le Maître intérieur *docebit vos omnia*, mais on voit poindre la pensée de Syméon sur le primat et la nécessité de l'expérience mystique.

A la différence d'autres compilations analogues (comme le *Pandecte* du moine Antiochos, la *Melissa* d'Antoine de Byzance ou l'*Interprétation des commandements du Seigneur* de Nicon de Rhoïdion), la *Synagogè* de *Paul Évergetinos* (11e siècle) présente, en trois chapitres, un florilège sur l'Écriture (Συναγωγή..., 2e éd., Constantinople, 1816, liv. 4, ch. 15-17, p. 63-68). L'énoncé des chapitres révèle les intentions de l'auteur et unifie ces membra disjecta : ch. 15 : « Que la lecture de l'Écriture est indispensable au fidèle, et que son utilité est grande »; ch. 16 : « que nous devons vivre ce que nous lisons (car le salut n'est pas affaire de parole, mais de vie, et la connaissance pour la connaissance est inutile), et que le spirituel n'en doit pas rester à la lettre, mais s'efforcer de parvenir à l'esprit »; ch. 17 : « Ne pas nourrir de curiosité orgueilleuse à l'égard des vérités de foi et des mystères contenus dans l'Écriture, et ne pas sonder les jugements de Dieu ».

Les citations viennent des collections d'apophtegmes, de l'abbé Isaïe, de Marc l'ermite, du pseudo-Éphrem, d'Isaac de Ninive ou de Maxime le confesseur; textes traditionnels comme les thèmes spirituels qu'ils véhiculent et bien commun du monachisme oriental.

4. Nicolas Cabasilas (vers 1300-1370). — Élaborée en dehors des perspectives proprement monastiques, la synthèse spirituelle que représentent des ouvrages de Nicolas Cabasilas comme *La Vie dans le Christ* (PG 150, 493-726) ou, sous une autre forme, les *Homélies mariales* (PO 19, 456-510) et l'*Explication de la divine liturgie* (PG 150, 367-492), s'appuie sur quelques grands thèmes scripturaires que l'auteur byzantin sut exploiter dans leur simplicité et leur profondeur, et elle manifeste par ailleurs une attitude vis-à-vis de la Bible qui mérite d'être caractérisée.

L'Incarnation rédemptrice, nous réconciliant avec le Seigneur, recréant notre être, nous rouvrant les sources de la vie divine, apparaît comme le don d'une *Présence* faite à l'homme au terme d'un amour qui culmine à la croix et s'actualise pour nous dans la liturgie.

Dieu s'est fait homme « pour nous être plus intime que l'âme même » (PG 150, 712a; cf 613c, 620c, 649a, 681b). La vie chrétienne est éminemment « une vie dans le Christ » dont les Évangiles nous font entrevoir le réalisme et la plénitude : présence perpétuelle (*Mt.* 28, 20), inhabitation (*Jean* 14, 23), nourriture spirituelle (*Jean* 6, 53 svv), paraboles du banquet (*Mt.* 22, 2 svv) ou de la vigne (*Jean* 15, 1 svv), autant d'affirmations d'une intimité que Cabasilas retrouve explicitée chez saint Paul, dans sa théologie de notre incorporation au Christ (1 *Cor.* 6, 15 et 12, 27; *Gal.* 2, 20; *Col.* 1. 18; *Phil.* 2, 13; *Éph.* 5, 30 et 4, 4, textes plus fréquemment cités). Les trois sacrements d'initiation réalisent à la lettre l'expression : « in Ipso vivimus et movemur et sumus » (*Actes* 17, 28), mais l'eucharistie représente efficacement l'aboutissement suprême de cette économie de *communion*, car le Seigneur y devient à l'égard de chaque fidèle un « alter ego » (PG 150, 665a). Enfin cette participation au Corps du Christ tend à gagner peu à peu toutes les zones de l'être et à s'épanouir sur le type du « prenez en vous les sentiments du Christ » (*Phil.* 2, 5) de saint Paul ou du « demeurez en moi » (15, 4; 14, 23) de saint Jean : à la μελέτη (meditatio) de parfaire cette identification de nos vouloirs et de nos pensers avec le Seigneur.

Cabasilas est allé d'emblée aux textes de l'Écriture les plus riches de substance. Chez lui, ni prouesse exégétique, ni intempérance de citations, mais la sobre mise en œuvre de ce qui constitue le mystère évangélique et fonde une solide spiritualité chrétienne.

La Vie dans le Christ se défend d'être un guide détaillé de vie chrétienne : elle vise avant tout à donner un esprit ou, mieux, à *attiser un amour*, et cela caractérise bien l'attitude de Cabasilas en face de l'Écriture. Si l'ancien Testament ou les écrits apostoliques parlent du Christ, l'Évangile doit son excellence à ce qu'il laisse parler le Christ de Lui-même : « l'Évangile *figure* le Christ » (*Explication de la divine liturgie* (412c, 416b); l'expression prend son relief quand on la situe dans les perspectives christocentriques de l'auteur. L'insistance sur l'humanité du Seigneur, sur son existence terrestre, sur la Passion, révèle le souci de retrouver dans les pages inspirées la Personne divine dont elles ont fixé les traits, les paroles, l'histoire. L'Évangile n'est un code de vie, que parce qu'il est d'abord un portrait vivant : il nous manifeste le Fils de Dieu et « la tâche de notre intelligence doit être la contemplation des mystères du Christ, car l'unique modèle dont il faille s'inspirer dans notre conduite personnelle, comme dans la direction des autres, est Jésus, dont la vie privée et publique a indiqué aux hommes la justice authentique » (677d). Tout le logos 6 sur la méditation nous apprend à lire et vivre l'Écriture : il nous engage à nous rassasier les yeux et le cœur de « Celui qui attire à Lui seul et à Lui seul unit » (501a). Chez Cabasilas, l'expérience chrétienne du Seigneur « présent en nous » (501c),

l'intelligence de la réalité sacramentaire, le sens concret de l'Évangile s'unissent pour donner à nos relations avec Dieu leur note personnelle de tendresse humaine et de divine exigence.

5. **Nicodème l'hagiorite** (1749-1809). — Dans son Συμβουλευτικὸν Ἐγχειρίδιον (Venise, 1801; 2e éd., Athènes, 1885), qui est une manière de directoire de la prière du cœur, *Nicodème l'hagiorite* accorde une large place à l'Écriture. Sans doute n'apporte-t-il rien de neuf, mais ce connaisseur de la tradition orientale et occidentale (il cite Ambroise, Jérôme, Rufin, Augustin) nourrit des préoccupations spirituelles et pastorales qui confèrent à ses remarques un accent personnel.

L'Écriture est une des voies privilégiées pour aller à Dieu. Si le monde sensible porte la créature à remonter vers son Créateur, la Bible est le *lieu* où Dieu nous invite explicitement à Le connaître et à L'aimer (p. 27). Elle est Parole vivante du Seigneur, c'est-à-dire Vérité qui se présente à l'intelligence pour la combler et Grâce qui s'offre au cœur pour l'entraîner (p. 152-153). Certes, cette communication divine ne se réalise pas avec la même plénitude dans tous les livres inspirés : sous l'ancienne alliance, Dieu s'était servi du truchement des prophètes pour se révéler, mais avec Jésus Il nous parle sans intermédiaire. L'ancien Testament, les Évangiles en général, celui de Jean le théologien constituent autant d'étapes soulignant la proximité toujours plus étroite de Dieu, et l'approfondissement de cette intimité s'achève dans le Discours après la Cène (p. 157). Aussi Nicodème insiste-t-il pour qu'on médite l'Écriture.

Elle sera pour nous, moines, laïcs ou prêtres, « la prairie où, telle l'abeille, nous butinerons les fleurs des vertus » (p. 156); elle forme en nous « l'homme juste et parfait selon le Christ » (p. 156); elle est notre sagesse et peut remplacer tout autre savoir (p. 163). Elle est à lire en entier, mais la gradation que suit Dieu pour se révéler invite à insister davantage sur l'Évangile et surtout sur le Testament du Seigneur (p. 157). La familiarité avec la Bible s'impose d'autant plus aux prêtres qu'ils ont charge d'âmes et mission de guérir leurs ouailles; l'auteur leur rappelle les décisions conciliaires (concile in Trullo, can. 19, demandant que l'on enseigne les fidèles quotidiennement, et surtout les dimanches et jours de fête).

Sur la façon de lire l'Écriture, Nicodème se contente de rappeler que la Bible est donnée *pour notre perfectionnement* (p. 158) : une lecture qui ne permettrait pas d'aller « de la parole écrite à la Parole substantielle » manquerait son but (p. 27) et une réflexion qui ne transformerait pas la vie resterait stérile (p. 158). Les grands commentaires patristiques seront des guides sûrs et apporteront une solide nourriture spirituelle (p. 158).

Jean Kirchmeyer.

III. L'ÉCRITURE ET LES MYSTIQUES

Les chapitres précédents ont tenté de noter comment les chrétiens se sont nourris de l'Ecriture, y ont découvert la révélation du Dieu vivant et en quelque sorte le code des principes de l'action divine dans les âmes : lecture, méditation et usage liturgique de la Bible. Mais il y eut toujours dans l'Église des âmes privilégiées qui répondirent avec une docilité plus profonde aux appels de l'Esprit. Aussi convient-il de se demander quelle est la part de l'Écriture dans la vie intérieure de ceux qui vécurent en contact plus immédiat avec le Dieu vivant et d'essayer de retrouver, en filigrane, à travers les Livres saints, leur expérience spirituelle. On est, en effet, singulièrement frappé, à la lecture des mystiques, de constater la place que tient l'Écriture dans leurs écrits, de voir Dieu parler aux mystiques et les former en se servant des textes scripturaires, et d'être comme le témoin de l'extraordinaire efficacité de l'Écriture dans la vie et le rayonnement des mystiques. Quoi qu'il en soit de l'immense variété des expériences authentiques que guide l'Esprit Saint, les mystiques expriment normalement en langage scripturaire leur expérience personnelle, bien mieux l'Écriture est comme le support de cette expérience et le milieu naturel dans lequel elle naît et s'épanouit.

Sur un thème aussi fondamental de la vie spirituelle, un choix considérable d'auteurs s'offrait, depuis un saint Ignace d'Antioche jusqu'à une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sans omettre au passage des personnages aussi représentatifs que Tauler, Ruysbroeck, Jean d'Avila ou Paul de la Croix, pour ne donner que quelques noms. Un pareil éventail eut contraint à se borner à des notations trop brèves et, partant, moins éclairantes. Il a semblé préférable de présenter avec plus d'ampleur deux exemples caractéristiques : saint Jean de la Croix et l'ursuline Marie de l'Incarnation.

1. Il conviendrait de parcourir les paragraphes consacrés plus haut aux Pères de l'Église : par exemple à saint Ignace d'Antioche, à saint Irénée, aux alexandrins, à saint Grégoire de Nazianze, à saint Augustin, aux moines du désert.

2. Ont été traités ex professo, pour le point qui nous occupe, saint **Grégoire le Grand,** col. 169-176, saint **Bernard,** col. 187-194, **Eckhart,** col. 93-116.

3. Saint **Jean de la Croix.** — Jean de la Croix (1542-1591) se sert abondamment de la Bible dans l'exposé des voies spirituelles. Il y retrouve la doctrine de l'union à Dieu qu'il a expérimentée. L'usage de l'Écriture lui est imposé, comme une nécessité, pour exprimer l'ineffable. Son interprétation scripturaire ne s'oppose pas à celle des exégètes, elle va d'emblée au sens le plus profond et le plus nourrissant.

1° Jean de la Croix interprète de la Bible. — 1) *Usage du symbole biblique.* — Jean de la Croix use du symbolisme à la manière de son temps. Depuis les Pères, la Bible est tout naturellement, pour les auteurs spirituels, une source d'images et de symboles, qui expriment les réalités surnaturelles en un langage religieux utilisé par Dieu même et connu des chrétiens fervents. Jean de la Croix s'insère dans cette tradition. Son originalité consiste à ne pas oublier la valeur limitée de tel usage du symbole et de l'allégorie. Cette rigueur est d'autant plus remarquable que le saint, par ailleurs très sensible au symbolisme religieux de la nature, en use parfois sur des bases assez frêles (cf le symbolisme des « montagnes », des « vallées » et des « rives » dans le *Cantique spirituel*, str. 29-30, v. 3; Silverio, t. 3, p. 140; Chevallier, p. 604-606).

2) *Doctrine spirituelle de la Bible.* — Jean de la Croix cherche dans la Bible les principes de la conduite divine des âmes. Les Livres saints relatent l'histoire temporelle et spirituelle des rapports d'un peuple entier avec Dieu. Jean transpose sans la déformer cette histoire collective dans celle des rapports de l'âme individuelle avec Dieu.

Osée avait parlé d'Israël comme d'une épouse infidèle menée au désert pour que Dieu la purifie et parle à son cœur. L'application à l'âme épouse de Dieu était facile (*Osée* 2, 14; *Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 3; Silverio, t. 2,

p. 250; cf *Cantique spirituel*, str. 34; *Vive flamme*, str. 3, v. 3). Les exigences de Dieu sont les mêmes, ses volontés identiques, les démarches de son amour inchangées (*Deut.* 32, 15; *Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 19; Silverio, t. 2, p. 285). Cette transposition est fondée, car les voies de Dieu demeurent : de la Bible, y compris de ses récits, se dégagent des principes d'action divine qui s'appliquent, transposés sans allégorie, à la vie spirituelle individuelle. Le transfert comporte d'ailleurs un moyen terme. C'est le Christ, le véritable Israël que l'Israël-peuple préfigure, et qui inclut l'ensemble des âmes qui, un jour, ne feront qu'un avec Lui. Le saint l'insinue, pour ainsi dire, lorsqu'il parle de « la correspondance qu'il y a de l'union des hommes en Dieu à l'union hypostatique » (*Cantique spirituel*, str. 36, v. 2; Silverio, t. 3, p. 162-163; Cyprien, p. 896).

Jean de la Croix cherchait dans la Bible le Dieu d'amour. Mystique, sachant que dans l'itinéraire spirituel Dieu n'intervient que par amour, même lorsqu'il fait souffrir, il trouve dans l'Écriture l'expression infaillible de celui-ci. De cet amour de Dieu pour l'âme, dont le nouveau Testament parle en termes clairs, la littérature ancienne de la Bible porte déjà l'expression, symbolique ou directe, concrétisée dans les leçons de l'histoire ou affirmée dans le drame d'Israël personnifié. Jean de la Croix sait l'y trouver à pleines pages.

Il va plus loin. Certains textes pauliniens ou évangéliques sont entendus par lui comme décrivant les sommets de la vie mystique, là où l'exégète les comprend sur le plan de la vie chrétienne commune. L'« adveniat regnum tuum », par exemple, devient le cri de l'âme parvenue au mariage spirituel et qui désire l'union parfaite dans la vision béatifique (*Luc* 1, 53; *Cantique spirituel*, str. 13-14; Silverio, t. 3, p. 68; Chevallier, p. 338). Jean de la Croix a conscience de donner au texte toute sa portée. Il scrute les paroles de l'Écriture jusqu'au sens profond réservé aux « parfaits » (*Cantique spirituel*, str. 38, v. 1, à propos de *Gal.* 4, 6; Silverio, t. 3, p. 171; Chevallier, p. 726).

3) *Exégèse de Jean de la Croix.* — Jean utilise l'Écriture non comme une source exclusive de sa doctrine, mais plutôt comme une confirmation, une illustration : « Afin que tout ce que je dirai en ce traité... soit plus digne de foi, je ne veux rien affirmer de moi, me fiant en ce que je pourrais avoir expérimenté ni en ce que je puis avoir connu en des personnes spirituelles ou entendu d'elles (bien que toutefois je prétende me servir de ceci et de cela), sans le confirmer et le déclarer par les autorités de la sainte Écriture, au moins en ce qui sera plus difficile à entendre » (*Cantique spirituel*, prol. par. 4; Silverio, t. 3, p. 5-6; Cyprien, p. 693-694). Le saint accorde une grande valeur à ces autorités. Il ne s'agit plus ici de sens accommodatice ni même allégorique, dont Jean use par ailleurs, mais avec une notable réserve.

Jean de la Croix montre un souci marqué pour le sens littéral : s'il interprète une sentence biblique isolée, c'est toujours en fonction de la doctrine fondamentale du livre d'où elle est tirée. Parfois même il résume la théologie de la conduite de Dieu à travers tout un livre en une synthèse rapide qui éclaire un traité entier. Ce choix va d'emblée et délibérément à la doctrine. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les explications du saint docteur sur le sens véritable de la parole divine en un chapitre important de la *Montée du Carmel* (liv. 2, ch. 19). S'il rejette ce qu'il appelle le sens « littéral » au profit du sens « spirituel », entendons-le bien : le premier est celui que saisit l'intelligence purement naturelle, encore aveuglée par le sensible et les « passions »; c'est l'interprétation grossière des paroles de Dieu dont les juifs donnent si souvent l'exemple dans la Bible. Le second est, par contre, le sens auquel parviennent ceux qui travaillent à se dépouiller du charnel, qui se « spiritualisent »; les « parfaits » y atteignent pleinement. Jean de la Croix était l'un d'eux.

2° **Une doctrine d'union à Dieu dans la Bible.** — Bien qu'il n'ait jamais systématisé sa pensée, il semble que Jean de la Croix ait retrouvé dans la Bible une doctrine d'union à Dieu, vécue par les saints personnages des deux Testaments, et que cette doctrine rejoignait sa propre expérience.

1) *L'ancien Testament.* — a) *Dieu ne se communique que dans la nuée.* — Dieu est inaccessible, dit l'Écriture : il est impossible de l'atteindre ou de le connaître tel qu'il est; c'est, pour une part, la doctrine développée dans la *Montée du Carmel* (liv. 2, ch. 8). Jean de la Croix s'appuie sur le témoignage conjugué de Moïse, de saint Paul et de saint Jean. Nul n'a jamais vu Dieu. Les juifs craignent de mourir si Dieu se manifeste à eux, car, au fond, cette révélation est le propre de la vision béatifique : « Il faut ou bien mourir, ou ne pas la recevoir » (*ibidem;* Silverio, t. 2, p. 98).

La nuée est le symbole de cette inaccessibilité : « Toutes les fois que Dieu se communiquait beaucoup, il apparaissait en ténèbres ». Job et Moïse l'expérimentent (liv. 2, ch. 9; Silverio, t. 2, p. 102; Cyprien, p. 158). La nuée est en même temps l'intermédiaire matériel par lequel on entre en relation avec Dieu, et le symbole de l'unique moyen spirituel d'atteindre Dieu à travers la réalité d'une connaissance « obscure », « voilée », « ténébreuse ». Souvent reprises, ces expressions inspirent pour une part le vocabulaire de la *Nuit obscure.* La nuit matérielle a disparu sans doute, puisque Dieu ne traite plus collectivement avec tout un peuple; mais l'obscurité demeure : Dieu n'est pas davantage visible, ici-bas, avec les yeux de l'esprit. C'est la nuit de la foi : « Toutes ces ténèbres signifient l'obscurité de la foi, dans laquelle se cache la Divinité, lorsqu'elle se communique à l'âme » (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 9; Silverio, t. 2, p. 103). Car Dieu « se communique » réellement. La foi est connaissance réelle, quoique obscure. Si la *Montée* s'est attachée à exiger l'anéantissement progressif des facultés dans l'obscurité de la foi, la *Nuit* s'éclaire déjà de l'obscure lumière que donne la contemplation et qui est communication de Dieu. Au sein même de la plus grande obscurité de foi, qui affirme l'inaccessibilité divine, Dieu est en même temps tout proche.

b) *L'expérience mystique dans l'ancien Testament.* — Jean de la Croix reconnaît chez les plus grands personnages de l'ancien Testament une expérience mystique authentique. « Quand l'Écriture divine veut dire de quelqu'un qu'il est parfait en charité, elle dit de lui qu'il craint Dieu » (*Cantique spirituel*, str. 17, v. 1; Silverio, t. 3, p. 91-92; Chevallier, p. 425). Il y eut ainsi en Israël, pense le saint, des hommes consommés en charité jusqu'à la « crainte filiale parfaite », qui « vient de l'amour parfait d'un père » (*ibidem*). La fidélité au service de Dieu, la pratique de la loi, que loue l'Écriture, reflètent une sainteté éminente; citons, par exemple, Abraham, Tobie, Josaphat, Judith ou Job. Si Job, Baruch, David sont appelés « prophètes », c'est que le prophétisme authentique apparaît à Jean de la Croix moins comme

une grâce purement charismatique que comme l'expression d'une connaissance intérieure élevée, privilège d'une étroite intimité avec Dieu. Cf art. Crainte, t. 2, col. 2465-2468.

Les saints de l'ancien Testament, pour Jean de la Croix, ont traversé les étapes spirituelles qu'il a lui-même expérimentées et décrites. La mention des purifications passives du sens « remplit à chaque pas la sainte Écriture », « en particulier les psaumes et les prophètes » (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 8; Silverio, t. 2, p. 388). David en est la meilleure illustration (*Nuit*, liv. 1, ch. 11-13; pour Jonas, cf liv. 2, ch. 6; pour Job, liv. 1, ch. 12; liv. 2, ch. 5, etc). C'est Jérémie qui rappelle le mieux à Jean de la Croix les souffrances de l'âme en la nuit de l'esprit (*Thrènes* 3, 1-20; *Nuit*, liv. 2, ch. 7; Silverio, t. 2, p. 431-432). Cf art. Contemplation, t. 2, col. 1651-1673.

Le bonheur de l'union n'est pas décrit aussi abondamment que l'épreuve douloureuse qui y conduit. Suggéré à propos de Job, affirmé de Tobie, qui, après les épreuves intérieures, « passa le reste de sa vie dans la joie » (*Vive flamme*, str. 2, v. 5; Silverio, t. 4, p. 41), il est détaillé chez David, dont la volonté ne se séparait pas de celle de Dieu et qui mérite ainsi de voir son corps participer aux ineffables joies intérieures (*Cantique spirituel*, str. 18, v. 5, et str. 39, v. 5; Silverio, t. 3, p. 100 et 179; Chevallier, p. 454; cf *Vive flamme*, str. 2, v. 4; Silverio, t. 4, p. 38). Le psaume 39 en particulier traduit le chant de l'âme; mais l'expression la plus vraie reste celle du *Cantique des cantiques* : « Mon bien-aimé est à moi et je suis à lui » (*Vive flamme*, str. 2, v. 6; Silverio, t. 4, p. 47).

Sans doute la doctrine, plus originale, de la *Nuit obscure* réclamait-elle une confrontation plus détaillée avec l'Écriture. Ainsi s'expliquent les nombreux emprunts à la spiritualité prophétique. Les textes scripturaires qui appuient la description des joies de l'union sont cependant fondamentaux. Leur rôle est d'affirmer la réalité et les bases doctrinales de l'union consommée, et non de fournir une vérification expérimentale.

2) *Le nouveau Testament.* — Jean de la Croix cite moins les saints du nouveau Testament; ceux-ci s'effacent devant le Christ qui révèle le Dieu inaccessible. Jean souligne cependant les indices qui, chez saint Paul par exemple, laissent entrevoir une vie intérieure d'une rare intensité : l'extase de 2 *Cor.* 12, 3-4 (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 24; Silverio, t. 2, p. 200; *Cantique spirituel*, str. 12, v. 2; Silverio, t. 3, p. 59) et la stigmatisation suggérée en *Gal.* 6, 17 (*Vive flamme*, str. 2, v. 2; Silverio, t. 4, p. 34-35). De la Vierge Marie, il respecte le silence. Il la place au plus haut degré de l'amour conscient et vécu : « Jamais ne se trouva en elle image quelconque des créatures pour la faire agir, mais toujours elle *fut agie* par l'Esprit Saint » (*Montée du Carmel*, liv. 3, ch. 2; Silverio, t. 2, p. 245; Cyprien, p. 313-314), Dieu cependant la laissant souffrir afin qu'elle méritât davantage (*Cantique spirituel*, str. 30, v. 2; Silverio, t. 3, p. 143; Cyprien, p. 871).

Le Christ, Homme et Dieu, est le modèle de l'union véritable avec Dieu, le livre vivant et complet de l'expérience mystique : il a voulu vivre les états spirituels que traversent successivement les âmes, spécialement les étapes douloureuses : anéantissement du sens, surtout en sa mort, annihilation de la nuit de l'esprit sur la croix. Le Christ invite les spirituels à le suivre : c'est là le sens plénier de l'appel à prendre la croix (*Montée du Carmel*, liv. 2, ch. 7; Silverio, t. 2, p. 94). Le Christ est « le mystère de la porte et du chemin pour s'unir à Dieu »; la source de toute sainteté, parce qu'il a « réconcilié et uni le genre humain par grâce avec Dieu » (*ibidem*) : « l'Ami » dont le visage révèle Dieu et « se crayonne » peu à peu en l'âme de « l'amant » (*Cantique spirituel*, str. 11, v. 5; Silverio, t. 3, p. 55; Cyprien, p. 762-763). Si l'âme est transformée en Dieu par le mariage spirituel, cela n'est possible que par le Christ auquel l'âme est totalement assimilée. Jean de la Croix suppose toujours que s'unir à Dieu, c'est s'unir au Christ.

3° **La Bible, expression de l'ineffable.** — La Bible est chez le docteur mystique une source de doctrine et d'expression tout à fait à part, unique même.

1) *La Bible langage des réalités mystiques.* — Si Jean de la Croix puise son inspiration dans les Livres saints, c'est mû par une exigence intérieure : l'Écriture lui apparaît comme le moyen d'expression irremplaçable de l'expérience qu'il veut dire. Ce fait, décelable dans les poèmes, est dit en clair dans les commentaires. La longue et poignante citation de Jérémie (*Thrènes* 3, 1-20), citée déjà, vient, par exemple, suppléer à l'impossibilité d'exprimer les tortures de l'âme dans la nuit obscure de l'esprit (*Nuit*, liv. 2, ch. 7; Silverio, t. 2, p. 43; Cyprien, p. 559). Cette citation fait saisir ailleurs l'intense douleur causée par la vive flamme d'amour : « Je ne saurais en ce moment faire comprendre cette peine et ce que l'âme y souffre et y éprouve, qu'en citant Jérémie » (*Vive flamme*, str. 1, v. 4; Silverio, t. 4, p. 17). L'union à Dieu dans le mariage spirituel est tout aussi indicible; quoique imparfaite encore en cette vie, « elle n'en défie pas moins nos dires et nos pensers. L'époux en donne fort bien l'idée dans le *Cantique des cantiques* » (*Cant.* 5, 1; *Cantique spirituel*, str. 27, v. 2; Silverio, t. 3, p. 133; Chevallier, p. 500).

« De la joie qui remplit l'âme, il n'y a rien à dire davantage sinon que l'âme expérimente l'exactitude de la comparaison du royaume des cieux à un grain de moutarde dont parle l'Évangile » (*Mt.* 13, 31-32; *Vive flamme*, str. 2, v. 2; Silverio, t. 4, p. 33). En cet état la douceur de la « touche substantielle » de Dieu « est impossible à dire.., parce que l'âme aperçoit ici d'une certaine manière que ces choses sont semblables au caillou, ainsi que dit saint Jean, qui se donnera au vainqueur : « et en ce caillou est inscrit un nom que personne ne sait sinon celui qui le reçoit » (*Apoc.* 2, 17; *Vive flamme*, *ibidem*; Silverio, p. 37-38).

L'usage de la Bible pour mieux exprimer l'ineffable, chez Jean de la Croix, est un principe réfléchi dont il nous prévient dans les prologues du *Cantique* et de la *Montée* : « Je me servirai pour tout ce que, avec la faveur divine, j'aurai à dire, au moins pour le plus important et le plus difficile, de la divine Écriture, laquelle prenant pour guide nous ne pouvons errer, puisque Celui qui parle en elle est le Saint-Esprit » (*Montée*, prol. par. 2; Silverio, t. 2, p. 6; Cyprien, p. 51). Jean livre ainsi la raison dernière de la nécessité intérieure qui le pousse à recourir constamment à la Bible : l'Écriture inspirée est un guide sûr dans les voies mystérieuses de l'union.

2) *La Bible support d'une expérience vécue.* — Si le saint donne cette raison, c'est qu'il l'a vérifiée en sa vie. On sait par les témoignages au procès de béatification comment il composait. Jerónimo de San José les résume en disant que Jean de la Croix écrivit ses livres « sans feuilleter d'autres cahiers que ceux du texte sacré, avec le seul recours au sanctuaire de l'oraison » (introd. à la trad. de Cyprien de la Nativité, éd. de 1652, non paginée).

Certes la culture biblique du saint était exceptionnelle.

Il avait longuement étudié les livres inspirés; ce qui explique pour une part la sûreté de son sens scripturaire. Mais il avait aussi longuement médité l'Écriture. L'oraison mystique a jailli à ce contact. Il y retrouve son expérience en ce qu'elle a d'ineffable. La Bible devient, mieux qu'un excellent moyen d'expression, le support de sa vie d'union à Dieu. Elle est le compagnon permanent, l'instrument toujours présent de son ascension spirituelle.

C'est la raison fondamentale pour laquelle il va naturellement vers la Bible lorsqu'il recherche les termes les moins imparfaits pour dire aux autres cette expérience indicible. Ses préférences pour certains livres s'expliquent alors pleinement : les psaumes ou le Cantique, les prophètes ou saint Jean l'ont plus efficacement nourri. La Bible se présente, dans la composition des traités, sous l'aspect exact où elle est intervenue dans l'expérience intérieure de Jean de la Croix.

Dans le dépouillement total de sa volonté au travers des épreuves spirituelles, dans l'ardeur de sa charité, mû et éclairé par l'Esprit, saint Jean de la Croix a pu lire la Bible en profondeur. Il y admira les démarches d'amour de Dieu à l'égard de son peuple et de toute âme disposée à y répondre. Il y trouva le guide et comme le test de ses expériences spirituelles. Son interprétation lumineuse et profonde de l'Écriture donne à sa doctrine mystique une sûreté et un éclat profitables à toutes les âmes.

Les textes de saint Jean de la Croix sont cités d'après les *Obras* éditées par Silverio de Santa Teresa, 5 vol., Burgos, 1929-1931 (= Silverio), et, pour le *Cantique spirituel*, d'après l'édition et la traduction de Ph. Chevallier, Paris, 1930 (= Chevallier). D'autres traductions sont empruntées à Cyprien de la Nativité d'après la réédition de Lucien-Marie, Paris, 1942 et 1947 (= Cyprien). — Pour la bibliographie et les développements essentiels du sujet, se reporter à J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949, auquel on renvoie une fois pour toutes.

4. **Marie de l'Incarnation.** — La culture théologique de la vénérable Marie de l'Incarnation (1599-1672) était celle d'une pieuse religieuse de son temps : de la Bible, sa connaissance ne dépassait guère ce qu'elle avait pu lire dans son bréviaire. Après 1633, une fois en religion, elle lut et médita attentivement le nouveau Testament et non moins assidûment, outre les psaumes chantés à l'office, certains livres de l'ancien, notamment le Cantique des cantiques. Désormais la Bible devient son livre de retour en Dieu et son unique source de réponse et d'expression. Distinguons, dans l'œuvre spirituelle de Marie de l'Incarnation, la triple fonction de la Bible : dans l'exposé des voies spirituelles, dans l'expression et le support de l'expérience mystique, dans l'expérience mystique de l'Écriture elle-même.

1° La « pédagogie mystique » de Marie de l'Incarnation. — L'expression est de P. Pourrat (*La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 381). Marie de l'Incarnation, sans être théologienne et sans vouloir se faire systématiquement pédagogue des voies spirituelles, eut cependant à enseigner les voies de Dieu, en particulier aux novices de Tours, avant son départ pour le Canada.

Déjà au début de son noviciat, elle raconte comment elle avait « une très grande simplicité pour produire ses pensées » et comment les sœurs « tout étonnées de (l')entendre ainsi parler, une, ayant trouvé en un livre en français un passage de l'Épouse au *Cantique*, (lui) dit : Prêchez-nous un peu, sœur Marie. Dites-nous ce que c'est à dire : *Qu'il me baise du baiser de sa bouche...* Sans autre cérémonie, je commençai par ce premier mot, qui m'emporta dans une suite, en sorte que n'étant, dès ce mot, plus à moi-même, je parlai fort longtemps, selon que l'amoureuse activité me possédait. Enfin je perdis la parole, comme si l'Esprit de mon Jésus eût tout voulu pour lui » (*Relation* de 1654, n. 34, *Écrits spirituels*, t. 2, p. 289).

On pressent ici et la supériorité de la connaissance de la Bible, du langage notamment, chez la novice par rapport à ses sœurs, et la compétence reconnue pour commenter spirituellement des livres ou des passages si lourds de sens, et la grâce mystique, sans doute charismatique, qui meut Marie de l'Incarnation, lorsqu'elle expose la Parole de Dieu.

Claude Martin, son fils et biographe, a noté que lorsqu'elle explicitait les mystères de la foi, avec un don surnaturel s'ajoutant aux dons de science et de sagesse, « les passages de l'Écriture se présentaient à la foule, un mot qu'elle disait de Dieu ou d'un mystère excitait un passage, et un passage en attirait quantité d'autres » (préface de l'*École sainte ou explication familière des mystères de la foi*, Paris, 1684). « Elle parlait peu que les paroles de l'Écriture ne lui vinssent aussitôt sur la langue pour fortifier ou illustrer ce qu'elle voulait dire », assure Claude Martin (*Vie*, p. 201; cf *Écrits spirituels*, t. 1, p. 301), qui voit dans cette intelligence de l'Écriture une des grâces « des plus signalées et des plus continuelles que Notre Seigneur ait communiquées » à sa mère.

Un de ses commentaires oraux du *Cantique des cantiques* a été conservé (elle commenta aussi les *Psaumes*, mais ce commentaire ne nous est pas parvenu); ces quelques pages sont probablement des notes recueillies par les novices à l'écoute de leur maîtresse d'oraison. L'*Entretien spirituel sur l'épouse des cantiques* n'est pas exactement une *Exposition succincte du Cantique des cantiques* comme l'avait intitulé Claude Martin. Son genre, toutefois, est nettement didactique : il s'apparente plus, quoique lointainement, aux sermons de saint Bernard sur le *Cantique* qu'au *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix. S'il n'apporte aucune lumière à l'exégèse, tributaire qu'il est au contraire des insuffisances du texte latin (ainsi pour « ordinavit in me caritatem », *Cant.* 2, 4), du moins éclaire-t-il le point de vue spirituel et allégorique, qui est celui de Marie de l'Incarnation, comme celui de tous les spirituels antérieurs, par rapport au *Cantique*, et nous est-il une preuve de la place considérable que tient le *Cantique* dans la vie spirituelle de la vénérable.

2° L'expérience mystique et son support scripturaire. — Marie de l'Incarnation exprime presque exclusivement en citations de l'Écriture ce que, dans l'oraison, elle expérimente de la vie trinitaire et du travail de Dieu dans l'âme qu'il conduit à l'union transformante. Ses citations sont très généralement empruntées à saint Paul, surtout aux épîtres aux *Romains* et aux *Corinthiens*, et aux Évangiles, principalement à celui de saint *Jean*. De l'ancien Testament jaillissent de préférence les citations des *Psaumes* et du *Cantique*.

Ce n'est pas le bilan des textes cités par Marie de l'Incarnation qui offre pour nous le plus grand intérêt : car elle n'a pas cherché à faire œuvre systématique. Elle affirme, par contre, au fur et à mesure du progrès spirituel de sa vie mystique, qu'elle « expérimente », qu'elle « vérifie », qu'elle constate « dans ses effets » ce que disent les paroles de l'Écriture dont les plus expressives lui reviennent en mémoire. Il s'agit très généralement de textes pauliniens, incontestablement porteurs d'une expérience mystique profonde, ou de l'annonce des plus hautes faveurs de l'union au Christ (*Jean* 14, 23, par exemple), ou d'un texte très cher aux âmes spirituelles,

parce que définissant l'itinéraire de leur imitation du Christ (*Mt.* 11, 29).

De l'ancien Testament, il est remarquable que la vénérable évoque le plus souvent des chants. C'est qu'en effet se développe en elle un dialogue qui, devenant de plus en plus constant, devient aussi de plus en plus enthousiaste entre elle et Dieu. Encore dans le monde, « comme j'avais lu, écrit-elle, les psaumes en français et que j'avais ouï dire que c'était l'Esprit de Dieu qui les avait dictés, il m'en venait des pensées et souvenirs dans les occurrences » (*Relation* de 1654, t. 2, p. 167). Chanter deviendra surtout un besoin, lorsqu'elle sera unie à l'Esprit Saint dans le mariage spirituel; c'est même l'Esprit qui « lui fait chanter un épithalame continuel, de la façon et manière qu'il lui plaît » (*ibidem*, p. 254), et lorsqu'elle trouve le *Cantique*, elle s'en empare comme du chant de son âme dicté par l'Esprit (*ibidem*, p. 261, 266). Inversement, le chant des textes de l'office (elle en fit l'expérience dès le noviciat), la ravit en extase :

Mon esprit était si rempli et fécond sur tout ce qui se chantait au chœur, que, jour et nuit, c'était mes entretiens avec mon céleste Époux. Cela me mettait toute hors de moi, en sorte qu'allant par le monastère, j'étais en un continuel transport... Le psaume *Caeli enarrant gloriam Dei*... avait des attraits qui me perçaient le cœur et m'emportaient l'esprit... De ce trait, mon esprit était emporté par un autre. C'était une suite qui ne finissait point. Une fois, dans ces sentiments, je dis du français au lieu du latin; c'était en louant en moi-même la sacrée Personne du Verbe, par lequel toutes choses ont été faites; c'était au *Laudate*, dans les transports que me causait la psalmodie (*ibidem*, p. 289-290).

Depuis sa première découverte de l'Écriture, elle a fait un acte de foi ferme et habituel en la valeur des paroles divines; sa foi, son espérance, la fidélité à Dieu de toute sa vie, s'appuient désormais sur l'Écriture. C'est dans les paroles de l'Écriture que Dieu la rencontre, par elles qu'il l'appelle : elle entend sa voix et la reconnaît sans peine; elle y obéit et se laisse conduire. Le premier appel qui décide irrévocablement de sa vie lui vient par l'Écriture (*ibidem*, p. 181-182).

Dorénavant c'est par les paroles de l'Écriture que Dieu la conduit dans les voies qu'il a fixées pour elle, — voies intérieures de l'union mystique, voies aussi du don de tout elle-même au progrès du Royaume de Dieu. Marie de l'Incarnation s'en est expliquée en une page lumineuse.

Est à remarquer que dans la voie que Notre-Seigneur a toujours tenue sur moi pour ma conduite spirituelle, que le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principe les maximes de l'Évangile, sans que je m'y étudiasse, soit y raisonnant, soit y réfléchissant par élection, mais cela me venant tout en un moment dans l'esprit, sans qu'au précédant j'en eusse fait lecture. Même quand j'en eusse fait, ma mémoire était labile en ce point, en sorte que la maxime qui était produite par l'Esprit qui me conduisait anéantissait en moi tous autres souvenirs, quoique saints, et ce qui était présenté en mon esprit portait en soi ce qui pour lors était utile pour mon avancement spirituel, et toutes sortes de biens et grâces substantielles dans l'union du sacré Verbe incarné (*ibidem*, p. 424-425).

C'est donc une sorte de projection dans l'âme de la pensée et du vouloir de Dieu, tel un rayon unique et perçant, qui élimine tous les autres : l'âme les reçoit, ouverte qu'elle est à tout ce qui vient de Dieu et littéralement vidée par Dieu de tout autre concept ou jugement possible. Or, pour Marie de l'Incarnation Dieu parle de cette parole lumineuse, tranchante et efficace qui *opère en elle passivement les progrès de sa vie mystique*, par l'Écriture, au point qu'elle attribuera cet effet à la parole inspirée. Et au point que le même texte opérera en des temps différents des effets différents ou plutôt un approfondissement du même effet général, qui est la sanctification par l'union à Dieu.

Les opérations de l'Esprit de Dieu changent dans leurs effets, *à proportion de l'état où l'âme entre*, de sorte qu'un passage de l'Ecriture sainte opérera en un temps et un sens tout autre chose qu'en un autre, mais toujours dans une plus grande perfection, non pas à l'égard de Dieu qui est immuable, mais au regard de l'âme qui aura ses croissances spirituelles et dans la sanctification jusqu'à la fin. Quelque degré d'union avec Dieu qu'elle ait expérimenté ou expérimente en cette vie, il y a toujours quelque chose de plus, Dieu étant infini dans ses dons (*Relation* de 1654, n. 60, t. 2, p. 425).

Il y a à la fois un appel et un don, une parole et un effet qui viennent de Dieu à l'âme, et qui chaque fois s'expriment pour elle dans la parole efficace, identique en sa formulation et multiforme dans ses effets, qui vient de l'Écriture. Marie ne cache pas que ce dialogue, comme tout dialogue, avec les fruits qu'il apporte, est essentiellement subjectif : c'est pour elle que Dieu éclaire tel sens de ses paroles écrites dans la Bible, et c'est en elle qu'il opère en ce moment tel effet de sanctification annoncé par sa parole actuelle.

Ainsi « l'état que maintenant j'expérimente par rapport au passage sus allégué est une clarté tout extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradorable du Verbe incarné, lequel j'expérimente dans une grande pureté et certitude être l'Amour objectif, et intimement uni et *unissant mon esprit au sien*, et que *tout ce qu'il a dit a esprit et vie* en moi » (*ibidem*, n. 67, p. 461). Ou « Ce passage (*Jean* 15, 1-2) *me* signifiait les raisons des divers états de purgation » (p. 463).

L'Écriture lui apporte un langage actuel de Dieu, accompagné des effets de grâces correspondantes. Le Dieu immuable agit dans cette âme privilégiée selon les normes et le but éternel de son action, tels qu'il les a dévoilés et effectivement exercés tout au long de la révélation biblique. La parole de Dieu est actuelle et immédiate pour Marie; mais le signe qu'elle lui apporte des effets produits en elle est connu de tous, visible et garanti par l'Église : l'Écriture joue pour elle un rôle analogue à celui des sacrements au point de vue du signe et de ses effets. Aussi avançant dans les voies de l'union, Marie découvre dans l'Écriture plus qu'une confirmation de son expérience. Et elle semble désormais n'être plus portée que par des paroles de la Bible : « Aujourd'hui, écrit-elle comme d'un fait quotidien, ce qui a été imprimé dans mon esprit a été les paroles de Notre-Seigneur : *Je suis la vigne* » (*ibidem*). On l'a noté plus haut, ce n'est en rien elle qui guide le choix de ces paroles : elles s'imposent à elle, elles s'éclairent pour elle, elles l'éclairent sur le mystère du Dieu trinitaire qui se l'unit, elles accompagnent les effets que sa grâce opère en elle.

L'itinéraire mystique de Marie de l'Incarnation, guidé et jalonné par l'appel et les clartés des paroles scripturaires, a donc été celui qu'elle résume dans la *Relation* de 1654 (n. 60, t. 2, p. 425-427) :

— avant d'entrer en religion, indifféremment, l'Écriture est éclairée, l'affermissant dans la foi en sa valeur, et éclairant de certitude son espérance, notamment « les passages de saint Paul qui traitent des opérations et des effets qu'elles (*sic*) produisent dans les âmes »;

— au moment de sa vocation religieuse, ce furent les « passages qui traitent des conseils de l'Évangile »;

— lors de sa mission au Canada, « toutes les maximes et passages qui traitent du domaine et de l'amplification du royaume de Jésus-Christ et de l'importance du salut des âmes pour lesquelles il a répandu son Sang ».

A chaque fois, il s'agit, et de plus en plus, de passages qui s'imposent à elle, venant comme « des étincelles » pour guider, « comme autant de flèches » pour la ravir d'amour. Chaque fois également, elle insiste sur le double aspect de cette projection en elle de la parole biblique : une lumière et un effet de grâce, nous dirions une parole qui agit, l'efficacité jointe à l'expression incluse (elle l'ignorait) dans la notion biblique de *dâbâr*.

3° L'intelligence de l'Écriture chez Marie de l'Incarnation. — Si j'avais écrit toutes les grâces et faveurs que la divine Majesté m'a communiquées depuis que, par sa grande miséricorde, elle m'a appelée à la vie spirituelle, tant au sujet des passages de la sainte Écriture que de ses opérations intimes dans mon âme, il y en aurait un très gros volume, et toujours, comme j'ai dit, en plus haute perfection et croissance spirituelle; mais je ne l'ai pas fait, la vue de mon indignité et bassesse de mon sexe m'en ayant empêchée; et je n'en dis pas un mot qu'alors que je ne puis faire autrement pour m'exprimer, et lorsque je m'aperçois que cela est des lumières que Dieu m'a données touchant la sainte Écriture et qu'il me la faut citer, [je ne le fais pas] que je n'entre en une très grande confusion. Encore une raison [de ma réserve] a été que j'ai toujours cru que sa divine Majesté ne me donnait ses grâces que pour servir à mon avancement spirituel et pour ma sanctification (*Relation* de 1654, n. 60, t. 2, p. 427-428).

Marie de l'Incarnation semble affirmer qu'elle a joui d'abondantes lumières spéciales pour pénétrer l'Écriture. Elle y voit surtout une grâce personnelle éclairant les voies passives par où Dieu la mène; elle se refuse à toute compétence exégétique : cette humilité qui est en même temps objectivité est pleinement rassurante. Faut-il pour autant négliger la réalité et l'importance de cette grâce d'interprétation de la Bible, de cette lecture en profondeur? Grâce subjective, incommunicable et d'ailleurs non communiquée, mais éclairant le rôle que Dieu veut faire jouer à sa parole inspirée en termes humains, « omnis Scriptura... utilis est... ad erudiendum in justitia (2 *Tim.* 3, 16).

Claude Martin avait écrit qu'« un torrent de grâces et de lumières découlait dans son âme de la source de la Divinité, dans son union continuelle, et du fond de l'Écriture sainte par l'intelligence qui lui en était donnée » (*Vie*, p. 240; cf A. Jamet, t. 1, p. 388); et la vénérable reconnaît :

« Les connaissances que Notre-Seigneur m'a données sur l'Écriture sainte ne me sont pas venues en la lisant, mais dans l'oraison ». C'est l'Esprit Saint qui s'est fait pédagogue : « Cette parole sainte est une nourriture céleste qui m'a donné et me donne encore la vie par l'Esprit Saint, qui m'en donne l'explication ». Il le fait en toute circonstance qu'il juge utile : « Il me fournit dans les occasions ce qu'il lui plaît pour mes besoins : ce que j'expérimente soit en psalmodiant, soit en priant, soit enfin en lisant l'Écriture sainte pour obéir à la règle » (*Relation* de 1654, n. 12, t. 2, p. 492).

La vénérable est dans un état habituel de réceptivité, dans une dépendance permanente de l'Esprit Saint, à l'écoute de ce qu'il a voulu dire dans tel ou tel passage de la Bible. En fait, Marie de l'Incarnation a joui d'une grâce spéciale d'oraison, faveur essentiellement mystique que H. Bremond a longuement analysée (t. 6, p. 147-149), et qui consistait en une vue synthétique et complémentaire de la révélation biblique, en une impossibilité de méditer personnellement sur des thèmes de son choix, en une fixation passive de son entendement sur la convergence des paroles de Dieu dans la Bible, donc en une véritable découverte de la plénitude de la pensée et du vouloir de Dieu se révélant aux hommes dans l'Écriture.

« Je me trouve quelquefois dans une sorte d'oraison », où « les distractions n'ont nul pouvoir, et quand elle finit, il semble qu'elle ne fasse que de commencer, et ensuite je *sens* mon esprit fort libre et *fortement* uni à Dieu, par un nouvel embrasement ».

Que s'est-il passé dans une telle oraison? « Il me vient en mémoire [passivement s'entend] quelques paroles de l'Écriture sainte, du Vieil ou du Nouveau Testament, que j'ai lues ou entendues [donc auparavant connues par les sens]. *Le sens m'en est découvert*, et de là, je sens pulluler en mon esprit une suite de passages de la même Écriture, dont j'ai *une telle intelligence qu'il me semble qu'on me prêche* et qu'*on me dit les secrets qui y sont cachés* ». Après quoi, « toutes ces *découvertes*.., bien qu'elles ne demeurent pas présentes ni distinctes comme elles étaient durant l'oraison, elles ne laissent pas de revenir *tout à propos* dans les occasions, selon les besoins où je me trouve » (*Relation* de 1633, n. 68, t. 1, p. 302-303).

C'est là une grâce mystique, nullement le fruit d'une activité naturelle. « Ne vous imaginez pas qu'en cette occupation il se passe rien dans l'imagination ou dans le corps; non, *le tout est dans la substance de l'esprit par une infusion de grâce purement spirituelle* » (*Lettres*, t. 1, p. 403; cf H. Bremond, t. 6, p. 149), — grâce qui apparaît si souvent et si effective dans les *Méditations*. Ainsi, « il s'est présenté à mon esprit un grand nombre de passages de l'Écriture sainte qui traitent des divins commandements, particulièrement du psaume 118; *je les ai regardés d'une simple vue*, et sans recherche, me contentant qu'il s'agissait des commandements de mon grand Dieu » (*Méditations*, p. 71; cf H. Bremond, t. 6, p. 150).

Les *Relations* d'oraison attestent à la fois cette grâce de vue en profondeur et dans l'unité, — dans l'union au Verbe (*Vie*, p. 472; cf H. Bremond, t. 6, p. 151) —, des sens profonds et convergents de la Bible, et nous en donnent des « échantillons » émouvants, éclairants, quoique évidemment atténués par rapport aux vraies lumières incommunicables dont a joui l'âme dans l'oraison d'union et de simplicité.

Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, 4 vol., Paris-Québec, 1929-1939. — P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours et de Québec. Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1935; *Marie de l'Incarnation, ursuline*, Paris, 1942. — F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954.

5. *Conclusion.* **Expérience mystique et intelligence de l'Écriture.** — 1° La *connaturalité*, si l'on peut dire, des mystiques avec la révélation, de par leur expérience personnelle du Dieu vivant, leur donne de lire la Bible en profondeur. « Connaturalitas ad res divinas per caritatem, quae unit nos Deo », explique saint Thomas (2ª 2ªe q. 45 a. 2c). Ils possèdent une lumière intérieure personnelle, que tout chrétien porte en soi, mais que l'union à Dieu intensifie. A cette lumière s'éclaire la Bible; l'Esprit qui inspira le Livre saint est le même qui illumine l'intelligence pour le comprendre. Cette connaturalité est, en effet, donnée par l'Esprit Saint; l'exercice des dons la fait progressivement acquérir. Le don de sagesse permet de goûter peu à peu la Parole de Dieu; il explicite la saveur de cette Parole; il fait saisir et pénétrer de plus en plus réellement les démarches de l'amour de Dieu; il dévoile le mystère de l'Amour, qu'il fait partager.

2° On l'a dit souvent déjà, l'exégèse purement scientifique peut être aussi éloignée du contact avec le Dieu vivant par l'intelligence infuse de l'Écriture que la

théologie enseignée peut l'être parfois de la théologie vivante et vécue; et pourtant il s'agit bien, de part et d'autre, des mêmes textes et de la même doctrine. Mais les yeux de l'âme voient plus profond : ils déchiffrent avec plus de perspicacité; l'intelligence et le cœur sont soulevés au-dessus d'eux-mêmes, illuminés et transportés. Quel est le saint chez qui la résonance de certaines paroles de l'Écriture à des heures décisives n'a pas été une étape déterminante de la vie spirituelle? Davantage encore, certaines âmes expérimentent à l'état habituel cette résonance de la Parole de Dieu. « Je découvre juste au moment où j'en ai besoin, des lumières que je n'avais pas encore vues », confie sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (*Autobiographie*, ms A, f. 83 v). « Comment douter, explique Mgr Garrone, que le Seigneur ait chargé ces paroles d'Écriture, à l'intention de Thérèse et en vue de sa mission, d'une vertu précise et unique d'illumination et d'ardeur? » (p. 9).

Le mystique, en un mot, trouve dans l'Écriture et une *norme de foi* et une *norme de vie*, ou le tracé de sa propre expérience.

Entendons-nous bien. Le mystique, comme tout chrétien, puise en la Bible les bases dogmatiques de sa foi. Mais si, pour lui comme pour tout fidèle, la lettre et le sens de la Bible ne changent pas, le poids de spirituel est différent. Il vient chercher le fondement solide de son expérience spirituelle, l'assurance que le chemin par lequel il est conduit est celui que Dieu veut pour lui. C'est comme une sorte de théologie mystique qui s'ébauche en lui, à partir de l'Écriture. Il découvre le sens profond des textes essentiels qui explicitent la vision d'ensemble du plan de Dieu : le mystère du salut, le rôle médiateur et principal du Christ, le mystère de la vie trinitaire. Scriptura veritatis tuae, répétait Guillaume de Saint-Thierry (vg PL 180, 209a). Cette « révélation » de la pensée fondamentale des Livres saints devient la base inébranlable de la doctrine et de l'expérience des mystiques.

L'âme, qui est tout désir d'union à Dieu, trouve en l'Écriture l'apaisement, l'assurance, la certitude, la consécration de sa vie mystique. La Parole de Dieu, telle que l'Esprit la lui fait entendre, appelle à l'union, décrit l'union, trace le chemin et les étapes de l'union. « Pas à pas, phrase par phrase, Jésus aide Thérèse à mettre son existence de vivante au contact du Livre sacré : le meilleur de son âme s'y retrouve et les mots du Seigneur la soulèvent au-dessus d'elle-même, de clarté en clarté » (Mgr Garrone, p. 11-12).

Interprétation de l'Écriture, exercice des dons, expérience mystique demeurent, chez tous les saints, soumis entièrement et très consciemment au jugement de l'Église et de ses représentants autorisés. Le mystique lit l'Écriture et la vit avec un sens théologique et spirituel très sûr : il est essentiellement d'Église.

3° A quoi tient cependant *l'efficacité* de la Parole de Dieu chez les mystiques? D'une part et avant tout, aux grâces exceptionnelles de Dieu, dont l'Écriture est l'instrument, mais aussi à la docilité de l'âme, à son état de réceptivité. L'âme, qui s'est dépouillée et que la grâce a rendue transparente, est de plus en plus accueillante à l'action divine : la Parole de Dieu fructifie en elle et s'y transforme spontanément en Parole de Vie. Le mystique cherche la Vie dans l'Écriture et l'y trouve. « L'Écriture a agi en elle (sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus) sans résistance et sans réserve, pleinement » (Mgr Garrone, p. 13). L'intelligence directe de l'Écriture est le propre des plus hauts états de la vie spirituelle; le mystique est alors en situation privilégiée pour atteindre à une intelligence objective de la révélation divine. En effet, totalement conformé au Christ, il comprend mieux sa propre place dans le plan divin, en tant qu'élu et que fils, et Dieu lui donne de réaliser et de vivre sa vocation.

Les « familiers » de la pensée divine pénètrent l'Écriture mieux que quiconque. Chez eux, « le sens de la Bible » est fonction de leur « sens de Dieu », qui va s'approfondissant. Et la Parole de Dieu, en eux, est Vie.

Ces conclusions s'inspirent des ouvrages et articles suivants : P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris, 1953; C. Bodard, *Bible et expérience religieuse*, dans *Saint Bernard théologien*, Rome, 1953, p. 24-25; J. Vilnet, *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix*, déjà cité; Mgr Garrone, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'Écriture sainte*, dans *Carmel*, 1957, p. 4-15.

Jean Vilnet.

IV. L'ÉCRITURE ET LA SPIRITUALITÉ PROTESTANTE ET ANGLICANE

C'est un truisme de dire que la spiritualité du protestantisme est fondée sur l'Écriture. Il n'y a pas de doute que les *Reformers* estiment qu'ils retournent à une conception biblique des relations de l'homme avec Dieu. Lorsque Luther déclarait : « Hie stehe icht. Ich kan nicht anders », il voulait dire qu'il était persuadé qu'une conception de l'homme inspirée par l'Écriture l'obligeait à se dresser contre toutes les institutions purement humaines. Déjà, dès juin 1518, Luther, dans ses discussions avec le cardinal Cajétan, avait rejeté, au nom de la Bible, tout recours aux grandes écoles théologiques de la tradition catholique. En 1520, dans la lettre *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (*An den christlichen Adel deutscher Nation*), il prétendait qu'il « était obligé à s'en tenir aux Écritures » contre le pape; et, la même année, dans le *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, il écrivait : « Nam quod sine Scripturis asseritur, aut revelatione probata, opinari licet, credit non est necesse ». D'après les minutes de sa controverse avec Eck, nous apprenons que l'Écriture était pour lui la seule règle de foi (*Documents of the continental Reformation*, éd. B. J. Kidd, 1911).

1. Aux 16e et 17e siècles. — 1° *Contacts personnels avec la Bible.* — Cette conviction fondamentale de Luther et de ses partisans a conduit à deux importantes activités religieuses : la traduction de la Bible en allemand et l'hymnologie luthérienne. La première a mis dans les mains des *protesters* un livre qui, comme ils le croyaient, contenait toute la vérité et était à la fois source et directoire de vie spirituelle. Comme l'imagerie de la Bible, par elle-même et par d'autres traductions, pénétrait les esprits, elle en vint à transformer jusqu'au langage et aux modes d'expression ordinaires. Les hymnes eurent aussi leur importance. Par exemple "Ein feste Burg ist unser Gott" (1529) de Luther, ou celle de Ph. Nicolai "Wachet auf, ruft uns die Stimme der Wächter sehr hoch auf der Zinne" (1599), et d'autres mirent sous une forme populaire les grands thèmes pauliniens du gouvernement de Dieu dans l'histoire et le don de la grâce. En ces hymnes se reflète aussi la reconnaissance profonde et enivrante, née de la conviction du pardon de Dieu : une conviction qui jaillit d'une lecture passionnément personnelle de l'Écriture. En dépit de sa qualité biblique, la dévotion protestante trahit, à ses débuts, une certaine sélectivité. L'expérience personnelle de Luther

le conduisit à regarder certains livres de la Bible comme d'une importance spirituelle plus grande que d'autres.

« L'évangile de Jean, écrit-il dans sa préface au *Nouveau Testament* (1524), les épîtres de saint Paul, spécialement celle aux Romains, et la première épître de saint Pierre, sont le vrai noyau et la moelle de tous les autres livres; car on y trouve moins une quantité d'actions et de miracles du Christ, que l'exposé magistral de la foi en Christ, qui surmonte le péché, la mort et l'enfer, et donne la vie, la justification et la paix » (*Werke, Die deutsche Bibel*, t. 6, Weimar, 1929, p. 10).

2° *Les protestants et le nouvel Israël.* — Il n'est pas difficile de voir, d'après ce texte, pourquoi le sentiment populaire protestant s'attachait aux grands actes de Dieu délivrant Israël et tendait à les regarder comme les modèles de ses rapports avec l'homme. De la méditation intensive de la foi et de la grâce, affrontées, en contraste, avec les lois et les institutions humaines, naquit cette attitude d'indépendance, presque hostile, à l'égard de la nature et de l'État, qui est si caractéristique des premiers protestants. Cette attitude jointe à un sens intense et biblique de leur identité avec le nouvel Israël, qui est le peuple de Dieu, les appelait à servir Dieu, en soulevant le problème, — et les malentendus si typiquement protestants qui en découlent —, de la justice humaine. C'est là un thème qui court à travers toute l'histoire de l'Écosse depuis la Réforme, et une tension aiguë demeure entre l'idéal d'une église « rassemblée », appelée à part hors du monde, et les devoirs d'une citoyenneté nationale.

Cette dernière tendance est peut-être moins représentative du luthéranisme que de l'Église réformée. Jean Calvin enseigne que l'Écriture n'est jamais soumise à un jugement humain et que la voix du Saint-Esprit parle à travers elle à l'âme croyante. « Maneat ergo hoc fixum quos Spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in Scriptura, et hanc quidem esse autopiston, neque demonstrationi et rationibus subjici eam fas esse; quam tamen meretur apud nos certitudinem, Spiritus testimonio consequi » (*Institutio christianae religionis*, éd. de 1559, lib. 1, c. 7, *Opera*, coll. Corpus Reformatorum, t. 2, Brunswick, 1864, col. 60; cf DS, t. 2, col. 24-29, 34). Pour le calvinisme primitif, la Bible est la seule cour d'appel. C'est la Parole, et les paroles humaines peuvent tout au plus la suggérer.

Par exemple, la première Profession de Foi écossaise (1560) affirme : « Nous tenons fermement que toutes les choses nécessaires à croire pour le salut de l'humanité sont suffisamment exprimées (dans la Bible). Leur interprétation, nous le professons, n'est du ressort ni d'une personne privée ou publique, ni... d'une Église unique.., mais de l'Esprit de Dieu » (« We affirme that all things necessary to be believed for the salvation of mankind is sufficiently expressed (in the Bible). The interpretation quhairof, we confesse, neither appertaines to private or publick personne, neither... to ony Kirk.., bot appertaines to the Spirite of God »).

Ainsi, dans la tradition réformée, les Écritures étaient le « plaine Word of God » : transparent à l'âme croyante, en raison du témoignage intérieur de l'Esprit Saint. Sur cette conviction se fonda l'assurance avec laquelle tant de protestants interprétèrent les paroles obscures de l'Écriture.

Quoique, dans la première période, les méthodes d'interprétation fussent littérales (cf C. A. Briggs, *A Study of Scripture*, Édimbourg, 1899), de surprenantes habitudes se formèrent au cours du 17e siècle. Les scolastiques protestants qui codifièrent la théologie réformée n'aimaient pas Calvin; ils virent dans l'Écriture le récit inspiré des actes de la Révélation, mais la regardèrent comme inspirée parce que dictée à ses auteurs par Dieu (cf H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, trad. anglaise par G. T. Thompson, Londres, 1950, p. 15). Cette conception est probablement sous-jacente dans la pratique, courante en Écosse entre 1660 et 1680, de choisir au hasard un passage de l'Écriture pour s'assurer le contrôle divin; cette habitude est d'ailleurs plus fréquente aujourd'hui qu'on ne pourrait le penser (cf H. G. Graham, *Social Life of Scotland in the 18th century*, Londres, 1906).

Partout où l'influence réformée fut dominante, on retrouve l'identification entre la libération des israélites et leur conquête de Canaan, et l'Église réformée luttant pour la liberté, ou les peuples réformés entrant dans la vie nationale. Le « Covenanter » en Écosse, le puritain anglais, les Afrikaanders en Afrique du Sud en sont des exemples. Comme Israël, ils ont trouvé leurs expériences spirituelles suprêmes dans les gestes de Dieu, sauvant ou châtiant au cours de l'histoire.

3° *Témoignage de l'Esprit.* — Rien n'est plus caractéristique de la dévotion réformée que la conviction que la Bible contient tout ce qui est nécessaire au service de Dieu (cf *Confessio Gallicana*, 1559, art. 5) et que, seule, la Parole de Dieu doit être utilisée dans le culte. Seule l'Écriture peut expliquer l'Écriture, et c'est uniquement par elle qu'on peut s'adresser à Dieu. De là vient l'usage universel des psaumes de David dans l'Église réformée. Dès 1541, les huguenots adaptèrent à des airs de ballades des traductions rimées des psaumes et, au siècle suivant, pendant la guerre civile anglaise, John Milton écrivit des traductions métriques des psaumes, dont les plus connues sont « Let us with a gladsome mind » (*Ps.* 136) et « How lovely are thy dwellings fair, O Lord of hosts how dear » (*Ps.* 84). De telles paraphrases servaient de trop-plein aux émotions religieuses d'un peuple dont le credo tranchait par son caractère intellectuel et austère.

Tout ce qui n'avait pas garantie scripturaire était rejeté, et quoique la représentation de la dernière Cène au service de Communion fût d'un effet fort impressionnant, l'insistance sur le témoignage du Saint-Esprit conduisit à estimer la prière improvisée. C'est ce que Luther a parfaitement exprimé dans la préface du *Magnificat*. « Personne ne peut comprendre Dieu ou la Parole de Dieu, à moins qu'elle ne lui soit révélée immédiatement par le Saint-Esprit » (*Werke*, t. 7, Weimar, 1897, p. 546). Seul l'homme de l'Esprit, qui comprend la Parole de Dieu, peut lui porter témoignage. Il le fera en des mots qui surgiront de sa propre expérience de l'Esprit, et non en se servant de phrases conventionnelles. La prière, privée ou publique, est une lutte personnelle avec Dieu.

Le calviniste a tenu à contrôler cet élément au potentiel anarchique. Pour Richard Baxter (1615-1691) la prédication de la doctrine spirituelle consistait en un exposé raisonné sur un thème scripturaire, et la contemplation céleste une étude priée de l'Écriture; l'usage de cantiques (comme le sien : « He wants not friends, who hath thy love »; « Il n'a pas besoin d'amis, celui qui a ton amour ») était recommandé pour exprimer les délices que donnait l'Écriture (cf R. Baxter, *Saints' Everlasting Rest*, 1650, rééd. Londres, 1881).

A la frange du mouvement protestant, le témoignage

de l'Esprit vint à prédominer, — comme le dit l'anabaptiste Thomas Münzer † 1525 : « Faites de votre mieux pour devenir des prophètes, des hommes de l'Esprit ». De tels hommes étaient très à leur aise en Sion et ils se considéraient comme des « Israélites qui luttent, prient, pleurent ». Pour eux, c'était l'histoire du Covenant de Dieu avec l'homme qui importait; plus radicalement, certains maintenaient que les mots de la lettre ne représentaient que l'ombre de l'Écriture. On rejetait la simple étude de l'Écriture, en faveur d'une prise de conscience immédiate de la relation de chacun avec Dieu, car les mots de la Bible ne valaient pas ceux que Dieu disait à l'homme par l'Esprit (cf Rufus M. Jones, *Studies in mystical Religion*, Londres, 1909, 1930). Dans cette ligne, la plus grande figure est celle de George Fox, le père des quakers; pour lui, l'Esprit est Souverain, lorsqu'il parle dans le silence du cœur. Cette tendance à en appeler, par delà l'Écriture, au témoignage du Saint-Esprit ouvrit les esprits des protestants aux influences du dehors; mais ces influences mirent longtemps à se répandre plus largement.

Deux flots d'indépendance se manifestèrent. Le penchant mystique de John Bunyan (1628-1688) et sa méthode allégorique illustrent le premier (cf *The Jerusalem Sinner Saved*, 1692; rééd. Londres, 1855; voir DS, t. 1, col. 1981-1982); l'autre se cristallise autour des travaux des théologiens anglicans anglais, tels que William Laud, ministre de Charles 1er, Jeremy Taylor ou William Law (cf DS, t. 2, col. 661-662, 664). Ces théologiens étudièrent avec ardeur les Pères et les classiques pour éclairer le texte de l'Écriture, parfois en édulcorant, par ce procédé, son effet dramatique.

2. Du 18e au 20e siècle. — 1° Une cause plus profonde d'un changement d'attitude fut l'œuvre, *au 18e siècle*, de John Locke et des déistes anglais, que suivirent les philosophes français et allemands de l'Aufklärung. Vers la fin du 18e siècle, c'était une mode de voir en la Bible un appui de la morale; elle fournissait un clou auquel pendre des sermons, construits de manière rationaliste, sur l'Être suprême (cf William Paley, 1743-1805, *Works*, t. 5 et 6, Londres, 1850, et les écrits des Scottish Moderates, tels que Robertson et Blair). Ce qui explique l'intérêt grandissant pour les livres Sapientiaux jusqu'à la fin du siècle.

Cependant cette tendance fut longtemps contrecarrée. Les grandes traductions du 16e siècle furent suivies d'une diffusion considérable de la Bible au 17e siècle, et du travail des Bible Societies à partir du 18e (cf art. E. von Dobschütz, *The Bible in the Church*, ERE, t. 2, 1909, p. 579-615). Le mouvement piétiste, qui commence en Allemagne aux environs de 1660, se servit de ces circonstances et, dès 1737, il introduisit l'habitude, devenue populaire, de lectures quotidiennes de la Bible selon un plan continu. Il en résulta cet amour ardent de la personne de Jésus, si caractéristique de l'époque, et qu'on rencontre chez des hommes aussi différents que William Cowper, le poète calviniste, et Charles Wesley, frère de Jean, le père du méthodisme (DS, t. 2, col. 667). Le résultat le plus clair de ce mouvement fut la production de toute une série d'hymnes populaires, qui ne se répandaient d'abord que chez les piétistes, mais qui finirent par atteindre, au 19e siècle, les réformés eux-mêmes.

2° Cette tendance profondément spirituelle, voire émotionnelle, donna le ton à la dévotion protestante du *19e siècle*, alors que les préoccupations sociales et scientifiques les plus avancées tendaient à transformer radicalement le sens de la Bible.

Les préoccupations sociales expliquent l'intérêt croissant pour saint Jacques; par contre, la théorie libérale et les études historiques aboutissent à une désaffection progressive des épîtres de saint Paul. Dès le milieu du siècle, les théories scientifiques et la critique textuelle contribuent à une appréciation très différente de l'ancien Testament; au point que, dans le dernier quart du siècle, il était regardé, par un *scholar* de la classe de Charles Gore, comme une révélation de Dieu, sous certaines conditions humaines, et non pas comme un livre strictement historique (*The Holy Spirit and Inspiration*, dans *Lux Mundi*, Londres, 1889; cf DS, t. 2, col. 669-670). Le rationalisme antérieur y avait préparé, en contraignant quelques-uns à affirmer que la Bible, bien qu'elle pût y suffire, n'était pas la base de notre foi dans le Christ (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Berlin, 1822).

L'influence du protestantisme était profonde ; mais on s'attachait moins aux actions salvifiques de Dieu qu'à la description et à l'histoire de la Terre sainte et, à des points de vue très divers, au problème historique de la personne du Christ. La caractéristique de l'époque c'est une recherche du Christ « réel » à travers les documents. Un Christ, connu dans l'Esprit ou par la foi, indépendamment de tout document, n'attirait plus de la même manière.

3° *Dès le début du 20e siècle*, l'homme cultivé ne regardait plus la Bible comme un livre unique, et la pratique de lire la Bible déclina. Chez les prédicateurs, dominait la conception libérale, qui cherchait dans la Bible la plus grande expression créatrice de l'expérience religieuse. Par ailleurs, on admettait que l'inspiration n'était plus restreinte à la Bible (cf *Foundations*, Londres, 1913). En conséquence, l'intérêt pour la mystique grandit et on chercha à compléter l'enseignement chrétien par d'autres sources. Les doctrines d'un Auguste Sabatier (*Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1899) et d'un Adolf Harnack (par exemple, dans *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900) exercèrent alors une réelle influence.

Après la guerre 1914-1918, l'agonie du monde ramena les hommes aux grands thèmes salvifiques de la Bible et trois influences importantes se font jour. Pour Karl Barth et ses disciples, la Bible est le livre de la foi, qui appelle l'homme à entrer dans un monde nouveau, à renoncer à l'épanouissement humain et à l'orgueil. Elle n'est pas simplement une histoire ou une morale; il faut la lire dans la foi; lue de la sorte, elle contraint à l'option pour le bien ou pour le monde. Dans la foi, on est porté, au delà des catégories humaines, à entendre la voix de Dieu (cf *Das Wort Gottes und die Theologie*, Munich, 1925).

La seconde tendance réagissant contre une explication purement critique de la Bible, a revivifié et réinterprété le sens spirituel : les grands thèmes bibliques redeviennent vivants et tout le livre parle à l'unisson de la majesté de Dieu et du Christ aimant son Église. Le mouvement est lié aux noms de A. G. Hebert, John Thornton et Austin Farrer.

La troisième tendance se manifeste dans un renouveau, très net depuis 1945, du fondamentalisme. En présentant la Bible à ceux qui furent élevés loin d'elle, ce mouvement est bon; mais, en gros, parce qu'il effleure à peine toute espèce de problèmes intellectuels, il risque d'accentuer la séparation entre foi et raison.

Études catholiques. A. Houssiau, *Souveraineté de l'Écriture. Notes sur le Protestantisme actuel*, dans *La Bible et le prêtre*, Louvain, 1951, p. 323-376. — DS, *supra*, col. 211 svv.

Études catholiques et protestantes. *Positions protestantes*, coll. Rencontres 20, Paris, 1946. — *Protestantisme français*, coll. Présences, Paris, 1946.

Études protestantes. Outre les ouvrages de Karl Barth consulter : É. Burnier, *Bible et théologie*, Lausanne, 1943 : sur K. Barth; bibliographie allemande. — S. de Diétrich, *Le dessein de Dieu. Itinéraire biblique*, Paris, 1945; *Le renouveau biblique. Principes, méthodes, applications pratiques*, Neuchâtel, 1945, 1949. — P. Burgelin, *La piété*, dans *Protestantisme français*, p. 202-232. — A.-N. Bertrand, *La vie intérieure de l'âme protestante*, *ibidem*, p. 265-293. — *De la Bible au monde moderne*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 22, Montpellier, 1948, n. 2-3. — W. M. Horton, *Les réponses de l'Évangile aux problèmes de notre temps*, dans *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Congrès d'Amsterdam, t. 2, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 135-149. — H. Strohl, *La méthode exégétique des Réformateurs*, dans *Le problème biblique dans le Protestantisme*, coll. Les problèmes de la pensée chrétienne 7, Paris, 1955, p. 87-104. — F. J. Leenhardt, *La Bible et le message de l'Église au monde*, *ibidem*, p. 149-168.

Études anglaises. J. A. Downer, *History of Protestant Theology*, 1871. — Wace and Buchein, *Luther's Primary Works*, 1883. — D. Julians, *Dictionary of Hymnology*, 1890. — T. Hodgkin, *George Fox*, 1896. — J. Edwards, *Nineteenth Century in England*, 1902. — B. F. Wescott, *History of the English Bible*, 1905. — J. Brown, *Puritan Preaching in England*, 1906. — *Documents of the Continental Reformation*, éd. B. J. Kidd, 1911. — E. C. Moore, *Outline of the History of Religious Thought since Kant*, 1912. — C. W. E. Russell, *A short History of the Evangelical Movement*, 1915. — A. E. Gawie, *The Christian Preacher*, 1920. — J. Mackinnon, *Luther and the Reformation*, 1925-1930. — R. C. Hunt, *Calvin*, 1933. — C. S. Philips, *Hymnody. Past and Present*, 1937. — G. F. Nuttal, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, 1946. — J. Bishop, *Methodist Worship*, 1950. — H. A. E. Jefferson, *Hymns in Christian Worship*, 1950. — G. Rupp, *Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521*, 1951. — Hoston Davies, *The English Free Churches*, 1952. — R. N. Strombery, *Religious Liberalism in 18th Century England*, 1954.

Jan Hislop.

V. CONCLUSION : RENOUVEAU BIBLIQUE ET VIE SPIRITUELLE

1. *Les faits.* — 2. *Essai d'explication.* — 3. *Le passé et l'avenir.*

1. Les faits. — Depuis quelques années, la voix du prophète semble plus actuelle que jamais : « Voici venir des jours où j'enverrai la faim sur la terre, non pas faim de pain ni soif d'eau, mais faim d'entendre la parole de Yahvé » (*Amos* 8, 11). Le monde chrétien contemporain désire connaître son histoire sainte, ou plutôt l'histoire de Dieu qui vient à lui; lassé des paroles humaines, il veut entendre la Parole du Dieu vivant.

Cet appétit renouvelé n'est pas propre à l'Église catholique. Même les églises protestantes, selon S. de Diétrich (*Le renouveau biblique*, Neuchâtel, 1945), parlent d'un « retour à la Bible ». Chez elles aussi, le sermon avait cessé d'être biblique; s'adaptant aux préoccupations du temps, il devenait « apologétique »; le texte scripturaire servait « de prétexte à des développements oratoires, à des considérations psychologiques » sans grand « rapport avec la vérité révélée... L'enseignement biblique... était négligé... La Bible perdait sa place dans les foyers chrétiens » (p. 14). Or aujourd'hui un réveil a lieu. Sans doute ne s'agit-il pas de « quelque recrudescence de popularité », mais « la Bible est prêchée, enseignée, reçue pour ce qu'elle est et veut être : une parole du Dieu vivant » (2e éd., 1949, p. 8). En effet une intelligence plus exacte de l'inspiration des Livres saints permet de ne pas demeurer enfermé dans les vieilles catégories de l'orthodoxie et du libéralisme. On ne veut plus d'un littéralisme qui, « en substituant l'autorité d'un livre à l'autorité du Dieu vivant qui parle à travers ce livre, tend à faire du Livre une idole » (1re éd., p. 49-50; 2e éd., p. 37); mais pas davantage d'historicisme areligieux. En 1919, Karl Barth fraye la voie au commentaire de type théologique qui s'assigne pour tâche de dégager le message d'un livre donné. A sa suite, mais beaucoup plus sûrement que les essais ultérieurs d'un W. Vischer ou d'un R. de Pury, les travaux des savants orientent de façon décisive l'intelligence de la Bible dans une perspective théologique. Le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, commencé en 1932 par G. Kittel, engrange l'abondante moisson des recherches spécialisées durant les dernières décades; les *Théologie de l'ancien Testament* de W. Eichrodt, de H. H. Rowley ou de O. Procksch offrent au croyant des synthèses religieuses valables; une collection de commentaires comme celle de Göttingen (*Das Alte Testament Deutsch*, *Das Neue Testament Deutsch*) présente parfois des chefs-d'œuvre alliant la piété à la science la plus solide. Ainsi, conclut S. de Diétrich, manifester ce que les auteurs sacrés ont voulu dire, ce n'est pas simplement faire revivre une tranche d'histoire, c'est montrer Dieu œuvrant dans cette histoire et opérant notre salut (2e éd., p. 37). En d'autres termes, nous dirions que l'exégèse protestante veut déboucher dans la spiritualité.

L'exégèse catholique n'avait pas à opérer un tel redressement, car elle ne cessait d'exploiter la veine de la tradition patristique; mais elle devait d'abord conquérir droit de cité dans le royaume de la science. Les travaux obscurs et solides des Pères Hummelauer, Knabenbauer, Lagrange ont préparé une voie sûre au renouveau biblique actuel. L'occasion prochaine en est venue d'ailleurs, de l'appel du peuple chrétien à se nourrir de la Bible.

De ce point de vue, et de ce point de vue seul, l'attitude d'un Paul Claudel est une anticipation significative du renouveau. C'est la réaction vitale d'un chrétien authentique qui veut assouvir sa faim. Voici que Claudel reçoit la foi dans l'Église, au contact de la liturgie, d'une liturgie qui par nature est biblique. Or il est déçu par les chrétiens dont « le respect pour l'Écriture est sans bornes, mais... se manifeste surtout par l'éloignement » (*L'Écriture sainte*, dans *La Vie intellectuelle*, mai 1948, p. 10); et comme il ne découvre pas la valeur spirituelle du sens littéral que lui offrent les clercs, il se livre à son sens chrétien personnel nourri des anciens auteurs et, — comment le lui reprocher sans s'accuser aussitôt? —, il verse dans des outrances, dans des erreurs. Sa réaction est saine, et les savants eux-mêmes en ont paradoxalement profité.

Cette source abondante à laquelle Claudel venait se désaltérer, l'Écriture tend à le redevenir dans tous les domaines de la pastorale chrétienne, liturgie, mission, littérature spirituelle. C'est ce qu'on appelle le renouveau biblique de notre temps.

1° La liturgie. — Dans les pays catholiques, le retour à la Bible est lié au renouveau liturgique. C'est ainsi qu'en Autriche, Pius Parsch, le fondateur du premier mouvement liturgique, intitulait en 1933 sa revue *Bibel und Liturgie*. Que la liturgie soit biblique, c'est une évidence de toujours; mais qu'en pratiquant

la liturgie la Bible redevienne vivante, voilà une réalité d'aujourd'hui. Ainsi pour la piété contemporaine, la messe des catéchumènes est un acte, elle est l'annonce de la Parole de Dieu. En l'écoutant, le chrétien s'assimile la Bible, et cette assimilation se fait *in medio Ecclesiae*, dans un milieu vivant. C'est l'Église qui offre le Pain quotidien; pour tous, l'histoire sainte est proclamée dans l'avant-messe, elle est vécue dans le sacrifice : les deux Tables sont chargées du Pain vivant et véritable.

L'effort pastoral de l'Église facilite l'assimilation de cette nourriture spirituelle. Dans sa nouvelle traduction latine (1944), le psautier devient plus intelligible (cf AAS, t. 37, 1945, p. 65-67; t. 39, 1947, p. 508); en France, les textes scripturaires de la messe peuvent être proclamés durant l'office aussi en langue vulgaire (*Documentation catholique*, t. 53, 1956, col. 1561). Plus encore, le rétablissement de la vigile solennelle de Pâques (AAS, t. 43, 1951, p. 128-137) concentre l'attention du peuple chrétien sur le mystère pascal, indiquant comment l'histoire trouve son centre dans le fait du Christ; elle donne ainsi la clef du rapport des deux Testaments, de cette « typologie » que pratique constamment la liturgie : « Christus heri et hodie, principium et finis, alpha et omega! Ipsius sunt tempora et saecula! » Enfin le chant des psaumes en langue vulgaire habitue le fidèle à prier avec la Bible. Telle est, nette, une ligne de force de la vie spirituelle contemporaine : Bible et liturgie sont liées.

G. Morin, *Pour un mouvement liturgique pastoral*, coll. La Clarté-Dieu 13, Lyon, 1944, p. 16. — L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *La Maison-Dieu* 7, 1946, p. 27-50. — L. Kammerer, *L'atmosphère ecclésiale*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, coll. Rencontres 36, Paris, 1951, p. 79-88. — Th. Ghesquière, *Lecture de la Bible et vie liturgique*, dans *Lumen Vitae*, t. 10, 1955, p. 191-194.

2° **Le mouvement missionnaire.** — Un mouvement missionnaire en pleine chrétienté est amorcé. Comme le mouvement liturgique, il contribue au renouveau biblique et en reçoit un contre-coup vivifiant. L'action catholique qui fait participer activement le fidèle à la vie apostolique de l'Église détermine chez celui-ci une mentalité de « premier chrétien », « sentiment sans lequel l'histoire sainte ne serait l'histoire de personne » (Th.-G. Chifflot, *Les questions bibliques et la vie présente de l'Église*, dans *La Vie intellectuelle*, mars 1945, p. 34). Ainsi se fait plus vif le goût de l'Évangile, et par là le désir de connaître la Bible et de la vivre mieux. Attitude qui dispose à entendre exactement la Parole de Dieu, car son mobile n'est pas une curiosité théorique, mais l'exigence de la vie chrétienne et apostolique.

La prédication contemporaine tend à se ressentir de cette exigence, du moins à en juger par la place centrale que tient l'histoire sainte dans les plans de sermons proposés par les revues destinées au clergé.

L'histoire du salut annoncée de façon « kérygmatique », voilà ce que requérait dès 1936 un ouvrage qui détermina un renouveau biblique de la théologie de la prédication (J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbonne, 1936; voir aussi l'app. 3 *La théologie kérygmatique* de son récent ouvrage *Catéchèse. Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux*, trad. fr., Bruxelles, 1955, p. 275-280).

Selon un ouvrage entraînant, quoiqu'aux arêtes un peu trop vives, le sermon doit être non pas « seulement un discours à thème religieux, (mais) un mystère, une action ecclésiale qui représente et réalise une venue du Christ et de son Règne parmi les hommes. L'objet de la prédication n'est pas seulement une doctrine et une morale dont il faut persuader les auditeurs; il est avant tout la Révélation du Dieu vivant dans l'événement de Jésus-Christ, qu'il faut toujours à nouveau proclamer pour le salut des hommes » (P. Hitz, *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris, 1954, p. 236; cf A. -M. Roguet, *Les sources bibliques et liturgiques de la prédication*, dans *La Maison-Dieu* 39, 1954, p. 108-118).

Autre facteur important de l'influx biblique dans la vie spirituelle, l'enseignement catéchétique. Les catéchismes récents veulent prolonger la tradition authentique de l'Église en coulant l'enseignement doctrinal dans l'histoire biblique.

Au lieu de se servir de l'histoire sainte pour « illustrer et alimenter le catéchisme en exemples de vertus », on s'efforce de conserver la perspective propre de la Bible, histoire du salut. J. A. Jungmann, *Catéchèse*, p. 63-71. — J. Colomb, *Aux sources du catéchisme. Histoire sainte et Liturgie*, 3 vol., Tournai-Paris, 1947, 1957. — A. Drèze et J. Boulanger, *Pourquoi enseigner l'ancien Testament? Une enquête sur les buts visés par les auteurs de manuels*, dans *Lumen Vitae*, t. 10, 1955, p. 105-129.

3° **La littérature spirituelle.** — Sous ce titre, nous groupons tout ce qui est offert au peuple chrétien en dehors de la liturgie, de l'enseignement et du mouvement biblique proprement dit. « Aujourd'hui, le « biblique » fait fureur. Tout livre catholique, pour paraître à la page, doit étaler ce *schiboleth* sur son titre » (L. Bouyer, *Où en est le mouvement biblique?* dans *Bible et vie chrétienne* 13, 1956, p. 7). Toute revue spirituelle se doit d'exposer le fondement scripturaire du sujet qu'elle veut traiter. On ne se contente plus de la doctrine du corps mystique du Christ, si utilement vulgarisée par R. Plus, C. Marmion ou É. Mersch; on exige le « ressourcement » biblique de toute dévotion particulière, ou plus exactement sa « situation » dans le dessein de Dieu. Deux exemples particuliers le montrent à l'évidence, mieux que si nous devions parcourir l'immense littérature spirituelle contemporaine.

L'encyclique *Haurietis aquas in gaudio* (15 mai 1956) répond aux difficultés des fidèles concernant la dévotion au Sacré-Cœur, non pas en détaillant à nouveau les modalités du culte, consécration et réparation, mais par l'exposé des sources scripturaires, patristiques, liturgiques. Ce ne sont point des révélations privées qui la fondent, — « elles n'ont rien apporté de nouveau à la doctrine catholique » (AAS, t. 48, 1956, p. 340) —, c'est la Révélation biblique. Telle est la base solide que requièrent les esprits contemporains : non pas quelques textes chargés d'étayer une dévotion, mais le dessein d'amour révélé tout au long de la Bible dans l'histoire du salut.

La dévotion mariale s'était concentrée pendant des siècles sur tel ou tel privilège de Marie, maternité, virginité, immaculée conception, médiation universelle. Ces déductions étaient justifiées à l'aide de textes scripturaires. Aujourd'hui, « une seule question, au fond, est posée : que signifie le rôle de Marie dans le plan du salut?.. On cherche moins à prouver une thèse qu'à situer le rôle de la Vierge dans l'ensemble du mystère chrétien » (R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, Paris, 1953, p. 62). La Bible, de la Genèse à l'Apocalypse, annonce la nouvelle Ève; au centre de cette histoire, elle la montre présente à l'Incarnation et à la Rédemption, ou elle en exprime le secret dans le Cantique des cantiques. L'existence de Marie dit en définitive le mystère de l'Église, celui de l'Épouse du Verbe (cf C. Charlier, dans *Bible et vie chrétienne* 1,

1953, p. 124; H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 2e éd., 1953, p. 273-329).

4° **Le mouvement biblique.** — Amorcé dès 1933 en Allemagne (*Katholische Bibelbewegung* de Stuttgart, devenue en 1945 le *Bibelwerk*), il naît et grandit dans la plupart des pays, quoique diversement.

Voir les chroniques de ces mouvements dans *Rencontres bibliques*, Lille, 1954, p. 77-117; et dans *Lumen Vitae*, t. 10, 1955, p. 214-252. Sous son aspect le plus extérieur, il consiste à diffuser dans des cercles de plus en plus étendus et les Évangiles et la Bible elle-même; des associations sont fondées dans ce but, des expositions se déplacent, des journées, des semaines, des cercles bibliques ont lieu de toutes parts, comme en témoigne la sollicitude de la Commission biblique (*Instruction donnée aux Ordinaires des lieux au sujet des Associations bibliques, des réunions et des conférences du même genre, en date du 15 décembre* 1955, AAS, t. 48, 1956, p. 61-64).

Il y a davantage. Un effort de pastorale biblique se développe parallèlement à cette diffusion générale, ainsi en France par *La Ligue catholique de l'Évangile*. Ce sont les innombrables « Guide de lecture biblique », les plans d'études adaptés à toutes les catégories de fidèles, les nouveautés dans les missels. De toute manière, on veut répondre à un appel venu d'en-bas, le besoin d'une culture biblique.

Des ouvrages ont plus nettement intensifié ce besoin. L'*Histoire sainte* de Daniel-Rops (1943) en a été une des principales causes; *Le Dessein de Dieu* (1945) de S. de Diétrich a montré concrètement à beaucoup de catholiques l'unité de la Bible. Ce qui caractérise les collections bibliques actuelles, toujours plus nombreuses, c'est le souci de nourrir la vie spirituelle tout en développant la culture biblique par les vues d'ensemble.

Enfin, si la vie chrétienne se tourne avidement vers la Bible, les biblistes s'occupent davantage de la vie chrétienne. Sans doute les recherches purement techniques dans les domaines de l'archéologie ou de la critique littéraire continuent heureusement le mouvement ébauché depuis la fin du 19e siècle, mais l'intérêt se porte plus encore sur la portée théologique et spirituelle des textes. Cet intérêt varie selon le tempérament des exégètes; la plupart se montrent soucieux de révéler le sens plénier des Écritures, qui suppose l'accomplissement de l'ancien Testament par Jésus-Christ; ils veulent permettre la *Lecture chrétienne de la Bible*, selon le titre si expressif du livre classique de C. Charlier (Maredsous, 1950).

Il est impossible de citer tous les ouvrages qui répondent plus ou moins à cet idéal. En voici quelques-uns, plus significatifs, semble-t-il. G. E. Closen, *Wege in die heilige Schrift*, Ratisbonne, 1939; trad. fr. *Clefs pour la sainte Écriture*, Bruges, 1954. — J. Schildenberger, *Wom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg, 1950. — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948. — L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, coll. Lectio divina 8, Paris, 1951. — J. Guillet, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, coll. Théologie 18, Paris, 1951. — C. H. Dodd, anglican, *The Bible To-day*, Cambridge, 1946; trad. franç. *La Bible aujourd'hui*, coll. Bible et vie chrétienne, Paris-Tournai, 1957.

Ces livres ne sont pas des commentaires proprement dits de l'Écriture, mais ils préparent la voie à de tels ouvrages. Panoramas, ils manifestent « les thèmes bibliques dans leurs transpositions progressives » (C. Charlier); semblables à la liturgie, ils plongent le chrétien dans le dessein de Dieu tout entier.

2. Essai d'explication. — 1° **L'encyclique « Divino afflante Spiritu ».** — Un tel essor biblique dans le catholicisme n'a pu se manifester que grâce aux encouragements pontificaux. L'encyclique *Providentissimus* de Léon xiii (ASS, t. 26, 1893-1894, p. 269-292), comme celle de Benoît xv (*Spiritus Paraclitus*, AAS, t. 12, 1920, p. 385-422), encourageaient les spécialistes à poursuivre leurs recherches et les chrétiens à se nourrir abondamment de l'Écriture. Cependant, les forces vives des exégètes demeuraient bridées. Luttes douloureuses au cours desquelles les modernistes désespérèrent de pouvoir concilier foi et histoire; débats jalonnés par des mises en garde du magistère; attaques des intégristes antimodernistes contre les chercheurs les plus consciencieux; suspicion de la part des profanes. C'est en cette crise de confiance qu'apparut le document libérateur de Pie xii (AAS, t. 35, 1943, p. 297-326).

« Plein de confiance dans l'avenir, le pape demande aux exégètes d'être, comme historiens, plus objectifs, plus sincères, plus exigeants que jamais... Le danger (du modernisme) est maintenant dépassé » (J. Levie, *L'Encyclique sur les études bibliques*, NRT, t. 68, 1946, p. 798).

Pie xii redonne donc confiance aux chercheurs : « Que tous les autres fils de l'Église se souviennent qu'ils sont tenus d'apprécier non seulement avec équité et justice, mais aussi avec la plus grande charité les efforts de ces vaillants ouvriers dans la vigne du Seigneur; qu'ils aient en horreur ce zèle peu prudent qui estime devoir attaquer ou tenir en suspicion tout ce qui est nouveau » (*loco cit.*, p. 319).

Pie xii veut davantage. Il souhaite que les exégètes contribuent à l'intelligence spirituelle de la Bible. Chose significative, c'est l'appel du peuple fidèle à une nourriture biblique qui a été l'occasion de l'encyclique.

1) *Occasion.* — Qu'un poète, tel Claudel, exagère, passe encore! Il n'en va plus de même quand un théoricien prétend justifier sa pratique d'une exégèse « symbolique ». Daïn Cohenel (pseudonyme de l'abbé D. Ruotolo) avait publié à Gravina di Puglia de 1930 à 1939 un monumental ouvrage en treize tomes : *La Sacra Scrittura. Psicologia. Commento. Meditazione*, à l'exégèse fantaisiste.

En voici des échantillons. Moïse nous a donné dans le premier chapitre de la Genèse « un admirable traité de géologie ». En se suicidant, Saül est le type de Jésus qui s'offre volontairement à la mort; David au contraire représente les bourreaux de Jésus!

Par la suite l'ouvrage fut mis à l'index; l'auteur se soumit (AAS, t. 32, 1940, p. 554), mais il diffusa l'année suivante un opuscule destiné à justifier son « exégèse de méditation » en attaquant l'étude scientifique de l'Écriture. Selon lui, « pour bien comprendre la Bible, il faut laisser libre cours à l'esprit, comme si chacun était en communion personnelle avec la divine Sagesse et recevait de l'Esprit Saint des lumières personnelles spéciales, ainsi que le prétendaient les premiers protestants » (*Lettre de la Commission biblique aux archevêques et évêques d'Italie*, AAS, t. 33, 1941, p. 465-472; sur l'ensemble de l'affaire, voir A. Vaccari, *Lo studio della Bibbia all'età dei Padri e ai nostri giorni*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1941, vol. 4, p. 321-334; 1942, vol. 1, p. 340-353; vol. 3, p. 331-340; vol. 4, p. 98-103).

Par delà ses violentes boutades, Claudel regrettait la séparation de la science et de la piété; Cohenel veut consommer le divorce entre sens littéral et ce qu'il nomme sens spirituel de l'Écriture, affranchir l'intelligence spirituelle de la recherche scientifique; le document de la *Commission Biblique* venge les droits de la science exégétique et requiert du sens spirituel qu'il soit fondé sur le sens littéral; l'encyclique reprend le schéma du document précédent, mais, en outre, assigne aux exégètes un idéal, chercher à unir, d'une union féconde, « la doctrine et l'onction spirituelle des anciens

à l'érudition plus grande, la manière plus poussée des modernes » (p. 313).

2) *Conseils aux exégètes.* — Dans un premier stade, le pape encourage les exégètes à rechercher le sens littéral, et leur demande de

« ne pas se contenter, — comme Nous déplorons qu'on le fasse dans certains commentaires —, d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres disciplines semblables; mais, tout en donnant à propos ces informations dans la mesure où elles peuvent aider à l'exégèse, qu'ils exposent surtout la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs ». Et le pape précise le but cherché : « Ainsi leurs explications ne serviront pas seulement aux professeurs de théologie pour proposer et confirmer les dogmes de la foi, elles aideront aussi les prêtres à expliquer la doctrine chrétienne au peuple, elles seront enfin utiles à tous les fidèles pour mener une vie sainte, digne d'un chrétien » (p. 310).

Alors exigence scientifique et exigence de vie intérieure seront satisfaites en se rencontrant :

« Une telle interprétation, avant tout théologique, réduira efficacement au silence ceux qui, assurant ne trouver presque rien dans les commentaires bibliques pour élever l'intelligence vers Dieu, nourrir l'esprit, stimuler la vie intérieure, prétendent qu'il faut avoir recours à quelque interprétation, comme ils disent, spirituelle et mystique » (p. 310-311). Le péril ne semble pas encore écarté, à en juger par l'avertissement de l'encyclique *Humani generis* contre « une nouvelle exégèse qu'on appelle symbolique et spirituelle » (AAS, t. 42, 1950, p. 570).

L'exégèse qui manifeste la portée théologique du sens littéral suffit donc à « faire des Lettres divines une source pure et intarissable de la vie spirituelle personnelle, un aliment et une force pour la tâche sacrée de la prédication » (t. 35, p. 322).

Grâce à cette profonde intelligence du sens littéral, le savant offre un pain assimilable par les fidèles. Cependant Pie XII demande « aux exégètes catholiques de manifester et de proposer le sens spirituel que Dieu a voulu et disposé lui-même », par delà le sens littéral que l'auteur sacré connaissait seulement : « paroles et faits ont été, sous l'ancien Testament, ordonnés et disposés avec grande sagesse par Dieu, de telle sorte que ce qui est passé signifiât à l'avance, d'une manière spirituelle, ce qui devait arriver sous la nouvelle alliance de grâce » (p. 311). L'encyclique n'entre pas dans les débats concernant la nature exacte de ce « sens spirituel »; elle en reconnaît l'existence, mais en dénonçant surtout ses contrefaçons.

On ne retient souvent de l'encyclique que la sanction favorable donnée à la méthode scientifique que préconisait M.-J. Lagrange dès le début du siècle; c'est, en effet, le point final mis à de longues controverses. Il y a davantage : aux exégètes il est demandé d'épanouir leurs travaux en fruits nourrissants pour l'âme; des fidèles il est requis un souci d'authenticité dans l'utilisation de l'Écriture. De cette orientation nette dépendait pour la plus grande part l'essor biblique que nous avons constaté.

2° **Le climat de la pensée contemporaine.** — Le renouveau biblique suppose également une ambiance favorable. Il peut sembler surprenant que ce renouveau se produise en un âge scientifique et dans un monde qui semblent avoir par leur technique éliminé le phénomène religieux. Cependant, sous l'influence de Hegel et de Kierkegaard, les structures occidentales de la pensée ont été mises en question et le conflit entre monde grec et monde sémitique a perdu de l'actualité qu'il avait depuis Celse; conséquence normale, puisque ces deux ancêtres majeurs de la pensée contemporaine se sont renouvelés au contact de la Bible, avant que leurs héritiers ne laïcisent définitivement leur attitude en face de la vérité.

1) *Pensée existentielle.* — Il y a encore peu d'années, on reléguait la Bible parmi les monuments classés de la « mentalité prélogique »; aujourd'hui l'esprit tend à systématiser au nom de l'existence le refus du système; il accepte les faits, tels qu'ils se présentent, « existentiels », sans les déclarer à priori impossibles; et donc aussi le fait de la Bible, comme celui des autres religions, comme « l'homme primitif ». Tout requiert étude, considération, admiration. « Faire la vérité » semblait à l'esprit occidental une expression barbare. Kierkegaard l'a acclimatée, sans pour autant en exprimer le sens exact. Pour nous comme pour les sémites, la vérité existe certes, et c'est Dieu même; mais elle se trouve aussi au terme d'une épreuve, c'est une fermeté acquise dans un monde mouvant, reposant sur Dieu, seul être solide.

La vérité se connaît dans un dialogue, dans l'événement de la rencontre avec Dieu, avec autrui. De nos jours on ne veut pas s'occuper simplement du Moi, mais du Toi, mais du Nous. « La communion est le fait primitif » (M. Nédoncelle, *L'atmosphère philosophique*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, p. 60). G. Marcel a ainsi discerné au fond de l'être le « devoir d'invocation » qui amène au Toi absolu. Quelle joie de trouver dans la Bible la Parole de Dieu qui s'adresse à moi! — En outre, l'homme moderne est de plain-pied avec l'anthropologie biblique. Au lieu d'un composé clos de corps et d'âme, l'homme est ouvert dans son existence à quelque aspiration. Qu'il s'agisse d'une philosophie de l'échec, de la nausée, du désespoir ou d'une phénoménologie du mystère, de l'espérance, de l'amour, voilà de toute manière une « promotion des états affectifs qui eût scandalisé nos aïeux » (p. 59), mais qui nous dispose à entendre le message de Job ou de Qohéleth. — Enfin à la pensée existentielle peut se rattacher le sens actuel du symbole.

Réaction instinctive contre la civilisation technique menaçante, explorations scientifiques dans la psychologie profonde, redécouverte sympathique des civilisations dites « primitives », et même mouvement liturgique, pour ne point parler de la poésie ou de l'art (cf M. Carrouges, *Les dédales de la parole*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, p. 38-53), autant de manifestations d'une pensée qui veut atteindre la vérité existante à travers ses expressions symboliques. Attitude opposée au scientisme du siècle débutant, et qui condamne par avance l'entreprise de démythisation dont rêve Bultmann : la révélation de Dieu est liée aux symboles à travers lesquels elle fut faite, reflet dans le langage du mystère de l'Incarnation du Verbe.

2) *Dimensions historique et collective de l'existence.* — La pensée contemporaine est devenue essentiellement historique : « L'homme est embarqué dans une histoire dont il est responsable » (C. Moeller, *La Bible et l'homme moderne*, dans *Lumen Vitae*, t. 10, 1955, p. 72). D'où vient le monde? Où allons-nous? Questions familières que l'homme d'aujourd'hui récapitule en cherchant « le sens de l'histoire ». « La vérité pour eux [marxistes et existentialistes, frères ennemis d'un même père, Hegel] n'est pas suspendue à un monde d'idées préfabriquées qu'il suffirait de reconnaître; elle est fille du temps, elle éclôt dans l'expérience, elle se fait avec nous » (M. Nédoncelle, *art. cit.*, p. 64), alors que, pour nous chrétiens,

tout en se réalisant à travers l'histoire, la vérité en domine le flux.

Le conflit de jadis entre science et foi n'est plus le nôtre. Il y a trente ans, *Jean Barois*, de Martin du Gard, et *Augustin*, de Malègue, pensaient pouvoir, au prix de quel déchirement intérieur, faire abstraction de leur foi et exiger de l'histoire chrétienne des titres scientifiques à la croyance. Aujourd'hui l'attitude de foi ne semble plus contraire à l'attitude scientifique, car le savant a sombré dans la tristesse en constatant qu'il n'avait pas donné le salut au monde.

Voir H. Davenson, *Tristesse de l'historien*, dans *Esprit*, avril 1939, p. 11-47; H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, 1954.

A la suite de cette « crise de l'objectivité en histoire », exprimée par F. H. Bradley, W. Dilthey, R. Aron, un appel est adressé à la Bible. Nous admettons que « la croyance aide la science la plus rigoureuse... Qui sait si la seule philosophie satisfaisante de l'histoire ne serait pas une théologie de l'histoire?.. C'est alors que la Bible peut être considérée comme la réponse religieuse par excellence, puisqu'elle est le livre de l'intention divine manifestée dans le temps. En fait, n'est-ce pas l'ancien Testament qui a appris aux hommes qu'ils avaient une destinée et leur a donné un nouveau sentiment de la signification historique? Ils ont voulu retirer ensuite à cette signification toute transcendance, mais l'historicité est devenue alors une question béante pour laquelle il n'y a plus de réponse... Ce plan (de Dieu dans les deux Testaments) répond par le temps d'en haut à l'appel et au désarroi du temps d'en bas » (M. Nédoncelle, *art. cité*, p. 66-67).

La révélation biblique est histoire et se présente à la pensée moderne sous une forme plus accessible que les systèmes philosophiques ou théologiques; de là son succès, sinon son efficace.

Cette histoire enfin est le dessein de Dieu sur l'humanité, et par là encore la Bible répond au sens collectif que prend aujourd'hui l'existence. Découvertes techniques qui rendent l'univers présent à chaque homme, orientations politiques actuelles, œcuménisme renouvelé, intelligence plus vive du dogme du corps mystique du Christ, autant de manifestations de la solidarité humaine vécue dans la conscience contemporaine, autant de prédispositions à entendre le message biblique.

3. Le passé et l'avenir. — Si réel soit-il, le renouveau biblique contemporain ne sera valable que s'il continue la tradition authentique de l'Église. Un regard sur le passé est donc indispensable afin de s'essayer à préciser quelques orientations d'avenir.

1° **Regard sur le passé.** — Notre but n'est pas de présenter les différentes perspectives de nos ancêtres dans la foi, présentation esquissée dans les monographies précédentes, mais, les supposant connues, de préciser les réactions de sympathie ou d'agacement qu'éprouve, à tort ou à raison, le chrétien de nos jours à la lecture de leurs ouvrages scripturaires. Un premier jugement global est porté, parfois trop rapidement : admiration pour le langage biblique des auteurs spirituels, déception devant toute expression rationalisée du dogme ou de la piété. Cette appréciation se nuance ensuite d'après les perspectives selon lesquelles l'Écriture est abordée; mais à travers ces nuances elle demeure commandée par le climat « historique » et « collectif » dépeint plus haut, et aussi par la civilisation païenne où nous vivons.

1) *Perspective doctrinale.* — Ce qui enchante le lecteur contemporain, c'est la redécouverte de l'unité de la Bible, ancien et nouveau Testament. L'exégèse patristique, et à sa suite l'exégèse spirituelle du moyen âge, lit la Bible avec les yeux de la foi et y entend la symphonie des deux Testaments; elle explore le nouveau à l'aide de l'ancien qui le prophétise et le préfigure. Devant cette fresque historique un moderne respire à l'aise, il situe « existentiellement » le peuple de Dieu en marche vers la Jérusalem céleste.

Cette admiration est vite tempérée. « Si (les Pères) ont découvert le sens de l'histoire, ils n'ont pas eu, malgré tout, ce que nous appelons « le sens historique », c'est-à-dire ce qui leur eût permis de mettre pleinement en valeur ce sens de l'histoire qu'ils avaient acquis » (G. Jouassard, *Les Pères devant la Bible*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses* dédiées à L. Vaganay, Lyon, 1948, p. 29). Placés en Dieu, ils dominaient l'histoire et risquaient de méconnaître la condition historique de l'homme. Si donc, parmi de nombreuses exagérations, ils ont beaucoup à nous dire sur le sens spirituel de l'Écriture, ils n'ont guère à nous apprendre sur les conditions historiques et les aspects de son « sens religieux » (cf H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 395-400; P.-Th. Camelot, *L'exégèse de l'ancien Testament par les Pères*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, p. 167). Ils ont peu connu le rôle préparatoire positif de l'ancien Testament, le rôle des écrivains humains, la situation diverse dans le temps des personnages de l'histoire biblique. De là, pour éviter de judaïser, leur volonté de trouver des sens spirituels sous chaque passage de l'Écriture; de là, pour échapper à des difficultés qui nous semblent enfantines, un recours abusif à l'allégorie. Voilà la source principale du malaise qui a, bien à tort, amené tant de modernes depuis le 17e siècle à rejeter sans discernement l'exégèse allégorique (cf H. de Lubac, *Histoire et esprit*, surtout p. 13-46).

Cela dit, l'ampleur doctrinale de l'exégèse patristique et médiévale fait rêver l'historien actuel du jour où il pourra avec rigueur critique retracer le dessein de Dieu à travers la Bible; elle séduit plus ou moins heureusement le chrétien, que l'interprétation minutieuse des critiques laisse inassouvi (cf J. Daniélou, *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951).

2) *Perspective morale et mystique.* — Lassé par une présentation de la vie spirituelle qu'il juge trop individualiste et trop moralisante, le chrétien d'aujourd'hui aime à retrouver chez les Pères l'insertion de son existence dans le dessein de Dieu.

Ainsi « la mystique origénienne est tout entière sous la dépendance du mystère chrétien... Elle a sa source dans l'Écriture... Deux thèmes surtout se dégagent avec un grand relief : le thème de l'itinéraire ou de la quête mystique, par interprétation du voyage des Hébreux à travers le désert..; le thème de l'union d'amour de l'âme avec le Logos, par interprétation du Cantique des cantiques » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 191; cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 288-301). Telle est la sève biblique dont le croyant de nos jours aime à se nourrir, et il la goûte avec joie dans la mystique de saint Bernard ou de saint Jean de la Croix (cf *supra*, col. 248 svv).

Par contre, s'il apprécie les applications morales d'un saint Grégoire le Grand ou les tendances mystiques de la *devotio moderna*, il regrette qu'elles ne soient pas explicitement situées dans l'histoire, qui seule les justifie. Celle-ci affleurait certes à la pensée et à la vie

des auteurs et des lecteurs médévaux, mais il n'en est pas de même pour nous qui ne baignons plus dans une atmosphère biblique. Voilà pourquoi en présence de leur traitement de l'Écriture, il nous semble que le texte est devenu simple prétexte à des effusions mystiques ou à des leçons morales.

Autre gêne pour nous, qui avons besoin de sentir la dimension ecclésiale de tout enseignement : la tendance depuis saint Grégoire et l' « exégèse monastique » à révéler, au moyen de textes sacrés, les richesses personnelles de la contemplation.

« Or une exégèse essentiellement attentive aux choses de la vie intérieure n'avait point à traiter de ce que nous appelons aujourd'hui « la fin de l'histoire ». Centrée sur l'âme individuelle, elle n'avait pas plus à parler explicitement de l'Église triomphante que de l'Église militante. C'était là une spécialisation légitime, du moment que la mystique ainsi dégagée restait fondée sur le mystère. Mais cette habituelle prétérition ne fut peut-être pas sans entraîner à la longue un certain rétrécissement de l'espérance. L'individualisme dogmatique, gagnant du terrain, estompa la grande vision dogmatique » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 419).

Afin de compenser la séduction païenne qu'exerce le monde contemporain, le croyant d'aujourd'hui a besoin d'une morale, d'une mystique, dont l'assise historique et ecclésiale soit toujours manifeste.

3) *Perspective apologétique.* — Source de notre foi, l'Écriture lue dans la tradition permet de justifier cette foi; l'apologétique est une fonction essentielle du croyant. Mais elle doit être correctement menée, elle ne doit pas non plus étouffer les autres perspectives. Quand les Pères argumentaient au nom de l'histoire sainte, ils demeuraient sur le terrain de la foi et situaient admirablement dans le dessein de Dieu les textes qu'ils utilisaient. Peu à peu cependant renaissait, à côté de l'exégèse spirituelle, l'exégèse littérale, qu'avait déjà pratiquée saint Paul. Celle-ci seule permettait de tirer de l'Écriture des arguments soit en faveur de la foi, soit contre l'erreur. Scientifique dans son projet, elle évolua vers une autonomie qui un jour devint fâcheuse laïcisation de l'Écriture.

C'est ainsi que « au lieu de se borner à appliquer la conception traditionnelle de l'harmonie entre les deux Testaments à de grands ensembles, à de grands thèmes religieux, le moyen âge l'a appliquée aussi à des textes particuliers; il a été amené ainsi, trop souvent, à établir entre deux textes un lien purement artificiel » (J. Leclercq, *L'exégèse médiévale de l'ancien Testament*, dans *L'ancien Testament et les chrétiens*, p. 182). De plus en plus, surtout à l'occasion de la Réforme, on prend l'habitude de considérer un texte hors de son contexte. L'Écriture tend à cesser d'être un « milieu » de vie pour devenir un « lieu » théologique, un arsenal d'arguments ou un bastion à défendre.

A ses origines, cette attitude se justifiait chez des hommes qui se livraient dans les mêmes écrits aux deux exégèses, la littérale et la spirituelle (cf J. Leclercq, *art. cité*, p. 172-173); à notre époque où la spécialisation est de rigueur, elle déconcerte, car l'apologétique scripturaire requiert de nos jours une présence continuelle au contexte global de l'histoire sainte.

Il est difficile de faire le bilan de l'intelligence de l'Écriture dans le passé; nos réactions indiquent à la fois nos limites et nos propres richesses. Le seul reproche qu'on puisse adresser à nos ancêtres, valable s'il n'était anachronique, c'est le manque de sens historique dans leur lecture des saints Livres. Le trésor immense qu'ils nous ont transmis demande simplement à être fondé scientifiquement. Alors nous retrouverons l'ampleur doctrinale de la vision patristique et la saveur mystique des effusions médiévales.

2° **Orientations d'avenir.** — Par tous les canaux où s'alimente la vie chrétienne un afflux scripturaire se fait sentir, devient indispensable. Le « ressourcement » est authentique, il ne doit pas, tel un torrent déchaîné, sortir de son lit. Les faits que nous avons constatés et le climat de pensée que nous avons décrit nous éclairent sur les dangers que nous encourons; le magistère nous précise comment continuer dans le courant traditionnel.

1) *Le danger de « biblicisme ».* — Une première série d'écueils vient de la diffusion actuelle des Bibles, et détermine une sorte de réaction en chaîne atteignant successivement les fidèles, les pasteurs et les exégètes. La Parole de Dieu est à la portée des fidèles, bienfait inappréciable. N'oublions cependant pas que, pour être entendue, la Parole doit être transmise dans l'Église.

« Aujourd'hui, déclare un converti, nous nous rappelons la parole d'un pasteur réformé entendue jadis : « La plus grave erreur du protestantisme, c'est de croire qu'on amènera les gens à Jésus-Christ en leur mettant une Bible dans la main et en leur disant : Lisez! » Les catholiques ne seraient-ils pas en train de faire la même sottise avec une tranquille ignorance de la sagesse qu'une longue suite de déboires a tout de même enseignée à quelques-uns de leurs frères séparés » (L. Bouyer, *Où en est le mouvement biblique?* dans *Bible et vie chrétienne* 13, 1956, p. 8).

La lecture individuelle ne permet pas ordinairement d'assimiler cette nourriture, trop riche; la prière personnelle, la fidélité à l'Esprit Saint y aident, mais c'est avant tout dans la liturgie que la Parole sera entendue; et, pour qu'elle puisse l'être mieux, les initiations orales semblent nécessaires dans la prédication ou dans les cercles d'études (cf C. Charlier, *Le mouvement biblique à la croisée des chemins*, dans *Bible et vie chrétienne* 3, 1953, p. 7-19). — Devant ces requêtes urgentes, les pasteurs risquent à leur tour de courir au plus pressé et d'interpréter vaille que vaille, sans se soucier et sans être parfois capables de trier le bon grain (cf L. Cerfaux, *L'Église et le message de la Bible*, dans *Rencontres bibliques*, p. 124). Le résultat n'est plus le dégoût du fidèle esseulé, c'est la substitution du sens individuel au sens ecclésial, c'est l'esthétisme ou la chapelle close (*Bible et liturgie dans le renouveau de la pensée catholique en France*, dans *La Vie intellectuelle*, juin 1948, p. 87). Cela peut aller des fantaisies ineptes d'un Cohenel jusqu'aux hérésies scripturaires. — « Il n'y a pas de « moyen court » pour comprendre la Bible et la faire comprendre aux autres » (L. Bouyer, *art. cité*, p. 16). Si les exégètes ne répondent donc pas au besoin de formation que requièrent aujourd'hui les pasteurs, soit en vulgarisant les résultats de leurs recherches, soit en aidant leurs disciples à devenir les initiateurs de demain, le renouveau biblique est en péril.

Une seconde série d'écueils, plus dangereux, pourrait venir d'un biblicisme théorique. La tentation est grande de méconnaître l'apport du passé, qui pourtant a été, dans sa meilleure part, l'œuvre de l'Esprit Saint, comme l'est le renouveau biblique actuel. Un pur et simple retour aux Pères ou à la Bible serait un « vétérisme » de mauvais aloi. Sans doute, il y a consonance entre la mentalité patristique et la nôtre du point de vue de la dimension ecclésiale du salut; mais ce n'est point nous renier que de retenir l'apport de l'exégèse monas-

tique et de l'exégèse mystique, aux dimensions plus personnelles. D'autre part, la systématisation théologique qui a été opérée depuis l'âge patristique ne peut être omise sans grave dommage.

« Une scolastique vivante (c'est-à-dire une *raison* vivante au sein de la foi et par elle la présence active de l'Église au monde) ne paraît pas moins nécessaire à la droite orientation et aux promesses d'avenir de l'actuel renouveau biblique et liturgique qu'un contact étroit avec les recherches missionnaires » (*La Vie intellectuelle*, juin 1948, p. 89). Il est à craindre « que le mouvement biblique actuel ne tienne un peu trop, vis-à-vis de la théologie, la place que la phénoménologie prétend tenir en face, ou à la place, de la métaphysique; que l'on se contente de décrire des événements et d'en indiquer la valeur de vie, mais sans trop se soucier de leur vérité profonde et de leur enchaînement. La phénoménologie peut rendre sans doute de réels services, mais elle ne peut remplacer la métaphysique. Il en est de même lorsqu'on envisage les relations de l'Écriture et de la théologie » (J. Giblet, *La Bible et la connaissance du mystère de Dieu dans l'Église*, dans *La Bible et le prêtre*, Louvain, 1951, p. 131-132).

Le renouveau biblique doit vivifier la théologie et le catéchisme, il peut aussi énerver dogme et catéchèse.

2) *Coopération de la science et de la foi.* — Pour remédier à ces dangers, l'exhortation de Pie XII garde une actualité brûlante : le croyant et l'historien doivent coopérer pour garder au renouveau biblique son cachet d'authenticité. En effet il ne s'agit pas seulement d'organisation de l'apostolat biblique (cf l'*Instruction* donnée par la Commission biblique aux Ordinaires, AAS, t. 48, 1956, p. 61-64) ni seulement de la manière de bien enseigner l'Écriture sainte (*Instruction* du 13 mai 1950, t. 42, 1950, p. 495-505), il faut parvenir à une exégèse, œuvre de science, qui, spirituelle, soit œuvre de foi : faire entendre une Parole vivante, mais une Parole qui s'est incarnée dans le temps. L'exégète doit donc sans cesse aider le croyant à mieux assimiler l'Écriture que lui présente l'Église.

Dans une première étape, le croyant aborde l'Écriture avec la liberté des enfants de Dieu, lecture qui doit avoir lieu dans l'Église. Mais il se heurte vite à la mentalité sémitique, si différente de la nôtre. L'exégète lui viendra en aide en déblayant les pierres d'achoppement : la mentalité engendrée par le concordisme, l'absence de vrai sens historique, l'ignorance de l'histoire elle-même, tout cela suscite dans l'esprit du fidèle des difficultés sans cesse renaissantes lorsqu'il veut prier avec sa Bible. Ne citons par exemple que le scandale éprouvé devant la morale de l'ancien Testament (cf A. Gelin, *Problèmes d'ancien Testament*, Lyon, 1952; J. Levie, *L'Écriture sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, NRT, t. 78, 1956, p. 561-592, 706-729).

Ensuite le fidèle peut aller plus avant. Dans sa lecture spirituelle il découvre souvent des sens que l'historien hésiterait à reconnaître comme authentiques, mais que l'Église, Épouse du Verbe, exprime dans sa liturgie. Il devra cependant, selon le vœu de Pie XII, tendre à discerner toujours le sens littéral de l'Écriture.

Ainsi Paul-Marie de la Croix, dans *L'ancien Testament, source de vie spirituelle*, Paris, 1952, groupe les plus beaux textes scripturaires ayant une résonance spirituelle. Bien qu'orientés sur le Christ qui leur confère leur sens plénier, ces textes ne sont pas sollicités dans le sens de quelque interprétation allégorique. Stimulé par de telles anthologies, l'homme de science regrette toutefois que l'histoire y soit estompée. Connaissant mieux les correspondances authentiques dans le détail, il se doit de montrer comment les thèmes bibliques non seulement se juxtaposent, mais se développent organiquement. Alors il aiderait à mieux manifester les nuances dans le récit du dessein de Dieu sous-jacent à ces thèmes bibliques de vie spirituelle (voir, par exemple, A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, coll. Témoins de Dieu 14, Paris, 1953).

L'historien doit donc donner l'exemple dans l'usage authentiquement littéral de l'Écriture; loin de se contenter de se récrier devant les abus, il doit pratiquer cette exégèse doctrinale, comme l'ont fait des savants, tels Lagrange, Huby, Lebreton.

« Non moins attentifs que (les Pères) ne l'étaient eux-mêmes au Mystère signifié dans l'histoire, nous serons peut-être plus attentifs à l'historicité de la figure ou, du moins, plus conscients des démarches que demande la connaissance exacte de cette historicité. Et nous nous efforcerons ainsi d'unir notre moderne « sens historique » à ce profond « sens de l'histoire » que leur exégèse spirituelle a su dégager » (H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 432).

Conclusion. On parle parfois de « spiritualité biblique » (P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris, 1953, ch. 7). L'expression est ambiguë. Par nature, la spiritualité chrétienne est biblique, comme elle est liturgique, ecclésiale, sacramentaire, etc. Mais si le mot spiritualité désigne le christianisme vécu par un tempérament donné, à une époque donnée, il peut être qualifié différemment. Or notre époque manifeste un tel renouveau biblique, visiblement inspiré par l'Esprit Saint et sanctionné par le magistère, qu'on peut reconnaître de nos jours le besoin d'une spiritualité biblique : notre vie spirituelle tend à être plus consciemment imprégnée du sens de la Bible.

Encore peut-on déterminer plus nettement le degré de profondeur auquel la spiritualité contemporaine mérite ce qualificatif. Comme toujours, la Bible est pour elle source de rajeunissement spirituel; comme aux belles périodes de la tradition, elle tend à s'exprimer dans un langage biblique; comme jadis, elle veut entendre la Parole vivante, se nourrir d'elle autant que de l'eucharistie. Voici qui la caractérise davantage : comme les premiers Pères, elle lit dans l'Écriture sa propre histoire et celle de l'Église; mais elle le fait aujourd'hui avec une exigence nouvelle d'authenticité historique. Peut-être pourrait-on qualifier de biblique au sens restreint du terme, la spiritualité qui tend à exprimer sa vie en l'insérant explicitement, et sur une base scientifique valable, dans l'histoire du dessein de Dieu.

Xavier Léon-Dufour.

EDDY (Mary Baker), † 1910. Voir Christian Science, DS, t. 2, col. 871-874.

EDER (Wolfgang), ermite de Saint-Augustin, † 1703. — Wolfgang Eder appartenait, dans la deuxième moitié du 17e siècle, au couvent des augustins de Munich; longtemps provincial de l'ordre en Bavière, il fut très estimé par le prince-électeur Maximilien II. Il propagea en Bavière l'archiconfrérie de la Consolation de Marie, qu'il dirigea à Munich pendant trente-trois ans. Il mourut à Munich le 3 juin 1703. Il se distingua comme prédicateur et théologien, comme écrivain apologétique et spirituel. Il publia à Munich : 1. *Leich-Ehrn-Predig... der... Katharina Constantia Adelaid.., Gräfin von Hohenwaldeck*, 1675 (oraison funèbre prononcée le 7 février 1675); 2. une traduction des *Trabalhos de Jesus* de l'augustin portugais Thomas de Jésus (Andrade), 1678 et 1707; 3. une traduction des révélations ou méditations d'une religieuse française,

Arcana vitae spiritualis (Munich, 1679; trad. allemande, 1687); 4. un ouvrage apologétique dédié au prince de Bavière : *Testimonia Synagogae et gentilitatis de divinitate, incarnatione, miraculis, passione.., resurrectione, necnon secundo adventu... Jesu Christi*, 1681 (autographe Clm. 8413); 5. *Unerschoepflicher Gnaden-Brunn... der... Ertz-Bruderschafft Mariae vom Trost*, 1689 (9e éd., 1751); 6. *Kurtzer Lebens-Begriff dess Heiligen Joannis von S. Facundo*, 1691; l'ouvrage, composé à l'occasion de la canonisation du saint, était dédié à la princesse bavaroise Maria-Antonia; 7. enfin un livre de piété populaire sur les fins dernières, dédié aux membres de l'archiconfrérie de la Consolation, sous le titre *Die andere Welt*, 1694 et 1700 (755 pages). — On conserve manuscrites sa *Brevis instructio circa obligationes, indulgentias, speciales gratias ac privilegia almae Archiconfraternitatis B. V. Mariae de Consolatione*, écrite en 1680 pour les confesseurs de l'ordre (Clm. 8566, f. 175r-182r), et une *Oratio panegyrica*, qu'un augustin inconnu prononça le 31 octobre 1684 au couvent des augustins de Munich à l'occasion de l'anniversaire de W. Eder, provincial (Clm. 1948).

A. Höggmayr, *Catalogus priorum O.E.S.A... per provinciam Bavariae*, Munich, 1729, p. 23. — F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 309. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 115-116. — Cl. Hutter, *Scriptores O.E.S.A. Germani..*, dans *Revista Agustiniana*, t. 6, 1883, p. 575. — Th. López Bardon, *Monastici augustiniani... Crusenii continuatio*, t. 2, Valladolid, 1903, p. 517. — Hurter, t. 4, 1910, col. 715.

Adolar Zumkeller.

ÉDIFICATION. — Dans la langue d'aujourd'hui, l'épithète d'*édifiant* n'est pas nécessairement très flatteuse. La littérature d'édification est censée nourrir la piété; mais, qu'elle se rattache à la dogmatique, à l'exégèse, à la mariologie ou à l'hagiographie, il est sous-entendu qu'elle manifeste peu d'exigences critiques et n'enrichit guère l'intelligence. Toutefois, ce sens superficiel n'est pas le plus riche que le mot ait eu ou puisse avoir : il se situe au terme d'une longue évolution.

Si l'on n'envisage que les textes où le mot présente un sens métaphorique se rapportant à une activité religieuse, spirituelle, — le seul sens qui nous intéresse ici —, l'évolution sémantique d'*édifier* considérée dans ses grandes lignes est marquée par deux traits. Tout d'abord, bien que neutre en apparence, elle constitue en fait un phénomène chrétien que préparent à peine les littératures classiques. Les grecs et les latins, il est vrai, ont déjà employé *édifier* dans un sens métaphorique. On rencontre quelques textes profanes où la création artistique, la philosophie, etc, sont comparées à des édifices que l'on construit. Mais ce sont là des cas sporadiques, des accidents, pourrait-on dire, qui sont restés étrangers à l'évolution ultérieure du mot. Tout au plus, la diatribe et Philon ont-ils pu favoriser l'usage qu'en fait saint Paul (cf O. Michel, Οἰκοδομέω, p. 142, n. 10). Comme phénomène chrétien, d'autre part, cette évolution a connu deux étapes décisives : l'apparition du sens métaphorique d'*édifier* dans le nouveau Testament; l'utilisation de cette métaphore dans un sens ascétique à partir du monachisme latin. Ces deux étapes commanderont la structure de l'article; *édifier* sera envisagé dans : 1. *la Bible*, 2. *la littérature patristique jusqu'au* 5e *siècle*, 3. *le monachisme*, 4. *les langues modernes*.

Pour les emplois métaphoriques d'*édifier* chez les païens cf Otto Michel, Οἰκοδομέω, Οἰκοδομή, dans G. Kittel, t. 5, p. 139, 15 sv; Th. Schneider, *Bauen*, dans Th. Klauser, RAC, t. 1, col. 1265; *Thesaurus linguae latinae*, t. 1, col. 917, 62; col. 926, 5-12 et 16-18.

1. La Bible. — L'expression *édifier l'Église* semble avoir été le point central autour duquel a gravité le thème de l'édification dans le nouveau Testament. Elle n'est pas venue au jour par une sorte de génération spontanée; dans l'ancien Testament, les traditions sacerdotale et prophétique avaient déjà l'une et l'autre façonné l'idée.

1° *Les préparations.* — Dans la littérature biblique de tradition sacerdotale, la construction de l'arche et du temple est un thème saillant. Ceci n'est d'ailleurs pas propre à l'ancien Testament; toutes les cosmogonies orientales et le monde sémitique attachaient une importance capitale à la construction des temples (cf Th. Schneider, *Bauen*, col. 1266). Les hébreux, qui avaient conscience d'être le peuple élu et d'avoir reçu de Yahvé la terre promise, se devaient de bâtir à leur Seigneur un temple grandiose, digne de sa majesté, et les écrits sacerdotaux se sont plu à magnifier les œuvres de Beçaléel et de Salomon. Dans ces documents, *banā* garde toujours un sens littéral, concret; et l'on ne peut en aucune façon y voir une transposition métaphorique. On trouvera les références aux textes les plus marquants dans Schneider, col. 1266-1267.

Les milieux prophétiques ne se laissent pas entraîner par cet engouement pour le temple et le culte. Certes, il ne faudrait pas exagérer leur opposition à la religion sacerdotale; mais ils ouvrent de plus vastes horizons, et il leur arrive de proclamer : « Ne vous fiez pas aux paroles mensongères : c'est là le sanctuaire de Yahvé! sanctuaire de Yahvé! sanctuaire de Yahvé! » (*Jér.* 7, 4). En fait, toute l'idéologie religieuse de l'ancien Testament subit, dans ces milieux, une crise que précipitent la prise de Jérusalem, la destruction du temple et l'exil, et qui préparait dans le plan divin une spiritualisation des espérances d'Israël. Entraîné dans ce courant de religion plus spirituelle, le thème de la construction du temple participe désormais à l'espérance messianique. *Édifier*, c'est accomplir l'œuvre de Dieu commencée dans l'histoire et non plus seulement construire l'habitation de Yahvé, image du cosmos. La reconstruction du temple reste un dessein bien réel; mais cette réalité devient symbole. Elle prend un caractère typologique et eschatologique (*Is.* 44, 28; 58, 12; 60, 10-12; *Dan.* 9, 25) : le nouveau temple et la nouvelle Jérusalem, c'est finalement le peuple élu, auquel Dieu renouvelle ses promesses.

> Ainsi parle Yahvé, Dieu d'Israël. Comme à ces bonnes figues, ainsi je veux m'intéresser pour leur bien aux exilés de Juda que j'ai envoyés de ce lieu au pays des chaldéens. Je veux fixer les yeux sur eux pour leur bien, les faire revenir en ce pays, les reconstruire au lieu de les démolir, les planter au lieu de les arracher. Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur cœur (*Jér.* 24, 5-7; trad. Bible de Jérusalem, retouchée).

Il s'agit ici d'un développement typologique où Israël est comparé à un figuier; seule l'antithèse planter-arracher serait de mise dans ce contexte; or la première qui vient sous la plume de Jérémie, c'est édifier-détruire. Elle fait allusion au désastre de 587 et sa présence même montre combien la pensée du pro-

phète, dans le prolongement de la théologie d'avant l'exil, demeure attachée au temple. Le thème et le vocabulaire de la construction gardent donc leur sens littéral. Mais une transposition se fait; dans la langue des prophètes, cette construction se charge d'une valeur typologique : ce sont les captifs de Juda, le peuple de Yahvé (v. 7), c'est Israël lui-même (31, 4), que Yahvé se propose de rebâtir.

Le prophétisme préparait ainsi les voies à la métaphore que nous voyons naître chez les chrétiens. Lorsque le Messie attendu paraît dans le monde pour parachever l'œuvre de salut commencée par Dieu, c'est lui qui réunit tous les élus, c'est-à-dire le nouvel Israël, et qui édifie l'Église. « Eh bien! moi, je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (*Mt.* 16, 18). Ce texte, mieux que tout autre, montre combien le sens concret de l'expression reste présent, et il laisse transparaître aussi, sans qu'on puisse s'y tromper, l'héritage littéraire de l'ancien Testament centré sur la construction du temple de Yahvé. La spiritualisation des espérances messianiques, commencée chez les prophètes, s'accomplit pleinement dans l'œuvre du Christ et l'expression « bâtir l'Église » devient purement image; nous arrivons au sens métaphorique proprement dit.

Ce logion représente le seul emploi évangélique de la métaphore. Celle-ci reparaît dans les *Actes* : Les Églises... s'édifiaient et vivaient dans la crainte du Seigneur, et elles étaient comblées de la consolation du Saint-Esprit (9,31). L'allusion à la consolation du Saint-Esprit implique-t-elle une dépendance par rapport à l'usage paulinien, qui, nous le verrons, lie étroitement l'édification aux charismes? En fait, *Actes* 20, 32 met le mot dans la bouche de saint Paul avec pour sujet la Parole de Dieu. Cependant, dans le texte cité plus haut, l'image d'une Église qui se construit reste, comme chez *Matthieu*, bien vivante, le terme n'a pas encore atteint la signification technique d'une édification morale, parénétique; il nous paraît faire écho à l'usage des communautés palestiniennes, source du vocabulaire paulinien. — Luc connaît en tout cas les origines prophétiques du thème : « Je réédifierai la tente de David... » (*Actes* 15, 16, citant *Jér.* 12, 15).

2° *Sens paulinien.* — Née dès les premiers écrits du nouveau Testament, cette image était destinée à faire carrière. Saint Paul l'utilise et la développe. Il le fait d'une façon originale dans le cadre de sa réflexion ecclésiologique, et l'influence de Jérémie n'est pas étrangère à sa pensée. Comme on le sait, en effet, il a aimé à approfondir sa conscience d'apôtre en méditant sur la vocation prophétique de Jérémie (cf K. H. Rengstorf, dans G. Kittel, t. 1, 1949, p. 440-442).

Dans ses épîtres, il précise l'objet de l'édification en l'appliquant d'une façon particulière à chaque membre de l'Église et non pas seulement à la communauté. Dès les premières années de son ministère apostolique, il manifeste cette tendance. Il écrivait alors : « C'est pourquoi il faut vous réconforter mutuellement et vous édifier l'un l'autre, comme déjà vous le faites » (1 *Thess.* 5, 11). D'autre part, il marque encore une certaine originalité en donnant pour sujet au verbe les apôtres et les prédicateurs, et non le Seigneur lui-même (pour Jérémie, c'était le prophète parlant au nom du Seigneur : 1, 10). Voir, par exemple, 1 *Cor.* 3, 10-14, où est souligné le rôle actif des apôtres. *Éph.* 2, 20 est également dans cette ligne, semblant même faire allusion au logion de *Mt.* 16, 18.

Quant à l'instrument par lequel l'édification s'accomplit, c'est le charisme de prophétie (cf Jérémie). Saint Paul y revient à plusieurs reprises; le texte, d'ailleurs central, où il s'étend le plus longuement sur ce point est le chapitre 14 de la première épître aux Corinthiens :

> Recherchez la charité; aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie. Car celui qui parle en langue... Celui qui prophétise au contraire... édifie, exhorte, console. Celui qui parle en langue s'édifie lui-même, celui qui prophétise édifie l'assemblée... Celui qui prophétise l'emporte sur celui qui parle en langue. A moins que ce dernier n'interprète, pour que l'assemblée en tire édification... Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq mots avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue... Lorsque vous vous assemblez, chacun peut avoir un cantique, un enseignement, une révélation, un discours en langue, une interprétation. Que tout se passe de manière à édifier (1 *Cor.* 14, 1-26).

Saint Paul retrouve ici l'usage traditionnel en considérant l'église comme objet de l'édification (v. 4, 5 et 12). L'église n'est pas à entendre en un sens abstrait; il s'agit, dans ce chapitre, de l'assemblée unie dans le culte. C'est dans ce contexte qu'apparaît la prophétie, le charisme le plus précieux accordé à un membre de la communauté pour l'édification de tous, et qui consiste principalement à annoncer la parole de Dieu, à instruire. On constate d'ailleurs une équivalence entre instruire et édifier (v. 19 et 31). En soulignant ainsi la place qu'occupe le charisme de prophétie dans l'édification, saint Paul nous laisse voir qu'il n'a pas trahi la conception des évangiles et des Actes, où Dieu est l'auteur de l'édification. En effet, s'il s'était singularisé par rapport à la tradition en marquant que le sujet de l'édification est le prophète ou l'apôtre, il précise maintenant que ceux-ci n'édifient que par un charisme. C'est dire que Dieu et sa parole restent toujours l'agent premier. Dans ce double aspect de la pensée paulinienne, on retrouve, poussés à leur maximum, les deux courants qui avaient formé la pensée de Jérémie : le courant sacerdotal et le courant prophétique.

L'influence de Jérémie se manifeste encore dans les nombreux textes où saint Paul présente l'œuvre d'édification, non plus comme le devoir de chaque chrétien (cf 1 *Thess.* 5, 11), mais comme la mission propre de l'apôtre, qui est envoyé pour édifier et non pour détruire.

> Quand bien même je me vanterais un peu trop de notre pouvoir, de ce pouvoir que le Seigneur nous a donné pour votre édification et non pour votre ruine, je n'en rougirais pas (2 *Cor.* 10, 8).
>
> Voilà pourquoi je vous écris cela, étant absent, afin de n'avoir pas, une fois présent, à user de sévérité en vertu du pouvoir que le Seigneur m'a donné pour édifier, et non pour détruire (2 *Cor.* 13, 10).

Ainsi, lorsqu'il s'agit du charisme de l'apostolat, la référence à Jérémie réapparaît. En outre, l'image de la construction se retrouve sensible; le thème de l'édifice fondé par l'Apôtre s'épanouit même, à l'occasion (1 *Cor.* 3, 9-14), en un long développement allégorique. Ce phénomène de retour aux sources mérite considération; il peut provenir de l'estime donnée à l'apostolat, le premier et le plus noble des charismes; plus vraisemblablement, il constitue un archaïsme : malgré l'attestation plutôt tardive *(Corinthiens)*, le lien de l'édification à l'apostolat témoignerait d'un usage antérieur à *Thessaloniciens*, et à partir duquel le concept d'édification s'est étendu à tous les chrétiens.

Dans la première épître aux Corinthiens également, le thème de l'édification apparaît à plusieurs reprises

dans le cadre des controverses entre forts et faibles (8, 1 et 10, et rappel en 10, 23). L'épître aux Romains (14, 19 et 15, 2) reprend ce thème : à la différence des philosophes, le chrétien ne limite pas son idéal moral à sa propre rectitude ou sagesse; il est membre d'un corps et sa loi est la charité. L'intérêt pour les faibles, voilà sans doute ce qui a manqué au stoïcisme; on s'explique pourquoi *édifier* n'a pas trouvé d'usage métaphorique chez les païens.

Que devient la métaphore dans les épîtres de la captivité? L'Apôtre donne au thème du corps du Christ un développement très large. L'image de l'édifice devient insuffisante pour décrire la croissance de l'Église et la vie des chrétiens. Pourtant saint Paul ne l'abandonne pas tout à fait; il parle donc de « l'édification... du corps du Christ » (*Éph.* 4, 12; cf 4, 16). Pourquoi cette apparente incohérence? C'est, semble-t-il, que le verbe transitif *édifier*, mieux que *croître* ou *grandir*, permet de marquer le rôle des responsabilités humaines dans la croissance de ce corps, — l'image se présente à nouveau dans un enseignement sur les charismes « C'est lui encore qui a donné aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes... pour l'œuvre du ministère en vue de la construction du corps du Christ » (*Éph.* 4, 11-12). Le vocabulaire biologique ne fournissant pas de terme répondant à cette signification complexe *édifier* a été maintenu. Aussi bien constatera-t-on un phénomène inverse, dans les textes où il s'agit d'un « édifice de pierres vivantes » (1 *Pierre* 2, 5; cf *Éph.* 2, 21). De toute façon, ce ne sont pas les figures qui comptent, mais les admirables réalités qu'elles expriment.

Jérémie et les prophètes avaient spiritualisé la notion de *construire*, *édifier*, chère au vocabulaire sacerdotal, créant la formule « édifier Israël ». Le logion de *Mt.* 16, 18 reprend ce thème messianique et l'accomplit grâce à l'évocation de l'Église. « Sur cette pierre » : l'image de la construction, encore perceptible, passe du type à la métaphore. Les Actes des Apôtres et saint Paul étendent la formule : « édifier l'Église », « s'édifier mutuellement », « édifier les faibles », etc, et, à mesure que s'use la métaphore, le verbe, libéré de son sens étymologique, se prête à exprimer divers aspects de l'expérience chrétienne, notamment le renouveau que l'Église apporte par son souci de ministère et de charité. Désormais, le terme vit dans le langage chrétien, et la littérature patristique le montrera de plus en plus autonome.

2. **La littérature patristique jusqu'au 5e siècle.** — 1° Οἰκοδομέω. — Après la période biblique, *édifier* continue à vivre, indépendamment des citations plus ou moins explicites de textes scripturaires. La tradition manuscrite de 1 *Tim.* 1, 4 en fournit un témoignage intéressant : « ...de s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin, plus propres à soulever de vains problèmes qu'à servir le dessein (οἰκονομίαν) de Dieu fondé sur la foi ». Le texte occidental (D, versions latine et syriaque, Irénée grec) lit : οἰκοδομήν. Il a sans doute corrigé en raison de la difficulté que présentait οἰκονομίαν.

La langue grecque ne semble pourtant pas avoir été préparée à recevoir le sens usé qu'avait pris le mot au cours de son évolution dans la sainte Écriture. Hermas, par exemple, entendant la formule *édifier l'Église*, comprend *construire*. Il n'a pas suffisamment présente à la pensée la préhistoire biblique du mot. Aussi ne met-il pas en relief l'idée d'un édifice religieux; il parle tout simplement d'une tour (cf *Vision* 3) et il donne à tout son développement le caractère d'une exhortation morale. Les alexandrins, de leur côté, ne perdant jamais de vue l'image de l'édifice, n'admettent donc guère le sens paulinien que dans les citations expresses. Leur méthode exégétique fait qu'ils remettent en valeur le caractère profondément religieux de la métaphore. En raison de ses origines sacerdotales, *édifier* avait gardé dans le nouveau Testament certaines résonances cultuelles : le mot ne visait pas seulement le ministère et la prédication des temps messianiques, mais évoquait la construction d'un temple, édifice sacré. Saint Paul lui-même, malgré ses attaches prophétiques, avait situé le charisme d'édification dans le cadre de l'assemblée liturgique. Les méthodes alexandrines font resurgir cet aspect cultuel; l'allégorie et les rapprochements exégétiques, en éclairant les formules chrétiennes par des textes tels que ceux d'Ézéchiel ou de l'Exode, manifestent ainsi la continuité et l'accord entre les deux Testaments.

Déjà *Barnabé* ravive l'image de l'édifice, habitat où Dieu demeure, en insistant particulièrement, quant à lui, sur la promesse eschatologique qu'évoque une citation de Daniel; aussitôt d'ailleurs il transpose ces notations religieuses et sacerdotales sur le plan de l'intériorité et de la spiritualité :

> Il existe encore un temple, mais là où Dieu déclare l'édifier et le restaurer; car il est écrit : Et il arrivera qu'après la semaine écoulée un temple de Dieu sera édifié magnifiquement au nom du Seigneur (*Dan.* 9, 24 et 27)... Avant que nous eussions foi en Dieu, l'intérieur de nos âmes était corruptible et chétif, en vérité tout comme un temple édifié de main d'homme... Mais il sera édifié au nom du Seigneur. Veillez-y, de telle sorte que le temple du Seigneur soit magnifiquement édifié. De quelle façon, le voici. C'est en recevant la rémission de nos péchés, c'est en espérant au nom du Seigneur, que nous devenons des hommes nouveaux, que nous sommes recréés de fond en comble; c'est ainsi que Dieu habite réellement en nous, en notre intérieur (Barnabé, *Epistola catholica* 16, 6-8, PG 2, 773b-776a).

L'édification du temple équivaut ici à la rémission des péchés, à la nouvelle création spirituelle; c'est l'insertion de chaque membre dans l'Église, la conversion personnelle, avec toutes les perspectives auxquelles elle conduit.

Clément d'Alexandrie emploie peu le mot *édifier* en dehors des citations de saint Paul ou d'allusions à son enseignement.

> Voici pourtant un cas où il le reprend spontanément en opposant *édifier* à *confondre* : « Vous voyez qu'il accorde aussi aux prophètes grecs une part de véracité et n'a pas peur, pour édifier les uns et faire rentrer les autres en eux-mêmes, d'utiliser même des poèmes grecs » (*Stromates* I, 14, 59, PG 8 757c). Ici encore *édifier* signifie introduire dans l'Église. Ce sens est désormais fréquent.

Origène semble n'avoir utilisé οἰκοδομή que dans sa relation avec Ἐκκλησία. En revanche, il aime évoquer cette image de construction. « Venons donc... à la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, la colonne et le fondement de la vérité, et voyons comment elle est édifiée sur les hautes montagnes, c'est-à-dire sur les enseignements prophétiques, son fondement... » (*Contra Celsum* 5, 33, PG 11, 1229d).

Remarquons la formule « édifiée sur les enseignements prophétiques ». Origène reste très paulinien. Conformément à sa tendance générale, il allégorise volontiers sur le thème de l'édification de l'Église et sur la cons-

truction opérée par Dieu dans chaque âme, reflet de l'Église. Dans ces allégories, il se réfère aux textes de l'ancien Testament qu'il éclaire par une exégèse typologique et christologique (cf Th. Schneider, col. 1270-1271).

On pourra également voir H. de Lubac, dans *Origène. Homélies sur la Genèse*, coll. Sources chrétiennes 7, Paris, 1943, introduction, p. 60. On y trouvera plusieurs références à de beaux textes d'Origène sur le thème de l'édification de l'Église.

Il existe un lexique complet de la langue de saint *Athanase* qui permet des relevés exhaustifs. Il n'offre rien qui nous intéresse, même en ce qui concerne les écrits ascétiques. Saint *Basile* garde vivante l'image de l'Église comme édifice; mais οἰκοδομή semble chez lui presque éliminé par οἰκονομία. Cette préférence s'explique très bien : au 4e siècle, la maison de Dieu (Église ou même fidèles individuels) était censée *construite*. A ce moment, c'est l'*entretien* de l'édifice qui importe. Néanmoins, οἰκοδομή n'est pas absent; cf PG 29, 20b et 29a; 32, 312b, 744b, 757a, 984d, etc. Les apophtegmes des *Pères égyptiens* ne prêtent que rarement attention à notre thème. L'abbé Agathon (5, PG 65, 109d) édifie ses visiteurs; l'abbé Alonius (2, 133a) veille à s'édifier lui-même. Pallade emploie le verbe une fois (*Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, Cambridge, 1904, p. 53, 12) et une fois le substantif (p. 9, 3). Le mot aura beaucoup plus de succès dans le monachisme latin. Nous y reviendrons plus loin.

Somme toute, les sondages que nous avons pu faire chez les Pères grecs nous font voir que *édification* n'a pas obtenu parmi eux le succès que nous lui connaîtrons chez les Pères latins. Pour les Églises syriennes et orientales, la situation semble analogue. Le thème de la construction reste largement exploité; l'usage paulinien de l'édification fraternelle l'est beaucoup moins. Sans doute le mot garde-t-il encore trop de sa valeur étymologique pour prendre aisément un sens technique dans la langue de l'ascèse.

2° *Aedificatio.* — Le *Thesaurus linguae latinae* (t. 1, col. 917-927) fournit un matériel abondant, dont l'examen montre d'une manière frappante l'originalité de l'usage latin du mot. Tant le verbe que le substantif sont largement attestés au sens propre dès la langue classique. Mais, sous la rubrique « translate » (1b et 2b pour *aedificatio*; II pour *aedificare*), à part un usage sporadique du substantif et quelques emplois du verbe dans la littérature profane, on ne rencontre que des auteurs chrétiens. C. Prinz lui-même a signalé le phénomène : « sensu ecclesiastico » (col. 917, 64 svv); « saepissime apud Eccl. » (col. 918, 11 svv). Et J. Schrijnen a bien vu qu'il fallait ranger *aedificatio* parmi les christianismes directs (*Collectanea Schrijnen*, Nimègue, 1939, p. 337).

C. Prinz, en rédigeant l'article du *Thesaurus*, a pris pour principe de retenir les textes qui montrent le mieux les applications variées du sens d'*aedificatio*, sans épuiser les exemples réunis dans le fichier de Munich. La Direction a été assez aimable pour nous communiquer un relevé complet de ce fichier, et nous sommes heureux de lui renouveler ici l'expression de notre reconnaissance. Nous avons pu nous-même compléter le dossier en ce qui concerne la littérature monastique. Il résulte de cette liste que les emplois pauliniens restent fréquents.

Cette diffusion plus large que celle du correspondant grec aura été favorisée par le succès, dans la langue des chrétiens, des dérivés en *-ficare* (cf Ch. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nimègue, 1932, p. 255). Inspirés par la Bible, qui autorisait l'emploi de la métaphore, Tertullien et, après lui, saint Augustin se sentent à l'aise pour créer des formules dont la liberté nous surprend : « aedificans ad delictum » (Tertullien, *De virginibus velandis* 3, PL 2, 892a), « ad cupiditatem aedificari » (Augustin, *Ep.* 125, 2). Ainsi *aedificare*, bien loin du sens moderne de l'équivalent français, peut vouloir dire « exciter à ».

La *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, bon témoin de la langue commune des chrétiens, semble refléter un usage assez courant lorsqu'elle dit : « Vetera fidei exempla... aedificationem hominis operantia » (*Passio..*, 1). Il faut prendre garde à ne pas voir ici le sens actuel de l'édification par la piété. Comme en tant d'exemples déjà rencontrés depuis Barnabé, *aedificatio fidei* couvre l'ensemble de la vie chrétienne, de la conversion au christianisme, et, sans exclure évidemment le détail des progrès spirituels, le mot insiste avant tout sur le baptême et l'union avec le Seigneur. On peut comprendre comment l'objet de l'édification s'est ainsi spécialisé *(fidei)*. Façonné par toute l'évolution sémantique que nous avons constatée dans le nouveau Testament, *aedificare* était préparé à exprimer une réalité nouvelle : l'expérience de la conversion qui, dans les premiers siècles d'expansion de l'Église, prenait un relief saisissant. Tel restera le sens de base pendant plusieurs siècles (Ambroise, *De bono mortis* 3, 9, PL 14, 544a; Augustin, *Ep.* 31, 7; 102, 7; 140, 25, PL 33, 125, 373, 549; *Quaestiones in Heptateuchum* 1, 76, PL 34, 568; *Contra ep. Pelagianorum* IV, 12, 32, PL 44, 636).

Th. Schneider (col. 1272) constate que dans le monde latin, à partir de saint Ambroise, ce sont les vertus, et non plus les charismes, qui sont instruments d'édification. Il faut naturellement noter que le concept de vertu à cette époque n'est pas strictement d'ordre philosophique et ne se distingue pas adéquatement des dons du Saint-Esprit. Dans le cas concret, celui qui pratique cette vertu d'édification agit donc encore sous l'impulsion divine.

Voici précisément un texte où saint Ambroise montre combien il a saisi la tension qui existe entre ces deux vérités : que nous avons à édifier et que pourtant Dieu seul peut le faire. « Et si solus aedificat (Christus), gratiam tamen tantae aedificationis non solus usurpat. Scriptum est de templo Dei, quod aedificavit Salomon, in quo typus Ecclesiae fuit, quia septuaginta millia erant qui in humeris portarent et octoginta millia lapidicaesores... Veniant angeli illi, veniant lapidicaesores, caedantur superflua lapidum nostrorum, aspera levigentur » (*Expositio in Lucam* 2, 89, PL 15, 1585d-1586a).

Avec une belle aisance, le prédicateur passe du plan de l'édifice entier à celui de chaque pierre, de l'œuvre du Christ à celle de ses ministres. On touche ici du doigt l'heureuse influence d'Origène, qui marquera aussi saint Hilaire (*In Ps.* 121, 1-4, PL 9, 661-662), saint Jérôme (*In Ps.* 86, 1, PL 26, 1080; *In Is.* 54, 11, PL 24, 522), saint Augustin (*In Ps.* 121, 4; 126, 1; 146, 2; PL 37, 1620-1621, 1668, 1901, etc), saint Léon (*Sermo* 43, 1; 48, 1; PL 54, 281b, 298c), et se fera sentir jusque dans la liturgie de la dédicace des églises, surtout en son hymne célèbre *Urbs Ierusalem* (sur ce dernier point, voir A. Schoenen, *Aedificatio*; cf bibliographie).

Ainsi de nombreuses acceptions du mot « édifier » continuent à vivre; pourtant le sens d'édification de la foi, que nous avons rencontré dans la *Passio Perpetuae*, et qui était déjà une spécialisation, reste fondamental, et c'est lui qui va se préciser dans le monachisme.

3. Le monachisme. — En fonction des besoins nouveaux des communautés chrétiennes, plusieurs auteurs des 4e et 5e siècles tendaient à utiliser *aedificare* pour traduire des préoccupations d'ordre pastoral; ils envisageaient la conduite du peuple chrétien.

« Deo donante remissa sunt nobis omnia (in baptismo); permanebimus indemnes... si divinis nos aedificemus eloquiis » (Pseudo-Ambroise, *Sermo ex codice sessoriano* 3, 11, PL 18, 139b-140a).

« Sancta quippe rusticitas sibi soli prodest et, quantum aedificat ex vitae merito ecclesiam Christi, tantum nocet si contradicentibus non resistit » (S. Jérôme, *Ep.* 53, 3, 4, PL 22, 542; cf *In Ecclesiasten* 10, PL 23, 1096b; *Hom. Orig. in Ezechielem* 5, 5, PG 13, 709b).

« Videamus... quae aedificatio sit juxta intelligentiam spiritualem (Scripturarum) » (S. Gaudence, *Sermo* 7, PL 20, 882c).

« Nam si de spiritali opere victum et tegumentum quaereret (Apostolus), id est, ut ab eis haec acciperet quos in evangelio aedificabat... » (S. Augustin, *De opere monachorum* 8, PL 40, 555).

1° *Édification et perfection.* — Avec la naissance du monachisme, une nouvelle étape se dessine. En ceci se vérifie une fois de plus comment la langue commune se laisse modeler par un groupe qui l'utilise au sein d'une société donnée. Des milieux dont l'attention se concentre, le baptême étant supposé acquis, sur le progrès individuel dans la vie chrétienne, tendent à constituer une *ecclesiola* dans l'Église; s'inspirant de l'usage paulinien, ils donnent au verbe *édifier* un sens plus déterminé : l'objet en est désormais, non plus la foi, mais la perfection religieuse. Pratiquement, le terme devient technique au point que ce complément d'objet n'est plus guère exprimé. Cassien fait très bien saisir ce phénomène linguistique. Dès le premier paragraphe des Conférences, il se présente comme le disciple qui recueille sur les lèvres des Pères du désert un mot d'édification, « aedificationis sermonem » (*Conlatio* I, 1, PL 49, 483a). Or il n'ignorait plus les « rudiments de la milice spirituelle », et c'est la « porte de la perfection » *(ibidem)* qu'il voulait se faire ouvrir. Édifier atteint ici la dernière précision que lui réservaient les littératures chrétiennes : le sens ascétique, qui sera dès lors courant chez les auteurs spirituels.

Déjà en grec, nous avions rencontré quelques cas de ce sens ascétique, mais ils sont si rares (deux cas dans les apophtegmes, deux chez Pallade, aucun dans l'*Historia monachorum*) qu'on se demande parfois s'il ne s'agit pas de latinismes.

Les traducteurs latins ajoutent fréquemment le terme d'édification dans des gloses ou ils l'emploient pour rendre un terme grec d'un sens légèrement différent. Le diacre Pélage, par exemple, traduisant les *Vitae Patrum*, conclut une anecdote en disant d'un des personnages qu'il met en scène : « Et valde aedificatus discessit » (*Vitae Patrum* 5, 6, 19, PL 73, 892a); l'original grec publié par F. Nau (*Revue de l'Orient chrétien*, t. 14, 1909, p. 368, n. 259) a pour correspondant ὠφελημένος (adjutus). Ce n'est pas le seul cas où *aedificatio* se rencontre pour ὠφέλεια (cf *Historia monachorum*, PL 21, 387 et 426b, correspondant à éd. E. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, p. 2, 3 et p. 60, 17-18; *Vitae Patrum*, PL 73, 905a, 919a et 993b, correspondant à *Revue de l'Orient chrétien*, t. 13, 1908, p. 282, n. 214; t. 18, 1913, p. 144, n. 391 et p. 137, n. 359; *Historia lausiaca*, PL 74, 308a, correspondant à éd. C. Butler, *loco cit.*, p. 114, 1). Cette correspondance est significative : elle prouve la vogue d'*aedificare* et elle souligne l'originalité du terme latin. En effet, l'expression équivalente « utile à l'âme », bien connue du monachisme byzantin, est loin d'avoir la valeur exacte du mot latin; en particulier, les attaches bibliques et doctrinales d'*aedificare* lui font défaut. En dehors de ces traductions du grec : *Histoire lausiaque* (quatre fois), *Historia monachorum* (dix fois), *Apophtegmes* (quatre fois), *Regula Basilii* (une fois), le mot se rencontre surtout chez Cassien (dix-sept fois).

Déjà saint Jérôme qui, comme nous l'avons vu, s'approche à plusieurs reprises du sens ascétique, y arrive finalement et, notons-le, dans une conférence à ses moines. Il commente ainsi les mots « in factura tua » du *Ps.* 91, 5 : « Christianus quodcumque viderit, semper aedificatur. Monachum nihil destruit, nisi peccatum. Quodcumque aspexeris, aedificium tuum est. Vides caelum... hoc aedificat te... et hoc confer ad animum tuum, et aedifica te » (*Tractatus in ps.* 91, éd. G. Morin, *Anecdota maredsolana*, t. 3, Maredsous, 1895, p. 121, 6-12).

2° *Édification et Parole de Dieu.* — Qu'il s'agisse ou non de traductions, on est frappé par l'unité de langue qui rapproche tous ces auteurs monastiques. Le sens ascétique d'édifier se rencontre chez eux dans divers contextes que l'on retrouve identiques d'un auteur à l'autre. L'édification se nourrit d'abord de la Bible :

« Scripturas tenebat (Paula) memoriter et... magis sequebatur intellegentiam spiritalem et hoc culmine aedificationem animae protegebat » (S. Jérôme, *Ep.* 108, 26, 1, PL 22, 902).

« (Hor, vir venerabilis) docere nos ex scripturis quae ad aedificationem vitae ac fidei pertinent coepit » (*Historia monachorum*, PL 21, 406b; cf *Historia lausiaca*, PL 74, 245c).

Le témoignage de Cassien est concordant : « habeo fratrem... cui de scripturis sanctis aliquid ad legendum aedificationis ejus obtentu transmittere cupio » (*De Institutis* V, 39, 2, PL 49, 263a). Si le sens du texte biblique exprime des sentiments de vengeance et de haine, il faudra recourir à l'exégèse allégorique (cf *Conlatio* VII, 21, 7, 698a). Ceci s'appuie sur une tradition dont nous avons déjà cité quelques témoignages; mais ici, Cassien se place nettement sur le terrain du progrès spirituel, et en cela il y a nouveauté. Saint Augustin, par exemple, tout en commentant dans le même sens *Gen.* 26, 12-13, où il s'agit des richesses temporelles, ne perdait pas de vue les difficultés des manichéens et définissait l'édification de la foi dans des perspectives apologétiques :

Benedixit autem eum Dominus et exaltatus est homo.., ideo praemissum est Benedixit eum Dominus, ut sana fide intellegamus etiam ista temporalia dona... Unde non parum aedificat sanam fidem pie intellegentibus ista narratio, etiamsi de his rebus allegorica significatio nulla possit exculpi (*Quaestiones in Heptateuchum* 1, 76, PL 34, 568).

Quoi qu'il en soit des divergences d'orientation, dans la pensée des anciens, c'est en premier lieu la Parole de Dieu qui apporte l'édification. Toutefois, la Parole de Dieu n'est pas limitée au passé, à l'Écriture sainte. Elle reste vivante dans la bouche des saints. C'est elle que Cassien allait demander aux Pères du désert : « aedificationis sermonem » (*Conlatio* I, 1). Rien n'imposait de rapprocher de l'idée d'édifice celle de discours, sinon l'influence littéraire du grand texte de 1 *Cor.* 14, 3, sur lequel s'appuie tellement la spiritualité monastique (la conférence 15 a pour titre « de charismatibus divinis », et l'auteur précise « ob aedificationem Ecclesiae », XV, 1, 3, PL 49, 991a). Or la formule « aedificationem audientium » se lit équivalemment dans *De Institutis* XII, 27, 3, 469a, et dans *Conlatio* XVII, 24, 2, 1077a. Elle tend à devenir une expression consacrée. Déjà saint Jérôme l'employait dans un sens très proche : « omne quod non aedificat audientes, in periculum loquentium vertitur » (*Ep.* 64, 5, PL 22, 611; cf aussi *Adversus libros Rufini* 3, 9, PL 23, 464b). Nous la retrouverons plus tard, notam-

ment chez saint Benoît. On sait du reste que la parole des anciens était tenue à Scété pour la manifestation d'un vrai don charismatique. Ce n'est donc pas sans raison que la doctrine spirituelle de Cassien se présente sous la forme de Conférences des Pères.

Dans l'*Historia monachorum* aussi, on se demande parfois si « verbum Dei » désigne la Bible ou l'enseignement charismatique des anciens.

« Advenientibus vero per fenestram se videndum praebebat, et inde eis, vel verbum Dei ad aedificationem, vel, si qua fuisset consolatio, responsa reddebat » (PL 21, 391b).

On peut faire des remarques semblables à propos d'autres formules telles que : « aedificare eos in verbo et doctrina Domini » (15, 434c), ou encore « multos monitis aedificans multaque doctrina instruens » (13, 432d; dans le même sens, voir encore 7, 420a et 9, 426b; Cassien, *Conlatio* XIX, 3, 2, PL 49, 1129b). Il y a un certain piquant dans l'histoire du vieil abbé Bênos qui n'avait jamais dit une parole inutile; les visiteurs ont beau le supplier de leur faire un discours « protreptique », — « sermonem aedificationis », dit le latin —, ils n'en tirent que quelques mots sur la douceur (cf *Historia monachorum* 4, PL 21, 408b).

Pour tous ces auteurs, il y a dans le monachisme une survivance du don de prophétie; ne peut-on même y voir, à cause de l'accent mis sur la « Parole de Dieu », un contact, non seulement avec saint Paul, mais avec les sources prophétiques elles-mêmes? Le monachisme compléterait ainsi la tradition « liturgique », qui prolongeait plutôt le courant sacerdotal.

Fréquemment, le discours édifiant roule sur les vertus des Pères. Nous lisons, par exemple, dans l'*Historia monachorum* (11, 431d) : « post aedificationem vero sermonum », alors que l'abbé Coprès n'avait pas commenté la Bible, mais décrit la vie et la conversation des anciens. Le prologue de ce recueil exprime l'espoir que ces récits concrets entraîneront les lecteurs sur le « chemin de la vertu » et il détaille ces souhaits : « gestorum unusquisque inflammatus exemplis, horrescere quidem saeculi illecebras, sectari vero quietem, et ad pietatis exercitia invitatur » (387). Ce passage répond substantiellement au grec; mais Rufin l'introduit en ajoutant un mot : « aedificationem futuram sperans », texte qui a l'intérêt de faire voir ce que *aedificatio* représente pour Rufin.

Par extension, les actes eux-mêmes édifient : « aedificari.., oboedientiae exemplo » (Cassien, *De Institutis* IV, 26, PL 49, 185b; cf 4, 41,1, 200a; *Conlatio* XVII, 10, 1055b). On pourrait multiplier les citations : *Historia monachorum* 26, PL 21, 448b; *Vitae Patrum* V, 7, 46, PL 73, 905a; V, 10, 37, 919a; V, 10, 10, 913d; V, 6, 19, 892a; *Historia lausiaca*, PL 74, 308a, 320b; *Basilii regula* 12, PL 103, 505c, etc. Dans un de ses écrits, Cassien manifeste même la crainte qu'un habit trop court ne provoque « derisum potius quam aedificationem ullam videntibus » (*De Institutis* I, 10). Il ne s'agit plus ici que d'un bien léger bénéfice pour la piété, difficilement comparable aux grands concepts de la conversion et de l'ensemble de la vie chrétienne, évoqués jusqu'ici par *aedificare* depuis saint Paul. Cette citation de Cassien représente une limite extrême.

3° *Édification et cénobitisme.* — C'est sans doute dans les colonies monastiques latines d'Orient qu'il faut chercher l'origine de cette évolution. Ce ne sont pas seulement les quelques exemples grecs qui le font penser. Chez Cassien lui-même, la terminologie d'édification apparaît de préférence dans les textes où se manifeste la polémique entre les formes de vie anachorétique et cénobitique.

En voici quelques-uns, où les cénobites semblent pousser leurs arguments en critiquant l'ermite : « qui, cum posset etiam alios regere ac prodesse plurimis, nullum aedificaverit nec quemquam institutione sua doctrinaque lucratus sit » (*De Institutis* X, 2, 1, PL 49, 367a; cf n. 2). Les partisans de l'érémitisme ne s'en laissent d'ailleurs pas conter sur la pureté de ce reproche : « sub praetextu aedificationis multorum et amore lucri spiritalis » (*Conlatio* I, 20, 5, 516-517); du reste, les abbés de Nitrie se prêtent volontiers à édifier leurs visiteurs : «... ut quidam fratres cellam senis obtentu aedificationis expeterent » (*Conlatio* II, 11, 2, 539b; cf *De Institutis* IV, 25, 185b, et les autres textes cités plus haut).

Une histoire savoureuse où οἰκοδομέω est conservé en grec nous maintient dans le cadre de cette polémique. C'est celle du grand Macaire qui se rend chez Pacôme pour faire valoir ses prouesses ascétiques. A la fin du carême, celui-ci le prie honnêtement de se retirer avec ces simples mots : « sufficienter enim nos omnes aedificasti, et ora pro nobis » (*Historia lausiaca* 1, 6, PL 74, 273d). Cassien semble donc se faire l'écho d'un conflit antérieur, et sa terminologie en dépend.

4° *Diffusion du thème.* — Saint Benoît parle six fois d'édification, quatre fois à propos de lectures sacrées. Ce précepte est caractéristique : « fratres non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificant audientes » (*Regula*, éd. C. Butler, Fribourg-en-Brisgau, 1927, c. 38, 29; cf c. 47, 8 et c. 53, 20). Comme dans Cassien, les Collations des Pères ou même leurs vies sont presque mises sur le même rang que la lecture biblique : « sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel Vitas Patrum aut certe aliud quod aedificet audientes, non autem Heptateucum aut Regum » (c. 42, 7; cf 9, 23-28). Le concept de parole sainte s'étend même une fois jusqu'aux conversations monastiques : « ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis, perfectis discipulis propter taciturnitatis gravitatem... » (c. 6, 9; cf c. 38, 21). Renonçant aux autres emplois dérivés que s'était permis Cassien, saint Benoît reste toujours proche des formules pauliniennes. Cette réserve ne peut guère être l'effet du hasard. Le lien littéraire entre tous ces textes établit qu'aux yeux de saint Benoît, dans les lectures de l'office et du réfectoire et même dans les entretiens monastiques, il subsiste quelque exercice des charismes.

Saint Grégoire le Grand a volontiers emprunté au langage et aux usages monastiques. Il partage l'intérêt des moines pour le progrès spirituel. Il se préoccupe également des faibles. D'où un recours très fréquent au vocabulaire d'édification : « ad praedicandum... conscientia sancti amoris aedificat »; le vrai prédicateur est celui qui vit ce qu'il enseigne aux autres, « vitam suam interius pensat et exemplo suo foris admonendo alios aedificat » (*In Ezechielem* I *hom.* 10, 13, PL 76, 890cd). Peu après vient l'expression « aedificationem caritatis » (14, 891b). On retrouve dans le contexte de ces citations l'interprétation spirituelle de l'Écriture, le bon exemple, l'exhortation. En outre, les mots « conscientia », « amor », « interius » laissent deviner l'influence d'une expérience très riche de vie intérieure. Saint Grégoire est un moine fait pape; il a étendu, à l'usage de tous les chrétiens, un thème monastique. On trouvera encore d'autres textes de saint Grégoire dans A. J. Kinnirey, *The late latin Vocabulary of the Dialogues of St. Gregory the Great*, Washington, 1935, p. 47, 49, 96.

En somme, le monachisme rajeunit la tradition antérieure en faisant revivre à sa façon les charismes des églises apostoliques. Évidemment, même sans en avoir conscience, il introduit ses propres perspectives, ses conceptions de la science spirituelle et de la charité, son organisation anachorétique ou cénobitique. Du reste, l'idée de progrès « in scientia et in omni sensu » n'est pas étrangère à saint Paul. Désormais, le terme *édifier* est passé dans le langage chrétien. Les auteurs comme Cassien et saint Grégoire ont été tellement lus au moyen

âge! Saint Bernard, par exemple, semble encore avoir le sentiment que l'édification est liée à la parole : on trouve chez lui des expressions comme « sermo aedificationis », « verbum aedificationis » (*Sermones de diversis* 15, 5, PL 183, 578d; *de adventu* 5, 3, 51d). On voit aussi l'*Imitation* s'intéresser tant à l'édification personnelle (quae aedificationis sunt pertracta, I, 8, 1) qu'à celle du prochain (II, 12, 13 et IV, 5, 3). *Aedificatio* est dès lors devenu banal et il serait impossible d'en recenser tous les emplois.

4. Les langues modernes. — Du latin médiéval, le mot est passé dans les langues modernes. L'ancienneté des témoignages montre que ce n'est pas un effort artificiel de retour aux sources de la spiritualité qui l'y a accrédité; il est resté en usage dans la langue et les littératures spirituelles sans solution de continuité.

En français, déjà Joinville l'employait : « Vous conterai-je que je vi et oÿ de ses saintes paroles et de ses bons enseignements, pour qu'ils soient trouvez l'un après l'autre pour edefier ceulz qui les orront » (*Regrets de la mort de saint Louis*, § 197).

En italien, comme d'ailleurs en anglais et en allemand, les références à la scolastique ou à l'Écriture sont si nettes que l'emprunt est visiblement fait au latin et non au vieux français. « Quando alcuno buono religioso dimostra dinanzi agli strani maggiore componimento acciochè eglino più sieno edificati, costui non pecca ma merita » (*Cell. G. Maestruzzo volg.* 2, 7, 11; an. D. 1388). Ce texte fait écho à une controverse de casuistique.

Pour l'espagnol, il peut être intéressant de signaler la fréquence du mot chez saint Ignace (cf *Obras completas*, BAC, Madrid, 1952, *tables*). Le saint insiste, par exemple, pour que les malades se préoccupent d'édifier les visiteurs (cf *Règles*, p. 619, n. 5).

Wyclif est un des plus anciens témoins du mot *edify* qu'il emploie évidemment dans son sens tardif : donner le bon exemple. Dans son désir de revenir à l'Évangile, il fait un contresens en déniant aux apôtres tout pouvoir sinon pour « édifier » : « Petre and Poul... token power Christ... but not but for to edifie the Chirche » (*Select English Works of John Wyclif*, éd. Th. Arnold, t. 3, Oxford, 1871, p. 354; an. D. 1380).

L'histoire de οἰκοδομέω dans les versions allemandes de la Bible a été faite par A. Schoenen et ne manque pas d'intérêt. Le premier, Luther a remplacé le calque *erbauen* par la traduction approximative *bessern*. Comme chez Wyclif, l'effort pour revenir aux conceptions primitives restait beaucoup trop influencé par la spiritualité du moyen âge. Dans l'allemand moderne, le mot a une nuance sentimentale, fort marquée par le piétisme (cf Niebergall, *Erbauung*).

D'une façon générale, le mot a tendance à s'affaiblir et parfois même à tomber dans un certain discrédit, ainsi par exemple, en anglais où *edify*, *edification* sont souvent ridiculisés : « in mod. use often ironical » note l'*Oxford Dictionary*. En français aussi, il perd souvent beaucoup de sa valeur religieuse. Déjà La Fontaine : « Cette union (des chiens et des chats) si douce et presque fraternelle Édifiait tous les voisins » (*Fables*, liv. 12, 8). Mais, à côté de cette tendance, on rencontre, au cours des siècles, des efforts qui visent à rendre au mot sa valeur première. Dans la littérature française, par exemple, on retrouve chez Mgr Gay, pour ne citer qu'un cas, un exposé sur l'édification chrétienne qui remet en lumière les grands thèmes pauliniens (cf *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. 2, Paris, 1875, p. 477-486).

Conformément à l'usage des prophètes et de l'Évangile, saint Paul rattache toujours étroitement l'idée d'édification à celle d'Église. Il ne s'agit pas précisément de faire le bien pour donner une bonne impression autour de soi; c'est Dieu lui-même qui rassemble son peuple, l'édifie, lui communique la vie du Christ, employant pour cela les ministères humains, qu'il suscite dans son Église. Et c'est ainsi que, pour saint Paul, l'édification est proprement un charisme, celui d'apôtre ou de prophète. Au cours des premiers siècles, l'histoire du mot a tendu à en souligner l'aspect individuel, l'intégration de chaque membre dans l'activité vivifiante de l'Église. La langue monastique a achevé de spécialiser le mot tout en renouant avec la doctrine des charismes de 1 *Cor.* Les premiers moines ont bien compris que la « prophétie » (à entendre évidemment en son sens néo-testamentaire de charisme d'instruction) n'était pas un don éteint dans l'Église; ils en ont retrouvé l'expérience dans la lecture de la Bible et dans les paroles des saints. Dans la suite, ce concept s'est peu à peu dégradé et, si l'on veut lui rendre aujourd'hui toute sa force, c'est à l'ecclésiologie paulinienne qu'il faudra revenir.

O. Michel, Οἰκοδομέω, Οἰκοδομή, dans G. Kittel, t. 5, 1954, p. 139-151 : travail fondamental, mais qui ne dépasse pas les Pères apostoliques; bibliographie à ne pas négliger. — Th. Schneider, *Bauen*, dans Th. Klauser, RAC, t. 1, 1950, col. 1265-1278 : article intéressant pour l'antiquité chrétienne; assez bref en ce qui concerne le sens ascétique. — Niebergall, *Erbauung*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Tubingue, 1928, col. 211-214. Vieilli pour la partie scripturaire, il est intéressant pour les considérations psychologiques sur le sens d'*Erbauung* dans l'usage moderne (ces considérations étaient plus étendues dans l'édition de 1910, t. 2, col. 428-433). Dans la même encyclopédie, noter l'existence d'un article *Erbauungsliteratur* : Stolz pour la partie catholique, W. Wendland pour la littérature protestante et Baeck pour le judaïsme moderne (col. 214-222). — C. Prinz, *Aedificatio, aedifico*, dans *Thesaurus linguae latinae*, t. 1, Leipzig, 1900, col. 917-927 : classe très clairement un riche matériel. Comme nous l'avons dit, l'auteur a fait un tri qui ne correspond pas exactement à celui qu'imposent nos perspectives. Au point de vue monastique, en particulier, il ne cite guère que Cassien (même limitation dans RAC). — En attendant le lexique du grec patristique, on dispose d'index des Pères apostoliques, de Clément, d'Origène (en partie), d'Athanase, etc.

Pour l'ancien Testament, on pourra se reporter, par exemple, à A. Gelin, *Jérémie*, coll. Témoins de Dieu 13, Paris, 1951, ch. 4 et 9. Th. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, coll. Bibliothèque de Théologie, III, 3, Tournai, 1955, donne un exposé très nuancé où il est facile de replacer l'évolution du mot *édifier*.

P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église. Le concept d'édification dans le nouveau Testament*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 21, Neuchâtel, 1948. L'auteur reste bien dans son sujet : édification de l'Église. Ce thème, que nous avons considéré comme une préparation du sens proprement paulinien et, par conséquent, traité rapidement, est ici étudié dans tous ses détails. Un classement très soigné des textes, à la fois littéraire et philologique, met en relief la continuité entre l'ancien et le nouveau Testament. Tout récemment, B. Rigaux a montré l'importance de « l'édification de la communauté » dans les exhortations de 1 *Thess.* Il se rallie comme nous à l'opinion qui fait dériver cet emploi de *Mt.* 16, 18 : *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens*, coll. Études bibliques, Paris, 1956, p. 574 svv. Pour le nouveau Testament aussi, on pourra replacer *édifier* dans un contexte plus général en lisant J. Schmitt, *Petra autem erat Christus*, dans *La Maison-Dieu* 29, 1952, p. 18-31. J. Dupont (*Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, colle Universitas catholica lovaniensis, Louvain, 1949, p. 235-247). fournit une excellente analyse des formules littéraires pauliniennes, en particulier dans leur rapport à Jérémie.

Pour les origines et les développements du sens « liturgique » du mot, voir A. Schoenen, *Aedificatio, zum Verständnis eines Glaubenswortes in Kult und Schrift*, dans *Enkainia, Festschrift zum 800 jährigen Weihegedächtnis der Abteikirche*

Maria Laach.., p. 14-29, Dusseldorf, 1956. On trouvera aussi une bibliographie et des vues intéressantes dans J. Gaillard, art. Domus Dei, DS, t. 3, col. 1551-1567; dans P. Tena, art. Église, § 1, *Ecclesia*, t. 4, col. 370-384.

André Thibaut.

EDMOND D'ABINGDON (saint; souvent appelé **Edmond Rich**), archevêque de Cantorbéry, vers 1170-1240. — Edmond naquit à Abingdon vers 1170 de parents obscurs, Mabel et Réginald, surnommé le Riche. Après ses premières études dans les écoles d'Oxford, il fut envoyé, de bonne heure, avec son frère à Paris, où il suivit le cours des arts libéraux. La chronologie de ses premières années est difficile à établir. Il commença à enseigner les arts à Paris, puis retourna à Oxford, où il fut six ans régent à la faculté des arts (vers 1194-1200). S'il faut en croire le franciscain Roger Bacon, Edmond fut le premier maître à « lire » à Oxford les *Sophistici Elenchi* et, en conséquence, l'un de ceux qui introduisirent la logique nouvelle dans le curriculum oxfordien. Averti en songe, il décida d'abandonner les frivolités du quadrivium pour la théologie et il reprit ses études à Paris, où la doctrine d'Étienne Langton prédominait. A son retour, il s'installa pendant un an à Merton Priory, — sans doute en raison de l'arrêt des cours à Oxford (1209-1214) —, avant d'enseigner la théologie à l'université. En 1222, il fut nommé trésorier de la cathédrale de Salisbury; en 1233, sur la proposition du pape Grégoire IX, il fut élu archevêque de Cantorbéry; son sacre eut lieu le 2 avril 1234.

Archevêque en une période de crise nationale, Edmond intervint avec décision dans la guerre du comte Richard le Maréchal, et par son attitude écarta une guerre civile générale. Il opéra une réconciliation entre les rebelles et le roi Henry III à Gloucester pendant l'été de 1234 et contraignit le souverain à reconstituer son conseil. Le gouvernement d'Edmond fut trop bref pour laisser une empreinte durable dans l'Église d'Angleterre. La présence d'un légat pontifical, le cardinal Otto, à partir de 1237, restreignit ses initiatives bien qu'il n'y eût jamais aucune friction entre l'archevêque et le légat. Les deux dernières années d'Edmond furent assombries par un conflit avec les moines du chapitre de sa cathédrale et par sa mésentente avec le roi, qui s'efforçait d'imposer un candidat inapte sur le siège de Winchester. Ce fut probablement avec l'intention de soumettre ces difficultés à la cour papale qu'Edmond gagna le continent à l'automne de 1240. Tandis qu'il se reposait à l'abbaye cistercienne de Pontigny, il tomba malade et, en s'en retournant à Soisy-en-Brie (Seine-et-Marne), il mourut le 16 novembre 1240 dans une cellule du prieuré des augustins de Provins. Sur sa demande, il fut enterré à Pontigny. L'histoire d'un exil volontaire fit son apparition dans la tradition hagiographique deux ou trois ans après sa mort. Il fut canonisé par Innocent IV le 16 décembre 1246.

En dehors de deux sermons, les seuls écrits de saint Edmond identifiés jusqu'ici sont les *Moralitates in psalmos* qui existent dans un unique manuscrit du 13e siècle et son célèbre traité, le *Speculum Ecclesiae*. Les *Moralités* relèvent du genre des gloses communes au début du 13e siècle. Elles sont le fruit propre de ce qu'on a appelé l' « école morale biblique », créée par Étienne Langton et Pierre le Chantre. Saint Edmond suit l'exégèse « spirituelle » traditionnelle; son principal intérêt c'est le commentaire sur lequel il fonde son enseignement moral. Il reflète les préoccupations pastorales des meilleurs maîtres universitaires de son temps.

Le *Speculum* ou *Miroir de la sainte Église* tient une grande place dans l'histoire de la spiritualité médiévale. Edmond commence par se demander quelle est l'essence de la vie parfaite. La perfection consiste à vivre selon la volonté de Dieu, ce qui implique la sanctification personnelle. La sanctification se réalise par la connaissance de soi et la contemplation de Dieu. Saint Edmond analyse quatre étapes de la contemplation. Dieu est contemplé dans ses créatures, puis dans les Écritures; Edmond en extrait un résumé complet de la doctrine chrétienne nécessaire au salut : connaissance des sept péchés mortels ou capitaux, les sept vertus évangéliques, les sept dons du Saint-Esprit, les dix commandements, les vertus théologales, les douze articles du symbole, les sept sacrements, les quatre vertus cardinales, les sept œuvres de miséricorde et les sept béatitudes, les sept demandes du *Pater*, les joies du ciel et les peines de l'enfer. Dans la troisième étape, Dieu est contemplé dans la sainte Humanité du Christ; Edmond esquisse alors une série de méditations sur la vie et la passion de Notre-Seigneur, et, à la suite de Hugues de Saint-Victor, il assigne deux thèmes de méditations à chacune des heures canoniales du jour. Au sommet, Dieu est contemplé dans sa divinité, de trois manières : par raison, par révélation et par contemplation mystique (la voie unitive). L'œuvre de saint Edmond manifeste une piété affective et une intime dévotion personnelle à l'Humanité du Christ, trait distinctif du sentiment religieux dans le haut moyen âge. Plusieurs allusions indiquent que le *Speculum* s'adresse à une communauté religieuse, mais, jusqu'à l'examen critique du manuscrit, il est impossible de dire si l'original fut écrit en français ou en latin. Le *Speculum* devint un traité médiéval très populaire et exerça une influence sur plusieurs écrivains de langue anglaise de la fin du moyen âge. Son programme de doctrine chrétienne inspira en grande partie la législation synodale du 13e siècle.

Sources biographiques : 1) les documents déposés par la commission de canonisation, pour la plupart publiés par E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 3, Paris, 1717, col. 1751-1874; 2) le *Quadrilogus de vita et moribus S. Edmundi*, copie des dépositions faites par quatre familiers du saint, inédite, Oxford, Corpus Christi College ms 154, f. 375b-385b; 3) de nombreuses *Vitae*, voir *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1898-1899, n. 2404-2417. Il en existe six différentes dont la parenté est complexe. La plus ancienne, encore inédite, fut composée par le moine Eustache de Faversham, chapelain de saint Edmond; une autre, qui utilise celle d'Eustache, fut écrite par le grand chroniqueur Matthieu Paris; la traduction latine de cette dernière, en même temps que deux autres vies, fut publiée par W. Wallace, *Life of St. Edmund of Canterbury*, Londres, 1893, p. 543-624; la version métrique anglo-normande fut publiée par A. T. Baker, *La vie de S. Edmond*, dans *Romania*, t. 55, 1929, p. 332-381; une autre *Vita B. Edmundi*, attribuée à Bertrand de Pontigny, ancien secrétaire de l'archevêque, fut imprimée par Martène et Durand, *op. cit.*, col. 1775-1826 (cf DHGE, t. 8, 1935, col. 1068). Sur les problèmes que posent les *Vitae*, voir C. H. Lawrence, *Robert of Abingdon and Matthew Paris*, dans *English Historical Review*, t. 69, 1954, p. 408-418, et *The alleged exile of archbishop Edmund*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 7, 1955, p. 160-173.

Œuvres. — Le texte latin du *Speculum Ecclesiae* a été imprimé par M. de la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, t. 5, Paris, 1610, col. 981-1004; le texte français dans H. W. Robbins, *La Merure de Seinte Eglise*, Lewisburg, 1925; la traduction anglaise dans C. Horstmann, *Yorkshire Writers. Richard Rolle,*

t. 1, Londres, 1895, p. 219-261 : *The Mirror*. Le *De variis modis contemplandi*, qu'on prête parfois à S. Edmond, désigne sans doute son *Speculum* (DS, t. 1, col. 638). — Les *Moralitates in psalmos* sont dans le ms Q 67 de la bibliothèque de la cathédrale de Worcester. — Deux sermons existent encore, l'un dans la *Vita* de Matthieu Paris, *loco cit.*, et l'autre au British Museum, Harley ms 325 f. 163v. — Des *Quaestiones* théologiques, identifiées comme appartenant à S. Edmond par G. Lacombe, *La Summa Abendonensis*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 2, Paris, 1930, p. 163-181, ont depuis été restituées à Alexandre de Halès. Il est probable que les commentaires théologiques de S. Edmond existent encore inédits.

Le *Speculum* fut traduit en français par C. Alix, *Le miroir de l'Église*, Paris, 1854. — On peut encore consulter sur S. Edmond : L.-F. Massé, *Vie de saint Edme*, Paris, 1858. — F. de Paravicini, *Life of St. Edmund of Abingdon*, Londres, 1898. — B. Ward, *St. Edmund archbischop of Canterbury*, Londres, 1903. — A. B. Amden, *An Oxford Hall in Medieval Times*, Oxford, 1927. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 482-484 et *passim*. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 261-262. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 11, novembre, Paris, 1954, p. 513-519. — DS, t. 2, col. 901.

C. H. Lawrence.

ÉDOUARD D'ALENÇON, capucin, 1859-1928. — François Lecorney est né à Alençon le 10 avril 1859. Il entre à vingt ans chez les capucins. Il collabore aux *Annales franciscaines*, puis les dirige, et devient peu à peu historien de l'ordre; nommé archiviste général en 1892, il dirige en 1896 les *Analecta ordinis capuccinorum*, tout en continuant sa collaboration aux *Miscellanea Francescana* et aux *Annales*. Définiteur provincial de Paris en 1919, il devient définiteur général, 1924-1926. Il meurt à Rome le 1er septembre 1928.

De ses très nombreux travaux d'historien, nous retiendrons quelques publications qui intéressent l'histoire de la spiritualité. — 1. En ce qui concerne les origines de l'ordre franciscain, Édouard d'Alençon établit le caractère catholique de la spiritualité de saint François, contre les modernistes et les protestants qui tendaient à trouver un ancêtre dans le pauvre d'Assise. A cet effet, il data le *Speculum perfectionis*, établissant qu'il s'agissait d'une compilation du 14e siècle, fortement inspirée par les spirituels; il fit une étude critique de la *Légende des trois compagnons* (Paris, 1902) et surtout donna une édition définitive de Thomas de Celano (Rome, 1906). On lui doit, entre autres brochures, *Sacrum commercium cum Domina Paupertate* (Rome, 1900) et l'article *Frères mineurs* du DTC, t. 6, 1920, col. 809-863. — 2. En ce qui concerne l'origine des capucins, en plus de nombreuses monographies sur les premiers couvents et les premières activités apostoliques de l'ordre (*De origine ordinis..*, Rome, 1908; *Tribulationes ordinis...* 1534-1541, Rome, 1914-*Dr primordiis ordinis...* 1525-1534, Rome, 1921; *Primi; geniae legislationes ordinis... textus originales*, Rome, 1928; *Bibliotheca mariana ordinis..*, Rome, 1910, etc), on peut noter des articles sur les origines des Quarante heures et sur saint François de Sales. — 3. Principales études biographiques : *Frère Jacqueline de Settisoli*, 1899 et 1927; *Pages inédites de la vie du P. Ange de Joyeuse*, Paris, 1913; *Jacques Suarez de Sainte-Marie cordelier et évêque de Séez*, s l n d; *S. Laurentii Brundusini, O. F. M. Cap., de rebus Austriae et Bohemiae*, Rome, 1910; *Predica di San Giuseppe da Leonissa inedita*, dans *Eco di San Francesco*, 1897; *Essai de martyrologe de l'Ordre des Frères Mineurs pendant la Révolution française*, Paris, 1892; *L'apôtre des « Trois Ave Maria ». Aperçu historique sur la vie et l'œuvre du R. P. Jean-Baptiste de Chémery*, Blois, 1924.

Théobald de Courtomer, *Le Révérendissime Père Édouard d'Alençon, ex-définiteur des Frères Mineurs Capucins*, Paris, 1929. — Jean de Dieu, *Le Révérendissime Père Édouard d'Alençon. Esquisse bio-bibliographique*, dans *Études franciscaines*, t. 40, 1928, p. 575-594. — *Analecta ordinis capuccinorum*, t. 45, 1929, p. 21-26. — Willibrord de Paris, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1381-1382.

Julien-Eymard d'Angers.

1. ÉDUCATION DE BASE. — 1. *Culture et spiritualité.* — 2. *Culture spirituelle requise de l'éducateur.* — 3. *Expériences passées et présentes.*

Le but de l'éducation au sens le plus élémentaire est de munir chaque individu des connaissances communes et des comportements communs qui sont indispensables à la cohérence du groupe auquel il appartient, c'est-à-dire à la réalisation des fins supérieures de l'homme, telles que le groupe les conçoit. Mais un problème nouveau se pose dès que des groupes humains, différents d'origine et de structure, se trouvent impliqués dans une communauté plus vaste et plus complexe : des couches sociales à préoccupations divergentes et des milieux humains de niveau culturel inégal deviennent alors solidaires au point que tout déséquilibre social ou psychologique dans un groupe ou entre deux milieux met en péril l'existence même de l'ensemble. Pour parer à ces tensions dangereuses, sans parler du sens de la justice que ces solidarités éveillent, il est nécessaire que tous les groupes participent à un même minimum commun de moyens et d'attitudes; ce qui revient pratiquement à la nécessité de mettre le plus rapidement possible les groupes les plus défavorisés en état de s'intégrer activement et harmonieusement dans cette solidarité plus vaste qui s'impose à eux. Et c'est proprement l'éducation de base qui, en discernant ce qui constitue l'essentiel des facteurs culturels qui conditionnent l'harmonie de l'ensemble et en comprenant pourquoi et en quoi ces biens essentiels manquent aux groupes mal intégrés, a la charge d'adapter non pas les individus de chaque groupe, mais les sociétés comme telles, et chacune à sa manière, à l'unité supérieure dans laquelle elles sont engagées. Son but immédiat est d'aider les milieux insuffisamment équipés culturellement, classes sociales ou civilisations attardées, à mieux dominer les conditions et les problèmes de leur ambiance naturelle et à mieux prendre conscience de leurs ressources humaines et sociales, en fonction du progrès général. Ses moyens ordinaires seront l'amélioration des techniques et l'introduction de méthodes nouvelles adaptées aux conditions locales, à commencer par l'hygiène, l'habitat et les métiers, l'enseignement de la lecture et de l'écriture qui permettent d'acquérir les connaissances fondamentales du progrès et de participer plus largement et plus librement à la vie sociale.

Il suffit d'un peu d'expérience pour deviner les problèmes psychologiques et spirituels qu'un tel travail soulève. Mais il convient de montrer qu'il ne s'agit pas là de difficultés accidentelles dues à de simples facteurs historiques ou traditionnels. C'est que l'éducation est fonction d'une réalité humaine essentielle, du phénomène de la civilisation ou culture : l'éducation générale ou culture individuelle n'est que la participation plus ou moins profonde des individus

aux biens essentiels d'une organisation humaine de l'existence qui, elle, est enracinée à la fois dans l'histoire et dans la nature. En ce sens collectif et organique, qu'exprime le terme « une culture », il s'agit de tout autre chose que de l'équipement matériel ou spirituel d'un milieu : une culture a une fonction plus interne de structure profonde du milieu. Cette structure conditionne l'éducation, et l'éducation doit réaliser cette structure en tenant compte des données concrètes du milieu.

Monographies sur l'éducation de base. I, *L'éducation de base : description et programme*, Unesco, 1950. — M. Quéguiner, *Éducation de base. Préoccupations catholiques et initiatives de l'Unesco*, Paris, 1951; *Éducation de base et formation religieuse*, dans *Lumen Vitae*, t. 8, 1953, p. 641-646. — L. Achille, *Rapports humains en pays d'Outre-Mer*, dans *Semaine Sociale de Lyon* 1948, Paris, 1949, p. 211-232. — L. Aujoulat, *Élites et masses en pays d'Outre-Mer*, *ibidem*, p. 233-271.

1. Culture et spiritualité. — 1° *Intégration.* — Ce qui définit une culture et constitue le critère qui permet d'affirmer qu'un élément ou un individu appartient réellement à une culture, c'est le phénomène d'intégration. Une culture, en effet, n'est pas une simple somme de connaissances, de techniques, de comportements, réunis dans une aire géographique donnée. On a pu le croire longtemps, tant que personne ne se préoccupait des conséquences de la rencontre et de la transformation des cultures (emprunts et acculturation). Et l'on a cru longtemps que pour unifier le monde et pour « élever » d'autres races, il suffisait de répandre abondamment la connaissance et l'usage de ces biens considérés comme constituant la civilisation. Devant le résultat universellement négatif de cette entreprise et les tensions qui en résultent, on en est venu à opposer cette somme d'éléments, sous le nom de « civilisation », à la culture qui est précisément ce que chaque peuple ou individu fait de ces moyens. La culture commence là où se réalise une « intégration subjective » de la « civilisation ».

Dans une autre ligne d'expériences cette évidence s'est imposée encore plus fortement. Le contact des civilisations de niveau nettement différent produit, au moins dans une première période plus ou moins longue et qui peut être définitive, la désagrégation de la civilisation la moins forte, sinon des deux. Les principes de conduite se détériorent ou deviennent des principes d'inconduite; les activités biologiques et économiques se dérèglent; les individus perdent le sens social et moral; et, dans les cas de différence disproportionnée de niveau culturel, les races primitives disparaissent. C'est un fait que, même là où n'intervient ni méchanceté ni corruption voulue, le contact avec l'Occident désintègre les civilisations primitives.

Un troisième phénomène, constaté plus récemment et réconfortant celui-là, ramène au premier plan la même notion d'intégration : certains peuples primitifs qui ont réussi à survivre partiellement à cette terrible crise se reprennent, redeviennent féconds et retrouvent une manière de vivre harmonieuse, qui n'est ni primitive, ni occidentale, mais conforme à la fois à leurs traditions et aux éléments nouveaux qui les désagrégeaient.

Il a fallu conclure qu'une culture n'est pas une somme d'éléments techniques ou spirituels, que l'on peut augmenter ou diminuer, à laquelle on peut ajouter ou soustraire dans le réel, comme dans les salles d'un musée ou dans la vitrine d'un magasin. On a même dû constater directement que l'on ne pouvait pas toucher à un élément particulier, même purement matériel, du genre de vie d'un peuple, sans que de proche en proche avec le temps tout le reste ne se transforme ou ne se désagrège. Tout se tient dans une culture, si simple soit-elle.

Enfin, quand on peut observer des évolutions positives sous influence extérieure, on constate deux réactions complémentaires qui constituent le phénomène même de l'évolution des cultures : sélection et assimilation. Une culture qui survit au choc procède à un choix parmi les éléments nouveaux qui se présentent à elle, acceptant les uns, restant imperméable aux autres. Tous les peuples connaissent bien des idées et manières de faire d'autres peuples, sans que leur comportement en soit affecté ou sans qu'ils les utilisent dans leur vie pratique : cela ne fait pas partie de leur culture. D'autre part, tout ce qui est accepté est toujours transformé de quelque manière, souvent fort inattendue; cette transformation à son tour en entraîne d'autres. Une comparaison s'impose, celle de l'organisme vivant. Et une culture doit se définir essentiellement comme une unité organique.

En recueillant ces constatations on ne fait que poser directement les conditions de l'éducation, spécialement de l'éducation de base. Pour qu'il y ait éducation, il faut que les individus soient par elle intégrés à leur milieu et que les éducateurs avec tout ce qu'ils transmettent soient intégrés à ce milieu, c'est-à-dire que les connaissances et les comportements que l'éducation impose ou insinue soient harmonisés avec ce qui constitue actuellement et réellement le milieu. Autrement, il n'y aura pas de culture, ni de possibilité d'harmonie, mais risque de désorganisation du groupe humain.

Il est important de souligner maintenant le fait de la *complexité de tout milieu humain.* Celui-ci comprend d'abord le milieu naturel avec ses possibilités techniques, qui met sa marque sur le genre de vie et impose des conditions précises aux comportements de l'homme, comme il est intervenu de façon décisive dans la création de toutes les cultures particulières; cette influence ne peut jamais être éliminée totalement. Ensuite, le milieu social avec toutes ses relations humaines qui, en fonction du milieu naturel, a élaboré et élabore toujours un ensemble de règles de conduite, qui s'imposent à tous les membres du groupe et dont il est impossible de ne pas tenir compte, si on veut conduire efficacement le processus de sélection et d'adaptation qui conditionne toute évolution culturelle. Enfin, le milieu spirituel avec les justifications et les compensations qu'il applique aux divers aspects du genre de vie en fonction des expériences accumulées et des institutions élaborées sous la pression du milieu naturel et du milieu social.

On peut transformer le milieu naturel et modifier les réactions qu'on lui oppose; on ne pourra jamais éliminer totalement son influence ni les expériences dont il est le théâtre. Le milieu social n'est pas transformé par la seule présence d'étrangers, il acquiert seulement des aspects nouveaux et pose de nouvelles conditions, en plus des anciennes, mais le milieu traditionnel agira toujours sur l'individu tant qu'il n'en est pas séparé matériellement et psychologiquement, ce qui n'est légitime et supportable que dans la mesure où il est réellement intégré dans un autre milieu social. Le milieu spirituel lui-même ne peut être modifié

par simple substitution d'éléments sans mettre l'individu en contradiction, donc en état de désintégration, par rapport au milieu naturel et social, et avec lui-même dans la mesure où ces milieux agissent en lui; contradiction d'autant plus néfaste qu'il s'agit souvent d'expériences inévitables et de valeurs vitales acquises et exprimées de la seule manière accessible à travers les conditions concrètes d'existence du groupe.

R. Thurnwald, dans K. Th. Preuss et R. Thurnwald, *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, 1939, p. 240-242. — D. Westermann, *Der kulturelle Zerfall der Naturvölker durch die Zivilisation, ibidem*, p. 387-393. — D. S. Knak, *Einflüsse der europäischen Zivilisation auf das Familienleben der Bantu*, dans *Africa*, Londres, t. 4, 1931, p. 178-201. — K. Birket-Smith, *Geschichte der Kultur. Eine allgemeine Ethnologie*, Zurich, 1948, p. 39-40. — A. Leroi-Gourhan, *Évolution et techniques*, t. 2 *Milieu et techniques*, Paris, 1945, p. 352-427, 451-454. — J. Wilbois, *L'action sociale en pays de mission*, Paris, 1938.

2° *Intégration active.* — L'éducation de base devra donc nécessairement aider les hommes, collaborer avec eux dans une nouvelle recherche pour dominer leur milieu naturel et en utiliser les ressources telles qu'elles se présentent maintenant, pour développer les relations humaines selon les expériences anciennes et selon la nouvelle situation mondiale, enfin, — c'est là le point le plus délicat —, pour trouver un sens de la dignité et de la solidarité humaines compatible avec leurs responsabilités traditionnelles et avec l'interdépendance mondiale. Il ne faut surtout pas que l'éducation de base ignore ces préformations inévitables qui participent, qu'on le veuille ou non, au modelage de l'âme et des comportements des hommes, enfants ou adultes. S'il n'y avait pas cohérence entre l'éducation et la vie, il serait impossible d'aboutir à une culture, surtout s'il s'agit d'adultes déjà irrévocablement engagés dans une situation humaine précise. La définition même de la culture et de l'intégration exclut la passivité dans l'éducation. C'est sans doute pour cela que tout naturellement l'éducation de base qui veut être rapide et efficace recourt aux méthodes actives.

Le phénomène culture, qui est à la fois le cadre initial et le but final de l'éducation, est un phénomène de sélection et d'assimilation, donc essentiellement interne : il ne peut être réalisé exclusivement de l'extérieur. L'éducateur, ayant fait comprendre et admettre le but, — introduction effective dans le courant général de la civilisation par lequel ces gens sont en fait entraînés —, ne peut que proposer les moyens. S'il les impose sans autre considération, il ne fera que désorganiser la vie culturelle du groupe dont il fera une juxtaposition sans norme de techniques et d'obligations sans rapports entre elles, sinon en contradiction entre elles. La norme de sélection et d'adaptation est dans le groupe lui-même, qui a le droit et est dans la nécessité absolue de respecter les situations et les valeurs liées aux conditions géographiques et aux structures juridiques ou morales du groupe. Ne pas en tenir compte, c'est fausser au départ le jugement et la conscience, bases de l'éducation. Elles pourront changer avec le temps, en fonction même de l'assimilation active : si on les fausse rien ne pourra les remplacer.

« Il ne faudrait pas croire que le village africain est une masse amorphe que l'on peut aisément manier. Il a son âme, sa sensibilité, ses tabous. Il serait très facile, trop facile, sans le vouloir, pour quelqu'un venu de l'extérieur, de les violer et de faire échouer immédiatement et complètement l'éducation de base » (M. le recteur Camerlynck, cité par J.-G. Grandsimon, *Éducation de base et éducation des adultes. Bulletin trimestriel*, 1952, n. 4, p. 40; cf D. Westermann, etc, *Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit*, Stuttgart, 1940; J. A. Otto, *Kirche und Kulturen*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 137, 1930/40, p. 356-362).

3° *Intégration spirituelle.* — Une culture ou genre de vie intégré est le produit des réactions de l'homme dans un milieu donné, réactions qui ont conduit à l'élaboration d'un système organique de solutions à tous les problèmes de l'existence concrète dans ce milieu. C'est essentiellement un phénomène humain, donc spirituel (*Der Mensch in seiner Umwelt*, dans *Der Grosse Herder*, t. 10, 1953, p. 521-522; P. Deffontaines, *Valeur et limites de l'explication en géographie humaine*, dans *Diogène*, t. 2, 1953, p. 78). Les animaux n'ont pas de culture; l'homme ne peut vivre sans le cadre d'une culture. Et la culture est une intégration subjective, par l'homme lui-même, des données de l'expérience et des problèmes de l'existence. L'éducateur devra respecter ces conditions fondamentales, s'il a le souci d'atteindre son but, sans même parler du respect de la personne et de la dignité humaines qu'il veut inculquer et qu'il doit commencer par pratiquer.

En fait, c'est à des impondérables qu'achoppe toute influence extérieure. Généralement on ne les soupçonne que devant l'imprévu des conséquences, et ils sont d'autant plus difficiles à discerner qu'ils échappent à la conscience claire de tout membre réellement intégré à son milieu, à plus forte raison à l'étranger. Théoriquement il faudrait commencer par les connaître; c'est pratiquement impossible. C'est là que se concentre finalement tout le problème. L'éducation en général, et l'éducation de base en particulier, est avant tout le problème de ces impondérables, un problème spirituel (C. Dawson, *Religion and Culture*, Londres, 1948, p. 217). Son but officiel est bien de cet ordre : normaliser et harmoniser les relations et les solidarités humaines, et pour cela humaniser d'abord les rapports de l'individu avec son milieu naturel et social propre. Mais que les moyens aussi soient fondamentalement de cet ordre, ce n'est pas évident pour tout le monde : certains ont pensé qu'il suffirait d'appliquer des techniques psychosociales automatiques ou même de multiplier les facilités de bien-être matériel. L'échec de la diffusion du savoir, qui ne conduit ni à la paix ni au respect de soi et d'autrui, prouve bien que tout cela doit être assumé dans un système de valeurs supérieures, de normes absolues, dans une spiritualité.

« Lorsque nous nous contentons de diffuser les connaissances et les produits de la technique et de créer des besoins illimités, ou que nous tentons, par l'organisation, de résoudre ou de pallier des difficultés symptomatiques de caractère urgent, sans chercher à pénétrer la réalité plus profonde et plus fondamentale des relations, nous contribuons à aggraver la confusion et à hâter la révolution. Les idées qui se dégageront d'une telle révolution et le sens qu'elle prendra risquent d'être fort éloignés de nos beaux rêves démocratiques » (Hayes, cité par T. R. Batten, *Éducation de base et éducation des adultes. Bulletin trimestriel*, 1952, n. 3, p. 6).

L'illusion contraire, qui consiste à se fier au progrès sans s'occuper de ses aspects spirituels, n'a pu prendre naissance chez l'occidental que parce que, inconsciemment, il vit d'une certaine conception spirituelle de l'existence qui, malgré tout, imprègne son milieu et a permis à l'Occident de dominer, jusqu'à un certain

point, ses crises, et qui équilibre l'évolution, même dans les milieux qui officiellement la renient. Mais, dès que l'occidental sort de ce milieu, il ne peut emporter ces conditions spirituelles de son existence qu'en les acceptant et les fondant consciemment et lucidement (C. Dawson, *loco cit.*, p. 214-215).

La culture est dans son essence même une structure invisible, qui lie mystérieusement entre eux tous les aspects d'un genre de vie. La hutte ronde, un type d'initiation, la culture du sorgho, une arme en forme de crosse ou de couteau de jet sont en fait solidaires; le bleu de travail, le chapeau haut de forme et l'épée d'académicien ne vont pas ensemble; ne serait-ce que des effets de la tradition, ce serait déjà un phénomène spirituel, mais ces contraintes ont certainement une résonance plus profonde. La découverte de ces « patterns of culture », qui règlent inconsciemment jusqu'aux comportements apparemment les plus superficiels, n'est pas autre chose que la prise de conscience de l'importance décisive du facteur spirituel (R. Benedict, *Patterns of Culture*, 1934; trad. *Échantillons de civilisations*, Paris, 1950; cf *Revue philosophique*, 1952, p. 566-568).

2. **Double culture spirituelle requise de l'éducateur.** — Le problème de l'éducation de base est donc celui-ci : l'éducateur ne connaît pas ces structures et il doit en tenir compte. Il ne suffit même pas de mettre au premier plan l'éducation spirituelle destinée à créer un nouveau sens de la vie et des relations humaines, ce qui suppose dans l'éducateur la possession subjective d'une spiritualité; il aura de plus à tenir compte, sous peine d'inefficacité, d'une autre spiritualité préexistante chez ses clients, ce qui suppose en lui un supplément de large culture spirituelle objective axée sur la compréhension et le maniement de spiritualités différentes de la sienne. Il est évident que celui qui n'a pas l'expérience d'une spiritualité personnelle ne peut songer à intervenir dans celle d'autrui. C'est une double culture spirituelle qui est requise pour l'éducateur inter-culturel : la réciprocité de tout phénomène de contact entre cultures ou milieux, condition d'évolution culturelle et d'intégration active, va jusque-là, péremptoirement.

Ce n'est pas de l'attardé, du socialement inférieur, du primitif, qu'on peut exiger une souplesse et une ouverture spirituelles de cette étendue, étant donnés les présupposés mêmes de toute initiative d'éducation de base, laïque ou missionnaire. Paradoxalement au regard de la théorie, mais bien certainement à la lumière de l'expérience, l'éducation des milieux inférieurs exige une culture plus vaste que les vocations parallèles à l'intérieur des milieux supérieurs. Ici les insuffisances de l'éducation sont compensées par l'influence du milieu; là au contraire le milieu ne fait que souligner ces insuffisances. Certains pessimismes au sujet de races ou de milieux que l'on a généreusement, mais sans succès, cherché à élever ou à christianiser n'ont pas d'autre fondement que l'illusion de l'éducateur, au départ, sur son propre compte : ayant échoué, on accuse ces milieux d'être incapables d'évolution spirituelle, alors qu'en réalité on a été incapable de dépasser sa propre routine traditionnelle. Celui qui se dépayse pour une telle œuvre doit d'une part beaucoup plus profondément posséder sa propre culture que celui qui reste dans son sein; d'autre part il doit avoir assez de culture spirituelle pour reconnaître les valeurs incluses dans des formes inaccoutumées.

La spiritualité qu'il veut communiquer, l'éducateur doit l'avoir tellement assimilée qu'il puisse en distinguer les valeurs fondamentales de leur revêtement traditionnel et des superfétations accidentelles; car il doit transmettre autre chose que de simples comportements extérieurs ou des formules toutes faites, liées à un milieu social et naturel différent de celui où il travaille. Il faut qu'il possède ces valeurs d'une manière si lucide et si réfléchie qu'il les reconnaisse, même si elles se présentent sous de tout autres formes et dans de tout autres connexions, et sache utiliser ces moyens de les enraciner. Il faut qu'il les vive, en donne l'exemple aux autres, les justifie théoriquement et pratiquement, en dehors des cadres par lesquels elles lui ont été transmises à lui-même. Il faut qu'il soit en état d'en suivre et d'en diriger l'évolution à travers des applications et des manifestations autres que celles qui lui ont servi jusqu'ici de critère. Cela suppose une assimilation de ces valeurs à un niveau où elles deviennent indépendantes des circonstances et des mentalités. Il ne lui suffit pas d'avoir appris par cœur sa doctrine et de l'avoir vécue par conformisme; il a besoin de posséder sa culture souverainement, comme un homme qui l'a conquise et repensée pièce par pièce, en homme assez éclairé pour en discerner les exigences inaliénables et leurs expressions contingentes, en connaisseur conscient non seulement de son contenu et de ses applications routinières, mais de ses fondements et de sa structure, au delà même des justifications fondées sur les postulats d'une école philosophique particulière. Ce n'est pas là question de science théorique plus ou moins étendue, mais de valeur humaine personnelle. Qu'est-ce en somme sinon exiger que celui qui vient répandre la culture soit un homme cultivé?

Si on compare les grands succès du christianisme avec ses échecs, on est toujours ramené au même fait : le dévouement n'est efficace que s'il est intelligent, et l'intelligence c'est la possession d'une culture par le dedans; il peut se passer de science, mais non de valeur spirituelle et humaine personnelle. Les succès les plus décisifs ont été réalisés là où les cultures indigènes étaient assez fortes, comme dans l'antiquité ou en Orient, pour imposer leurs exigences aux missionnaires et les obliger à tenir eux-mêmes un niveau intellectuel et spirituel vraiment supérieur : on était par la force des choses conduit à l'action en profondeur. Là où les « sauvages » ne pouvaient que se laisser faire, la disparition des missionnaires a été suivie à bref délai par la disparition de toute trace de christianisme, sauf peut-être quelques apparences extérieures : le succès en extension risque de faire oublier l'action en profondeur. Celle-ci suppose une profonde culture religieuse du missionnaire, mais aussi une grande ouverture d'esprit vis-à-vis des aspects spirituels d'autres conditions d'existence.

La seconde exigence de culture spirituelle plus étendue est posée à l'éducateur par la préexistence d'une culture en tout milieu humain. Non seulement pour lui être utile il doit posséder une spiritualité correspondante à la civilisation qu'il apporte, et cela sous forme de culture spirituelle personnelle poussée, mais il a besoin encore d'une préparation spéciale à cette délicate mission de liaison entre deux spiritualités. Certes, celui qui possède une haute culture personnelle sera naturellement modeste et compréhensif, même devant un primitif. Et celui-là n'aura pas besoin d'une grande préparation technique : averti qu'il est sur le sens pro-

fond de toute structure humaine, « rien d'humain ne lui semblera étranger », et il sera assez ouvert pour chercher instinctivement à comprendre et à respecter les fondements secrets des relations humaines chez autrui.

C'est l'éducateur, plus doué par hypothèse, qui doit pouvoir sortir d'abord de ses propres habitudes mentales d'expression et de justification. A lui de créer des formes qui ne soient pas liées à une ambiance étrangère au milieu et qui signifient quelque chose pour ses partenaires. Celui qui se dépayse pour participer à une action éducative est supposé connaître et comprendre les symboles et les institutions par lesquels dans le milieu à éduquer s'expriment et se concrétisent les valeurs spirituelles de base. Il est requis de savoir discerner parmi ces valeurs celles qui sont imprescriptibles et utilisables pour la reconstruction spirituelle de la vie nouvelle. Et s'il doit extirper des erreurs et des institutions incompatibles avec le progrès, il faut qu'il en découvre les racines et les ramifications, qu'il trouve dans le milieu même des expériences et des jugements qui permettent à celui-ci d'admettre la réforme. Ce n'est pas une simple curiosité ethnographique qui convient à un éducateur, — bien que ce soit un bon signe s'il ne s'y mêle pas une ironie hautaine —, il lui faut apporter, ou se donner au prix d'une persévérance généreuse, une véritable culture ethnologique, — ou, s'il s'agit des milieux défavorisés des grandes civilisations, une profonde culture sociologique —, et cependant il ne devra jamais renier la culture spirituelle qu'il représente pour s'identifier avec celle qu'il aura su découvrir, sinon il trahirait sa mission, qui est celle d'un agent de progrès et d'union. C'est bien une double culture spirituelle qu'il doit posséder.

Par-dessus tout, il faut qu'il sache qu'il n'y aura jamais de véritables rapports humains entre les deux cultures qui convergent d'abord en lui, s'il n'est pas capable de juger avec justice et objectivité ce qu'il cherche à éliminer, et s'il ne comprend pas que ce qu'il enseigne peut se réaliser à un autre rythme et sous d'autres formes que ce qu'il avait prévu. C'est surtout cette attitude de jugement équitable, fondée sur une information exacte et une intelligence avertie, qui conditionne l'efficacité de l'éducation, non seulement des adultes mais de tout être humain solidaire d'un milieu et d'une tradition : ceux-ci ne pourront jamais accepter sincèrement les jugements, les enseignements et les exigences d'un éducateur en qui ils ne sentent pas cette justice envers eux et leur culture, même et surtout là où il la corrige.

Réciproquement il doit être capable de la même équité courageuse et de la même objectivité lucide envers la culture qu'il apporte et dont il doit être un représentant intègre et loyal. Prêt à transiger sur l'accessoire, et fidèle sans restriction à l'essentiel. Il ne doit être ni un faux témoin ni un transfuge, mais un médiateur. Il faut un très haut niveau de culture spirituelle pour être ainsi capable de comprendre même lorsqu'on n'approuve pas, de justifier pour le passé ce qu'on condamne pour l'avenir, mais aussi d'enseigner la vérité et la justice, même lorsqu'elles exigent du renoncement, et de se faire tout à tous sans cesser d'être un éducateur. Quand il s'agit d'un missionnaire une telle attitude lui est commandée par sa religion : sa charité doit comprendre et la philanthropie et la fidélité de Celui qui l'envoie, et elle doit aller jusqu'à l'humilité de celui qui s'accusera quelquefois lui-même, et pas toujours les autres, de ses échecs.

L'éducation est, à la base, un problème de communion des esprits : être à la fois l'autre et soi-même, comprendre et être compris. L'un ne va pas sans l'autre. C'est un problème de langage, au sens le plus profond du mot. La communication des cultures est un phénomène de réciprocité, une œuvre commune où chacun des partenaires doit fournir sa part de compréhension et de dépouillement de soi. Et cette rencontre doit se faire d'abord dans l'âme de l'éducateur. Une fois compris qu'il s'agit en dernier ressort d'un phénomène spirituel, on n'aura aucune peine à en admettre les conditions. Que ce soit l'éducation de base qui éclaire si vivement les données du problème, c'est normal : c'est en se dépaysant de son ambiance routinière que l'homme se découvre le mieux lui-même, et les milieux primitifs sont d'étonnants révélateurs de la valeur des hommes (cf C. Lévi-Strauss, *Diogène couché*, dans *Les temps modernes*, t. 10, mars 1955, p. 1216-1218; J. A. Otto, *Kirche und Kulturen*, *loco cit.*, p. 356-362).

3. **Expériences passées et présentes.** — 1° *Les missions.* — Un fait s'impose : « En examinant sur le plan des valeurs le développement de l'éducation de base on constate que dans une grande mesure le progrès réalisé en matière d'éducation dans les régions insuffisamment développées est dû à l'activité des missions religieuses » (*L'éducation de base : description et programme*, p. 55).

Si ce texte continue par un jugement et des suggestions où se traduit naïvement l'inexpérience d'une entreprise encore toute neuve (« pourtant il n'est malheureusement pas moins certain qu'une bonne partie des états de tension, des inadaptations et des incompréhensions qui existent entre groupes et entre individus est le fait de l'intolérance religieuse et idéologique »), on n'a pas tardé à s'apercevoir que les « tensions » sont tellement peu le fait des missions comme telles que l'Unesco a commencé dès 1951 à publier une collection « Évolution technique et tensions sociales » (notamment : M. Mead, *Cultural patterns and technical change*, 1953; M. E. Opler, *Problèmes sociaux de l'assistance technique*, 1954). Depuis, le même organisme a rendu aux missions des témoignages unanimes moins restrictifs, en connaissance de cause.

Certes les missions ont été par nature à toutes les époques aux prises d'abord avec les problèmes spirituels; néanmoins, et bien qu'elles n'aient pas à se substituer aux pouvoirs civils, il est remarquable qu'elles ont toujours été entraînées à se soucier des autres aspects de la culture, non seulement quand la réforme morale impliquait nécessairement des institutions sociales, mais parce que l'expérience enseigne qu'il est impossible de pratiquer la vie chrétienne sans un minimum de bien-être matériel. L'engagement total des missionnaires dans le milieu indigène les a amenés à y devenir des agents de sauvetage et de progrès des sociétés et des cultures.

Missionare und Eingeborene. Die Antwort des katholischen Oraon Simon Bara auf die missionsgegnerischen Aeusserungen des Ethnographen Verrier Elwin. Mit Einleitung und Anmerkungen von Pr Dr. W. Koppers, dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 1945, p. 272 svv.

S'il y eut des échecs et des erreurs, dus à une science ethnologique insuffisante, l'histoire de cette science jusqu'à nos jours montre assez que la fausse interprétation des cultures arriérées n'était pas la spécialité des milieux religieux. Et pourtant les anciens missionnaires nous ont laissé, à côté de monographies ethnologiques remarquables, de beaux exemples de « conquêtes spirituelles ». Les discussions passionnées au sujet du système des « Réductions », si elles sont souvent animées par des préoccupations étrangères à l'éducation, soulignent

du moins que ce furent d'audacieuses entreprises culturelles et sociales; et les jésuites ne furent ni les premiers ni les seuls à imaginer cette solution. Comment enfin ne pas rendre hommage aux efforts de compréhension et de médiation spirituelle des Nobili et des Ricci, dont A. J. Toynbee décrit le sens et conclut : « Nous pouvons nous attendre à voir se renouveler cette expérience et il faut le souhaiter » (*The World and the West*, Londres, 1952; trad. P. Du Bos, *Le monde et l'Occident*, préface de J. Madaule, Paris, 1953, p. 146).

2° *L'Unesco.* — Le terme « éducation de base » a été consacré par l' « Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture » pour l'une des branches de son activité, en vue d'assurer la paix par la compréhension entre les peuples. Ce qu'il y a de remarquable dans cette expérience c'est le fait que l'importance des facteurs spirituels s'est imposée rapidement et nettement à la conscience des responsables de ce projet.

Une discussion très suggestive sur « l'intégration morale et spirituelle » (*Éducation de base et éducation des adultes. Bulletin trimestriel*, 1952, n. 3 et 4) souligne bien cette évolution : « En approuvant la dernière définition de l'éducation de base, le Conseil exécutif de l'Unesco a ajouté la précision suivante : « L'éducation de base a également une tâche formative à accomplir en vue d'éveiller la conscience de la dignité de la personne humaine et de développer le sentiment de la solidarité culturelle et morale de l'humanité ». L'importance de cette tâche a également été signalée lors d'une conférence des représentants des commissions nationales de l'Unesco qui s'est tenue à Bangkok en novembre 1951 : dans les programmes d'éducation de base, lit-on dans une résolution adoptée à l'unanimité, « l'action entreprise en vue d'éliminer l'analphabétisme et de relever matériellement le niveau de vie ne doit jamais faire oublier l'extrême importance que revêt le perfectionnement moral et spirituel des populations » (n. 3, p. 7). Comme dans le même document et d'autres cités plus haut l'Unesco insiste, quelquefois même trop exclusivement, sur le respect des valeurs préexistantes, on ne s'étonnera pas de trouver dans la même réponse aux critiques pénétrantes d'un correspondant (T. R. Batten) cette admirable formule qui résume tout le problème et qui devrait servir de devise à l'éducation de base :

« La réalisation de cet idéal dépend, bien entendu, de la qualité des hommes et des femmes, qu'on fera venir de l'extérieur. S'ils possèdent vraiment les vertus d'humilité et de sympathie, et s'ils comprennent parfaitement les « fondements des relations humaines », tout ira bien; sinon les craintes de M. Batten seront inévitablement justifiées par les faits » (p. 8).

Joseph Goetz.

2. ÉDUCATION CHRÉTIENNE. — Sur l'éducation chrétienne, il existe un document majeur, d'une exceptionnelle importance, l'encyclique *Divini illius Magistri*, du 31 décembre 1929. La doctrine catholique y est exposée et enseignée par Pie XI avec ampleur, fermeté et précision. Il ne peut être question d'en tenter un résumé, moins encore un commentaire. Ceux à qui elle est familière verront cependant que, sans toujours nous y référer, nous ne cessons de nous en inspirer. Nous ne traiterons pas de toute l'éducation du chrétien, mais de l'éducation proprement religieuse de l'enfant et de l'adolescent. Parce que toute éducation est direction d'une croissance, notre exposé sera celui de la croissance spirituelle. Nous pouvions le conduire de deux façons fort différentes. A la méthode didactique, allant des principes aux applications, nous avons préféré une simple description. « O, mes petits enfants! Vous que j'enfante de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous ». Ces tendres mots de saint Paul aux Galates (4, 19) éclaireront notre route. — 1. *L'enfant.* — 2. *Éveil de la conscience morale.* — 3. *L'âge de l'enseignement catéchétique.* — 4. *Adolescence.* — 5. *Au seuil de l'âge adulte.*

1. Au départ, il y a **l'enfant** qui vient de naître. Ses parents lui ont transmis la vie. Mais si saint et généreux que soit l'amour dont il est le fruit, cet enfant naît dans un état misérable. Appelé à la filiation divine, destiné à participer à la vie de Dieu ici-bas et pour l'éternité, n'ayant pas d'autre fin, ordonné déjà à elle et elle seule, orienté à cette vie surnaturelle, il en est privé. Le péché originel en lui est cette privation. Sans l'avoir commis, mais ayant contracté le péché, il naît pécheur : Dieu lui manque. Dépouillée des dons gratuits et surnaturels, ou blessée, la nature humaine qu'il participe est déchue. Pour être « rétabli dans sa condition surnaturelle » (Pie XI), il a besoin de la Rédemption. Il faut qu'il renaisse.

1° *Le baptême est cette naissance.* Par la vertu du sacrement, l'âme de l'enfant commence à vivre de la vie surnaturelle. Il devient le temple du Saint-Esprit. La Trinité demeure en lui et lui en Elle. Il est incorporé au corps mystique du Christ. Trois vertus lui sont données, « infuses », la foi, l'espérance et la charité. Elles préexistent en lui à l'éveil de la conscience de soi, à tout mouvement du cœur, de l'intelligence, de la volonté. La grâce travaille en lui. Dans les premiers regards intelligents jetés sur le monde, les premières émotions et les premiers désirs, Dieu est présent et le meut d'un mouvement qui l'attire à Lui et l'empêchera de trouver jamais le bonheur et la paix dans une autre destinée que l'union divine sous le voile de la foi ou dans la lumière de la céleste Jérusalem. Il est cependant, cet enfant, intérieurement déséquilibré par rapport à cette fin, affaibli dans sa volonté, sollicité par le mal. Dans sa nature, sanctifiée par le baptême, subsistent les effets du péché originel, un désordre intime dont les défauts du plus jeune âge seront la manifestation, et, demain, les passions. Son âme est l'enjeu de la guerre que livre à Dieu le prince des ténèbres. Dans le monde étranger ou même hostile à Dieu, où il devra vivre sans en être, mille dangers l'attendent. Follement imprudents, les parents chrétiens qui, devant un berceau, se promettraient quelques années au moins de sécurité. C'est dès la naissance que l'éducation religieuse commence. Et dès lors elle est ce qu'elle demeurera toujours, au long de la croissance, une coopération avec Dieu et sa grâce.

2° Quand une naissance est proche, les parents se préparent à accueillir le nouveau-né, organisent le foyer et la vie familiale pour qu'il y ait sa place, et dans de telles conditions qu'il puisse grandir en s'épanouissant. Sur l'importance du milieu de vie pour un vivant, la biologie et la psychologie insistent également. *Le premier devoir des parents est de créer ce milieu chrétien de vie*, de faire vivre l'enfant en chrétienté. Donc dans un foyer où Dieu est adoré, aimé, obéi, où l'on vit en sa présence. Une expérience confuse doit précéder l'intelligence, celle d'un monde d'images familières qui, demain, seront des signes de la présence divine. Gestes de la piété et de la foi, langage de la prière, objets, dimanches et fêtes, église où l'on entre, rencontre des ministres de Dieu; images parmi d'autres qui constituent le premier univers. Quand s'éveillera l'intelligence, elles apparaîtront n'être pas absolument comme d'autres,

requérir une attitude de respect par laquelle l'enfant sera acheminé au sens du sacré. Mais, parce que Dieu est ainsi présent dans la vie quotidienne, dès que l'enfant ouvre les yeux et les oreilles, cette présence lui est suggérée. Ce Dieu, que les vertus infuses le portent à reconnaître et aimer, lui est familier. Qu'il existe et soit le Seigneur, cela va de soi.

L'intelligence s'éveille tôt. Dès qu'elle paraît, sous forme de questions ou simplement de regards qui interrogent, elle quête la vérité. S'agit-il de la vérité surnaturelle dont l'âme chrétienne a faim, « fides quaerens intellectum, intellectus quaerens fidem », cette double démarche est déjà la sienne. De ses parents et de ses aînés, *l'enfant attend l'exemple de la vie dans la foi* et l'enseignement des éléments de la foi, étant préparé par Dieu à l'accueillir. Bien des années avant tout catéchisme, sous une forme qui n'a rien du didactisme scolaire, c'est pourtant un enseignement qu'il a besoin de recevoir et qu'il serait grave de ne pas lui dispenser, car *fides ex auditu*.

Qu'on ne se dise pas trop vite qu'il ne peut pas comprendre, et qu'on évite de mesurer son intelligence des choses de Dieu au niveau mental des psychologues! Faisons confiance à Dieu qui, tandis que nous parlons au dehors, ouvre au dedans les yeux de la foi et de l'amour. Traiter cet enfant comme d'autres qui n'ont pas été baptisés, c'est mépriser Dieu. Donc, au jour le jour, l'enfant chrétien entend parler de Dieu, de son histoire avec les hommes, de Jésus, de Marie sa mère, des anges et des saints qui sont ses amis. Il s'instruit par des histoires qui, peu à peu, composent une histoire, celle que nous appelons l'Histoire sainte. Il s'instruit aussi par les mots et les gestes de la prière, car il apprend à prier. Son attention est orientée vers Dieu, vers la présence de Dieu, à laquelle doit répondre de sa part une présence à Dieu; attitude religieuse dans toute la vie. Il est à l'âge où l'éducation consiste surtout dans l'apprentissage d'un savoir-vivre, avec son corps, les choses, les gens. Avec Dieu aussi. Et dans la communauté qui est l'Église.

Si par le baptême, l'enfant a été sanctifié, la nature qu'il a reçue en naissant est celle que le péché originel a marquée. *Incapable de pécher, il n'est pas intact.* Dans le jeu de ses tendances et appétits, tout innocent qu'il est, se manifeste à nos yeux le désordre intime contre lequel, jusqu'à la mort, il devra lutter avec la grâce. Avant que le mot d'obéissance ait pour lui une signification morale, il est enclin à désobéir. Si l'éducation n'est pas alors, comme d'aucuns l'ont prétendu, un simple dressage, elle est déjà une discipline. Aveugles, les parents qui, confondant spontanéité et anarchie, se refusent à préparer ce qui sera, demain, maîtrise de soi quand paraîtra la liberté. Aveugles en particulier, ceux qui veulent ignorer que la pudeur est le vêtement de l'âme. Dans un monde si étranger à Dieu, où le péché sous mille formes s'étale et dans toutes les dimensions, on ne saurait trop tôt prémunir l'enfant contre la tentation du dehors, puisqu'elle rencontrera une complaisance dans la nature. La discipline est un frein à la concupiscence. L'enfant docile sera plus souple à la volonté divine, quand s'éveillera la conscience morale.

Telles sont les tâches de la première éducation religieuse : rendre l'enfant présent à Dieu dans sa vie quotidienne, lui faire connaître la foi du chrétien par images, histoires, prières, gestes et attitudes, le préparer par la discipline à la liberté. De nos jours, sur l'importance de la plus petite enfance pour toute une vie, les psychologues ont insisté avec raison. Il est sage de nous instruire près d'eux. Mais la psychologie ignore le surnaturel. Les pédagogies scientifiques de notre siècle, en dépit et peut-être à raison de leur valeur certaine, inclinent les éducateurs à un naturalisme. Or, dans le baptisé, la Trinité demeure, et jouent les vertus infuses. L'oublier, c'est méconnaître que, par l'éducation religieuse, nous ne faisons que coopérer avec Dieu qui vit et agit dans l'âme et l'enfant.

2. L'âge de raison de nos grand-mères, l'âge de discrétion des théologiens qui parlent avec plus de précision, c'est **l'âge où s'éveille la conscience morale.** La liberté naît avec le sens de la responsabilité. L'enfant devient en quelque sorte la personne qu'il était métaphysiquement, autonome devant Dieu. Dans la continuité de la croissance, un pas est fait, une magnifique enjambée. De sa vie religieuse, l'enfant est désormais responsable, parce que libre. A cette liberté qui paraît si fragile l'Église fait confiance. C'est pourquoi elle appelle cet enfant aux trois sacrements de pénitence, d'eucharistie et de confirmation, par lesquels s'achève l'initiation baptismale. Que de timidités effarouchées, de réticences, de résistances parfois devant cette invitation! Le naturalisme se dévoile ici avec candeur. On oublie tout simplement le baptême où, naissant à la vie surnaturelle, l'enfant a été intérieurement disposé à l'approfondissement de cette vie, est devenu réceptif de l'action divine. On oublie aussi que les sacrements agissent *ex opere operato*. Ce n'est pas au bon naturel de l'enfant ni même à sa bonne volonté que l'Église fait confiance, mais à Dieu et à sa grâce.

1° *La première confession* précède normalement la première communion. Pour communier, en effet, enseigne Pie x, l'enfant doit comprendre, « suivant sa capacité, les mystères essentiels de la foi ». Comprendrait-il la Rédemption et que l'eucharistie est le Mémorial de la Passion, s'il n'avait le sens du péché? L'éducation doit l'éclairer sur la nature du péché, offense et désobéissance à Dieu, stimuler en lui le souci de l'éviter et le désir d'en recevoir le pardon. Mais on prendra soin de le prémunir contre une erreur fréquente, que favorise le mot confession. Il n'est pas rare que de petits enfants, après un aveu sincère et contrit de leurs fautes, se relèvent pour partir sans attendre l'absolution. Le sacrement de pénitence est pardon de Dieu. Il est *rencontre de l'enfant avec Dieu intérieur à sa conscience, Dieu trois fois Saint et infiniment miséricordieux.* Il est aussi rencontre avec le prêtre ministre des sacrements, cet « homme de Dieu », choisi, appelé, consacré pour le service des âmes. Par la confession, plus ou moins fréquente suivant les enfants, le pécheur, se reconnaissant tel, sollicite la grâce qui purifie, répondant à l'amour divin dont il est aimé et qui le veut saint. On sait la place que tenait la pénitence dans la pédagogie d'un saint Jean Bosco. Il n'est pas rare que les enfants y soient mal préparés, au risque de ne voir dans la confession qu'une sorte de cérémonie légale avant la communion, et non la démarche personnelle par laquelle, s'agenouillant devant Dieu qu'ils ont offensé, ils demandent d'être lavés de leurs péchés et la grâce dont ils ont besoin pour tenir leur résolution d'être « sages ». Pour qu'elle ait ce caractère de démarche personnelle, il convient que les parents et les éducateurs, qui disposent ou préparent un enfant à se confesser, respectent le secret de sa conscience et l'intimité avec Dieu, où seul le prêtre qui va l'absoudre a droit de pénétrer.

2° Avant qu'il communie pour la première fois, l'enfant qui arrive à l'âge de discrétion est déjà *familier avec le mystère de l'eucharistie.* La première idée qu'il

en a eue, accompagnant ses parents à l'église, a été celle d'une mystérieuse Présence de Jésus-Christ dont l'avertissait la lampe du sanctuaire. Puis, ses parents l'ont mené avec eux à la messe, lui disant peu à peu, et dans un langage progressivement plus précis, ce qu'elle est, la liturgie essentielle où le Christ s'offre à son Père et toute l'Église avec Lui, le sacrifice de Jésus mourant pour nous sur la croix, se renouvelant mystérieusement, rendu présent. Il sait déjà que la messe est l'assemblée chrétienne, la réunion solennelle et unanime de l'Église dans la communauté paroissiale. Il a vu communier ses parents et ses aînés et cru qu'ils recevaient Dieu. Il distingue du pain ordinaire et corporel ce pain eucharistique, nourriture de l'âme, aliment de la charité infuse reçue au baptême. Sans doute attendait-il déjà la faveur de le recevoir. Or, voici que, tout petit qu'il est encore, l'Église lui en fait un droit dont elle lui commande d'user. C'est la *première communion*, longuement, délicatement, affectueusement préparée par les parents chrétiens, fête simple et joyeuse, sans éclat ni bruit, toute recueillie. *Nouvelle rencontre avec Dieu*, mystérieuse certes, mais en quelque sorte sensible, *qui se prolonge en entretien*. Jésus se donne à l'enfant dans « une familiarité surprenante », celui qui fut le petit Jésus, a grandi, est mort pour les pécheurs, est ressuscité dans la lumière de Pâques. Une intimité nouvelle commence qu'il ne tiendra qu'à l'enfant de goûter, quand il en aura le désir, en sentira parfois le besoin comme une faim. L'Église l'entend ainsi, qui appelle les petits de cet âge non seulement à communier mais à communier fréquemment. Aux parents de cultiver dans leur enfant ce goût de l'eucharistie, en respectant sa liberté et les attraits de la grâce. Qu'ils lui parlent, à toute occasion, de Jésus-Christ, qu'ils le lui fassent connaître en lui racontant la merveilleuse histoire de l'Évangile, qu'ils le lui rendent familier, le Fils de Dieu qui voulut être le Fils de l'Homme. Ce Jésus historique est le Dieu vivant. Qu'en le recevant, l'enfant devienne son compagnon.

3° Pour parfaire l'initiation chrétienne, reste *la confirmation*. Effusion nouvelle du Saint-Esprit, *ce sacrement est celui du témoignage*, qui donne la force et le courage d'être témoin de Jésus-Christ.

Le *Directoire pour la Pastorale des Sacrements*, adopté par l'épiscopat français, le 3 avril 1951, attire l'attention des prêtres, et par eux des parents, sur le besoin qu'ont les enfants d'être confirmés tôt, dans le monde déchristianisé où ils ont à vivre. Témoins du Christ par leur vie, ils ont à l'être, si jeunes qu'ils soient. La doctrine catholique est certaine et le désir de l'Église que l'enfant soit confirmé dès qu'il arrive à l'âge de discrétion. En France, la confirmation a été longtemps tenue pour un sacrement mineur dont la cérémonie disparaissait dans la solennité de la « Première Communion », à laquelle elle était souvent liée. Il n'est pas rare que la préparation en soit encore hâtive et sommaire. Il faut que les éducateurs eux-mêmes renouvellent leur foi au Saint-Esprit et au mystère de la Pentecôte, réapprennent que la vie intérieure est docilité à ce Maître de sainteté que le Fils ressuscité nous envoie pour achever son œuvre dans nos âmes en même temps qu'il nous donne le sens missionnaire du Royaume de Dieu.

Ainsi, à cet âge, humainement déjà le plus merveilleux de tous, pour qu'il soit une éclosion spirituelle, *toute l'éducation est centrée sur les trois sacrements de pénitence, d'eucharistie et de confirmation*. Toute la tâche des parents et de ceux qui collaborent avec eux est d'y préparer l'enfant, de le conduire à ces rencontres avec Dieu, de le disposer à l'action de Dieu en lui. Et jamais les éducateurs n'éprouvent mieux qu'ils sont, dans la main de Dieu, les instruments de son œuvre. Donner à un enfant de sept ans le sens du péché, l'intelligence de la messe, la faim du Pain vivant, la fidélité à témoigner, Dieu seul le peut et le fait en se donnant lui-même par les sacrements. Il serait grave de l'oublier quand l'enfant en grandissant posera de nouveaux problèmes, dont certains sembleront relever d'une humaine pédagogie. L'expression de « pratique sacramentelle » a sans doute quelque chose de choquant. Encore qu'il ne faille pas mépriser sottement l'habitude, car ce qui dépend de nous est de la choisir bonne ou mauvaise, il ne s'agit pas de « faire prendre » aux enfants l'habitude de se confesser et de communier, mais que de ces trois rencontres avec Dieu, à l'âge de raison, ils gardent le goût de Dieu et des choses de Dieu, la dévotion aux sacrements.

3. Nous voici devant **l'enfant de neuf à douze ans.** Sous des formes diverses, être écolier est sa condition, apprendre les éléments d'une culture commune, faire aussi l'apprentissage d'une vie sociale plus large que celle de la famille, en citoyen déjà de sa cité.

1° *L'âge écolier est celui du catéchisme proprement dit*, qui prépare à la communion solennelle. Quiconque a enseigné sait qu'il n'est pas d'enseignement plus difficile. A la réflexion, le problème semble insoluble : donner un enseignement qui soit élémentaire et complet, littéral et spirituel, didactique sans être un exercice scolaire, analytique et ne morcelant pas la foi en un puzzle de concepts, dogmatique et stimulant la recherche personnelle de la vérité. Il faut que le catéchisme soit tout cela. Et qu'il soit en même temps adapté, car on ne l'enseigne pas à des enfants de milieu déchristianisé comme à des enfants de famille réellement chrétienne, ni à ceux-ci comme à ceux-là. Il n'est pas question de définir une pédagogie catéchétique, moins encore de discuter celles qui se proposent à nous, en un temps de recherches et d'essais. Mais, *pour que le catéchisme soit éducation religieuse, il doit avoir certains caractères*. Parce que tradition de la foi révélée, du Mystère de Dieu, il est un enseignement d'autorité, dogmatique, *fides ex auditu*, et non pas une découverte que l'enfant serait invité à faire par voie d'exploration, au risque d'inventer un autre Credo que celui de l'Église. Confié par Jésus-Christ à son Église, donné sous son autorité, il est un enseignement commun de la foi catholique, une des manifestations de l'unité, qui est elle-même une des notes de la véritable Église.

Notre religion n'est pas simplement une doctrine à professer, une morale à observer, un culte à rendre, mais participation à une histoire de Dieu avec les hommes; le catéchisme ne peut être coupé de cette histoire et de ses sources, réduit à une théologie intemporelle; on l'enseigne en le racontant. Devant nourrir la foi qui n'est pleine qu'aimante, vécue fidèlement, il ne s'adresse pas à la seule intelligence, mais au cœur et à la volonté; il est école de fidélité à Jésus-Christ et à son Église. Élémentaire dans sa forme adaptée aux enfants, fondement solide d'une culture de la foi, il n'est cependant pas un enseignement des rudiments à la façon d'une science humaine, mais, complet déjà et suffisant à vivre selon la foi, tel que l'étude, la réflexion et l'expérience l'enrichissent, sans lui rien ajouter qui manque à l'acte de foi catholique, à la profession du Credo. S'adressant à des enfants qui sont à l'âge de la raison appliquée, de la mémoire à exercer, du livre outil du savoir, où le grand ennemi de l'intelligence est l'à peu près, le catéchisme doit être clair, précis, assez analytique pour être distinct, appuyé sur une lettre et sur les gestes de la foi, exigé avec perfection, possédé à l'état de connaissance sûre et comme manuelle.

2° Si important qu'il soit, le catéchisme n'est qu'une des tâches et un des moyens de l'éducation de la foi. *Pour ne pas rester une connaissance scolaire, le meilleur des catéchismes a besoin d'être complété en famille.* Par les conversations où, au jour le jour et suivant l'opportunité, les parents portent sur la vie des jugements chrétiens, sur son sens et sa valeur. Par la participation aussi à la liturgie et surtout à la messe du dimanche. L'enfant de dix ans apprend par les yeux, par les gestes dont il recherche la signification, par ceux qu'il reproduit. Pour un garçon, servir la messe est alors le vrai moyen de comprendre. Cet âge n'est pas méditatif, mais actif. Un dimanche chrétien, par son déroulement paisible, joyeux et recueilli, a plus de vertu pédagogique que la leçon la mieux faite. Pourvu qu'elles soient religieuses, les grandes fêtes qui jalonnent l'année font vivre dans la lumière de la foi.

De la liturgie nous pouvons attendre aussi qu'elle attache à l'Église comme communauté. Par son travail commun et en commun, sa discipline impersonnelle et collective, la solidarité de la camaraderie, l'école tend à sortir l'élève de son égocentrisme enfantin, à le faire membre de cette société qu'elle est, à sa taille et ses dimensions. Il est à craindre même qu'elle le détache dans une certaine mesure de sa famille et qu'il ne soit plus qu'un écolier. Davantage, qu'elle soit pour lui une communauté plus vivante que l'Église. Ici doit intervenir la paroisse, si elle lui fait sa place dans l'assemblée dominicale d'abord, mais aussi dans sa vie, ses activités.

C'est avec raison que le *Directoire pour la Pastorale de la Messe*, adopté en 1956 en France, insiste pour que les enfants ne restent pas en marge de la liturgie paroissiale, entre enfants. Il ne faut pas enfermer leur vie religieuse dans le monde enfantin. *Ils apprennent à être catholiques en étant de bons paroissiens*, à l'aise dans leur église, autant et plus qu'au patronage ou à la colonie de vacances. C'est là qu'ils doivent approcher le prêtre dans ses fonctions sacrées, si l'on veut qu'ils le comprennent et ce qu'il est pour eux, se familiariser respectueusement avec lui et son caractère sacerdotal. Leur paroisse doit donc être telle qu'ils l'aiment et en soient fiers.

Spontané, remuant, désinvolte, l'enfant du grand catéchisme, à l'ordinaire, vit trop en étourdi des journées pleines de choses à faire pour avoir le loisir de prier ou celui de descendre dans sa conscience, pour être présent à Dieu. Il traverse des saisons de médiocrité spirituelle. D'autant que, avouons-le, il lui est difficile de rattacher à la volonté de Dieu les devoirs de l'école ou l'obéissance à cent injonctions de savoir-vivre. Le sens du péché s'émousse; la conscience perd de sa délicatesse. Les confesseurs de cet âge le savent, et que la confession risque de devenir un geste d'habitude, une sorte de rite de purification légale, auquel les enfants d'ailleurs se prêtent volontiers, contrits sans grande confusion de leurs fautes, celles, pensent-ils, de leurs compagnons de vie. Ils n'en ont que plus besoin de se confesser assez souvent, régulièrement surtout, au même prêtre qui soit déjà un directeur spirituel, les aide à réfléchir à leur conduite, ne pas abriter leur responsabilité derrière l'opinion des camarades ou la diluer dans la responsabilité collective, distinguer péché et défauts et dire non à ceux-ci parce qu'ils sont la source de celui-là, rattacher à la volonté divine la conduite sociale sans les confondre cependant, faire enfin de la confession un acte de religion. Leur médiocrité apparente et parfois réelle ne doit ni donner le change sur ce qu'ils sont au fond, ni trop inquiéter. Leur vie spirituelle est de foi raisonnable et volontaire plus que de sentiment. Elle consiste en *une fidélité méritoire aux devoirs quotidiens* qui ne disent rien au cœur, et qu'il faut leur demander simplement : prières du matin et du soir, travail et conduite à l'école, obéissance et bonne humeur serviable en famille. S'ils se confessent bien, ils continueront à communier et nous nous garderons de juger de leur pratique sacramentelle sur leur comportement d'écoliers.

4. Par son élan, son allure rapide, sa nouveauté toujours inattendue, **la première adolescence** ressemble à l'âge de raison. Elle en a l'ardeur et la générosité. Elle n'en a pas l'assurance dans la démarche et la paix intérieure. Une inquiétude traverse sa joie. Un travail en profondeur se fait, qui se manifeste par la puberté, l'affirmation de la personnalité, le besoin nouveau d'aimer.

1° *La puberté* met le jeune adolescent aux prises avec un problème qu'il pose mal le plus souvent, faute d'en voir l'unité, et parce qu'il est dans un état de trouble. Il a besoin d'être éclairé et encouragé et ne sait pas s'en ouvrir. Beaucoup d'éducateurs, par incompréhension ou maladresse, ne répondent pas à cet appel, parfois muet, toujours embarrassé. L'erreur la plus grave et la plus fréquente est de situer le problème de la pureté sur un plan infra-religieux, dans la perspective d'une morale naturelle et presque biologique. D'où il arrive parfois que la confession soit recommandée comme une thérapeutique psychologique. L'expression courante d'éducation sexuelle est significative. Or, il s'agit de sanctifier, dans la nature déchue, l'appétit le plus radical, le plus inextricablement charnel et spirituel, de le purifier, de l'orienter, et le maintenir droit. Dieu seul le peut. Contre un lâche abandon au jeu des images, des désirs, des mouvements, contre la persuasion que la volonté est impuissante à dominer l'instinct ou, ce n'est pas rare, que l'appétit sexuel est en lui-même impur, contre la crainte panique du péché imminent, un seul recours, la foi dans la grâce de Jésus-Christ. Foi dans la vertu du baptême qui nous a fait temple de l'Esprit Saint et nous commande de respecter Dieu dans notre corps. « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ » (1 *Cor.* 6, 15)? Là est, non pas ailleurs, le fondement de la pureté personnelle, ce qui fait d'elle une vertu religieuse et lui donne son caractère chrétien. Le moment est aussi venu de parler du sacrement d'éblouissante confiance divine qu'est le mariage. Il n'est évidemment pas question d'entrer, avec le jeune adolescent, dans l'exposé de la spiritualité conjugale. C'est sur l'institution du sacrement qu'il faut attirer son attention pour *magnifier et sanctifier à ses yeux l'amour humain* qu'il devine et pressent, confusément encore, qui l'enfièvre en l'attirant, sans qu'il en ait toujours conscience, présent dans son besoin nouveau d'aimer. Avant tout, que la première idée qu'il se forme de l'amour soit grande et pure, cet amour des époux à la ressemblance de l'union du Christ et de l'Église. Il n'y a d'éducation de la pureté chrétienne que théologique. Le pire danger serait que l'adolescent distingue, dans sa pensée, le sexe et l'amour, que la générosité de celui-ci paraisse compromise par les exigences de celui-là, qu'il oppose définitivement la gratuité de l'esprit et la nécessité de la nature. Les éducateurs prendront appui sur la doctrine révélée de la Création et de la Providence pour ouvrir ces jeunes yeux et cette jeune intelligence à une vision chrétienne

de l'univers, du monde de la vie, de la vie humaine, dont Dieu a remis aux hommes la responsabilité, Père dont vient toute paternité.

2° Tandis que s'accomplit le travail sourd de la puberté, un autre progrès se réalise. *La personnalité*, ébauchée dans le caractère, s'oriente, se cherche, peu à peu s'affirme. Les parents permettent et favorisent ce progrès par une éducation respectueuse de l'initiative, de la liberté, de l'originalité, de la vocation personnelle. Au directeur spirituel, qui n'est pas nécessairement le confesseur, incombe une tâche que le prêtre seul peut mener à bien, admis à partager les secrets de l'âme et de Dieu : *aider l'adolescent à réaliser sa vocation de grâce, en étant docile au Saint-Esprit.* Dire que la vie religieuse doit devenir alors plus personnelle ne suffit pas. Comment en effet ne se manifesterait pas, là comme partout, le mouvement par lequel la personnalité se cherche et se trouve? Donc, dans la prière, la piété, l'expression de la foi, la dévotion et les dévotions, l'attitude à l'égard de Dieu et des choses de Dieu. En rester à ce que peut atteindre la psychologie serait erreur grave, risque d'attribuer le caractère personnel de la vie religieuse, en ce qu'il a de plus profond, au mouvement de la nature dans l'adolescent. Or, s'il est vrai que celui-ci s'invente en quelque sorte et se construit, il ne peut, dès qu'il s'agit de l'union à Dieu, que se laisser faire par Dieu. Toute l'initiative est du Saint-Esprit. La docilité au Maître intérieur est donc l'unique règle. Ce n'est pas à la psychologie que le directeur spirituel demande ce que doivent devenir la prière, la piété, la foi, l'imitation du Christ de tel adolescent pour s'accorder au progrès de sa personnalité originale. Sa mission est de reconnaître la volonté de Dieu aux mouvements de la grâce et d'aider l'adolescent à se laisser conduire par l'Esprit Saint. Dieu appelle à Lui chacun de nous par son nom (*Jean* 10, 3).

Et si cet appel était une invitation à consacrer uniquement sa vie entière au service de Dieu et des âmes? Il n'est pas rare que l'enfant ait déjà entendu au fond du cœur les mots de l'Évangile : « Suis-moi ». Plus souvent, ils résonnent à l'oreille intérieure à l'âge où le besoin d'aimer et de se donner meut le jeune adolescent. La crainte des fausses vocations rend parfois timides les directeurs spirituels, et plus encore les parents. D'autres au contraire semblent presque oublier le « non vos me elegistis, sed ego elegi vos » (*Jean* 15, 16) ou prendre un peu vite leur désir pour volonté divine. La docilité au Saint-Esprit est la règle du directeur spirituel et du dirigé. Sacerdotales ou religieuses, il y a des vocations qui d'emblée ne laissent place à aucune hésitation; Dieu a parlé. Dans la plupart des cas, il faut longuement éprouver le désintéressement et la droiture du mouvement qui portent l'adolescent au service de Dieu, le caractère de l'attrait, surtout quand le sentiment garde quelque chose du besoin d'être aimé et préféré. *Il est d'ailleurs normal qu'à tout jeune chrétien la pensée vienne, un jour, que Dieu pourrait le vouloir à son unique service et qu'il envisage de répondre oui à cet appel.* Il n'est donc pas nécessaire d'attendre pour parler de la vocation à un adolescent qu'il prenne l'initiative d'en parler. Ce n'est ni prévenir indiscrètement le Saint-Esprit, ni empiéter sur la liberté.

Des réflexions ou des questions posées sur le prêtre sont l'occasion la plus naturelle d'un entretien sur le sacrement de l'ordre. La curiosité des adolescents se porte plutôt spontanément sur la vie du prêtre. Il faut la diriger sur son caractère, sur la consécration par le sacrement. On les gardera ainsi d'une illusion assez fréquente qui leur fait envisager la vocation comme l'accomplissement d'une destinée personnelle, une grâce qui leur serait donnée pour eux-mêmes, comme un privilège, les empêchant de voir d'abord que le prêtre est prêtre pour les autres. D'où vient d'ailleurs qu'en ne répondant pas à une vocation certaine ils ont cette autre illusion d'y perdre seuls et de ne pas manquer à la charité. On leur présentera de la même façon la vie religieuse non sacerdotale qui les intrigue et les déconcerte, tant qu'ils ne voient pas pourquoi l'Église l'approuve et la contrôle, et le caractère de la profession religieuse qui, sans être un sacrement, est cependant une consécration. N'est-il pas nécessaire qu'à l'âge d'une générosité ardente, mais, très souvent et naturellement, personnelle avec candeur, ils pensent magnifiquement et droitement du service exclusif de Dieu, humblement aussi?

3° Le troisième trait maître de la première adolescence est *un besoin nouveau d'aimer plus que d'être aimé.* Nous n'avons pas à exposer ce que doit être l'éducation du cœur, orientée à l'intelligence de l'amour, de tout amour, comme un don de soi, par lequel s'étant perdu l'homme se trouve dans la mesure même où il s'est perdu. Il est normal que le sentiment retrouve alors dans la vie spirituelle une place qu'il avait eue à l'âge de raison. Le danger pour les jeunes adolescents est de le prendre pour règle de jugement et d'action. Or, à aucun moment de la vie, il n'est plus instable et changeant. Aussi les voit-on passer sans transition de la ferveur à la tiédeur, au gré de leur humeur, se justifiant de le faire par le devoir qu'ils ont d'être sincères toujours. Ils ont besoin d'une direction spirituelle ferme, fondée sur la foi et exigeant que la conduite lui soit conforme. Mais ils n'y seront dociles que si elle répond à leur appétit de générosité, si leur cœur est engagé dans leur vie religieuse. C'est l'heure privilégiée où, *par l'Évangile entendu, lu, médité, se nourrit une dévotion personnelle pour le Seigneur Jésus*, une respectueuse amitié, une tendre admiration, une fidélité cordiale, où la vie chrétienne apparaît, ce qu'elle fut pour les Apôtres, un compagnonnage avec Jésus. Mais la familiarité avec l'Évangile mène à *la communion fréquente.*

On aurait tort de croire qu'elle soit aujourd'hui admise de tous les éducateurs, prêtres compris, et qu'une opposition tenace ne trouve pas toujours de nouveaux prétextes pour renaître. S'ils ne sont soutenus et encouragés, les jeunes adolescents se laissent aisément éloigner de la communion. Parce qu'ils portent en eux un trouble et une inquiétude. Tout sentiment chez eux est vif et pressant. Donc aussi celui qu'ils ont de leurs fautes et, quand la puberté les enfièvre, de la corruption de la nature. Doutant d'eux-mêmes, de leur liberté, voire de leur sincérité, ils se prennent à douter de la grâce, et qu'ils puissent avec elle ce que sans elle ils sentent ne pas pouvoir. La confession leur devient pénible et risque de leur paraître vaine, puisqu'en les purifiant elle n'amortit pas définitivement la concupiscence. Pour qu'ils recourent aux sacrements de pénitence et d'eucharistie autant qu'ils en ont besoin, c'est moins la foi et la charité qu'il faut exciter en eux que l'espérance.

Infuse au baptême, elle n'est pas restée inactive dans l'âme. Mais, pendant les longues années de l'enfance, l'attention s'est portée sur la foi et la charité; l'espérance disparaissait dans l'ombre. La vie surnaturelle échappe à l'expérience; nous ne la connaissons que par la foi; ce que la conscience en saisit, ce sont des effets, dont l'interprétation est toujours incertaine. Dans le mouvement qui le portait à Dieu, l'enfant attribuait sans doute à l'orientation de la foi et à la ferveur de la charité ce qui était jeu de l'espérance. La plupart des

éducateurs sont moins excusables de tenir l'espérance pour la Cendrillon des trois vertus théologales. Certains vont jusqu'à justifier leur attitude par des raisons empruntées à la psychologie. Les enfants, disent-ils, ne peuvent comprendre ce qu'est attendre la grâce, moins encore désirer le ciel, qui est derrière la mort incompréhensible. Cette pédagogie est plus décidée que décisive. La plupart des jeunes chrétiens lèvent des yeux confiants vers la « Maison du bon Dieu », dont la mort est la porte. Qu'ils ne puissent être « sages » sans la grâce, ils en sont persuadés dès l'âge de raison. Sentant monter la vie en lui, riche de forces et ne mesurant pas le risque, le jeune adolescent ne songe guère à la mort qui ouvre sur le ciel. Mais qu'il ait besoin de la grâce, que d'elle seule puisse lui venir la force contre les tentations enveloppantes du dehors et celles plus impérieuses du dedans, il n'en doute plus. Or, en même temps, son généreux besoin d'aimer et un sens nouveau de la grandeur le rendent ambitieux. Toute médiocrité lui paraît misérable. Faire simplement son devoir, si difficile et coûteux que ce soit, lui semble trop peu. Il n'y a qu'une façon d'être chrétien, celle des saints. Leurs exemples émeuvent en lui le goût d'admirer. Les grandes personnes raisonnables sourient de le voir rêver, ou s'impatientent. Elles ont tort. *Pour la vie spirituelle, l'adolescence peut être la saison privilégiée de l'espérance.* A condition que les éducateurs, pour qu'elle le soit, se montrent d'une affectueuse exigence. Il est facile, à quinze ans, de confondre une quelconque marche à l'étoile avec la route des mages vers Bethléem. L'espérance divine est sœur de la foi et de la charité. L'aventure, car c'en est une, de la sainteté, ne se court qu'avec Dieu. Qu'il s'agisse de la fidélité aux devoirs quotidiens ou de la vertu héroïque des saints, l'aliment de l'espérance est l'eucharistie.

5. Jour après jour, les adolescents se sont transformés. Sans être tout à fait **des hommes**, ils n'appartiennent plus au monde des enfants qui, si proche, leur devient un continent perdu. Pendant plusieurs années, ils se sont cherchés et trouvés. Ils découvrent maintenant leur nature sociale et que *l'homme n'est enfin lui-même qu'en étant membre de ses communautés et par elles de l'humanité.* Pendant cette dernière étape de la croissance, préparation prochaine à la vie d'homme, les tâches de l'éducation religieuse s'imposent avec évidence. Le danger, de nos jours, est grave de confondre l'éducation religieuse avec l'éducation sociale ou de la réduire à elle, à l'heure où, devenant expressément sociaux, les jeunes gens ont la légitime ambition d'édifier ensemble une cité meilleure des hommes.

1° La foi leur enseigne que prétendre construire une cité humaine sans Dieu c'est renouveler l'aventure de Babel. En Dieu seul peut se faire l'union des hommes, créés par Lui à son image et ressemblance, appelés à devenir ses enfants en participant à sa vie. En quittant le Père, les fils oublient qu'ils sont frères. Pour que l'amour dont s'aiment les hommes puisse les faire passer outre à tout ce qui les divise et les oppose, et les rendre unanimes, il faut qu'il soit charité surnaturelle. Dans le monde étranger ou hostile à Dieu, mille voix clament que Dieu rend impossible la cité fraternelle, que la religion est une force de désunion. Les hommes veulent être aimés pour eux-mêmes d'un amour qui s'arrête à eux. Ils refusent hautainement ou avec colère la charité chrétienne et la taxent de mensonge. Infuse au baptême, cette charité surnaturelle, par laquelle nous aimons d'un même mouvement Dieu et le prochain, s'est épanouie dans l'âme de l'enfant chrétiennement élevé. Ce ne fut pas sans résistance de la nature. Si pourtant l'éducation religieuse du cœur a été bien conduite, le jeune chrétien sait qu' « aimer son prochain comme soi-même » est de commandement, donc possible, et que celui qui n'aime pas ainsi son frère n'aime pas Dieu (1 *Jean* 4, 20), que sans la charité les autres vertus ne sont rien, et qu'en elle toutes se récapitulent. Le problème n'est pas de continuer à le croire. Il est, à l'heure où son intelligence et son cœur s'ouvrent aux mille problèmes de l'humaine cité, de ne pas se laisser gagner à un humanisme plus ou moins explicitement sans Dieu, de ne pas préférer le bien temporel des hommes en raison de son urgence à leur bien spirituel, ou, ce qui serait pire, de faire de la religion un moyen pour aménager un meilleur ici-bas. De ce que n'aime pas Dieu celui qui n'aime pas ses frères, on en vient à croire qu'il suffit d'aimer Dieu dans ses images, non en lui-même ni d'abord. Le geste de Marie brisant son vase de parfums sur le Seigneur scandalise toujours les incroyants, déconcerte plus d'un chrétien. Or, c'est pour les plus généreux que nous avons à redouter cette tentation, quand la misère des hommes assiège leur cœur. Contre cette implicite négation de la transcendance de Dieu, seul digne d'être aimé absolument, ce n'est pas en détournant leurs yeux de la peine humaine qu'on défendra nos jeunes chrétiens, mais en les amenant à la mieux voir, dans ses causes immédiates dont le péché sous toutes ses formes est une des plus déterminantes, dans sa profondeur spirituelle, quand elle éloigne de Dieu et ne laisse d'autre bonheur à espérer que celui, précaire, qui sombre dans la mort. Ils se persuaderont alors que ce que, sans le savoir ou en le refusant, les hommes attendent d'eux, *c'est la charité surnaturelle qui met le monde en mouvement vers Dieu.* D'où la nécessité d'une vie intérieure d'union à Dieu, que, tournés vers l'action, ils sont enclins à négliger. Ne nous étonnons pas qu'à leur âge ils rêvent parfois d'un Royaume de Dieu terrestre. Seule, la grâce puisée à la fontaine des sacrements peut leur faire entendre l'affirmation du Seigneur : *Le royaume de Dieu est au dedans de vous.*

Or, tandis qu'ils se sentent membres de leurs communautés naturelles et de toute l'humanité qui travaille et souffre, et qu'ils en sont fiers, ils regimbent souvent, par ombrageuse indépendance, contre leur appartenance à l'Église. Pour s'attacher à elle, en enfants majeurs, ils ont besoin de croire distinctement qu'elle a été fondée par Jésus-Christ sur Pierre et les Apôtres, qu'elle tient de lui sa mission et son autorité, et qu'elle est inséparablement une société faite d'hommes, une institution engagée dans l'histoire, et son corps mystique. L'éveil du sens social les dispose à entrer dans cette théologie, à condition que ne les troublent pas les querelles partisanes entre catholiques et le spectacle des indocilités. Mais plus que d'un enseignement, *ils ont besoin de participer à la vie de l'Église*, en jeunes qu'ils sont, non en enfants qu'ils ont cessé d'être.

Il dépend des prêtres d'abord, mais aussi de toute la communauté paroissiale, que le dimanche soit pour eux le jour de la prière où toutes les voix se fondent en s'unissant à celle du Fils de Dieu. Avides d'agir, il leur faut des tâches apostoliques à leur taille, où ils assument une responsabilité. En prenant part au travail du Royaume, sous les formes diverses de l'action catholique ou des œuvres, en collaboration avec la hiérarchie, ils noueront avec le prêtre des liens de familiarité respectueuse.

Ceci est capital, que le sacerdoce puisse s'incarner, en quelque sorte, dans un prêtre, qui aura été pour eux prêtre d'abord et uniquement, homme de sa vocation, rendant par sa présence Jésus-Christ présent.

2° On devient adulte par le choix et l'exercice d'un métier. On le devient aussi, et mieux encore, en fondant une famille. *Le dernier devoir des parents comme éducateurs est de préparer leurs enfants au mariage.* Hier, aux jeunes adolescents inquiets de l'émotion charnelle et s'interrogeant sur la pureté de l'amour, ils avaient répondu que, dans la nature déchue mais rachetée, Jésus-Christ le sanctifie en l'élevant à la dignité de sacrement. Ils fondaient ainsi en théologie l'éducation du cœur et la discipline morale qu'elle requiert. Maintenant qu'est apaisé le trouble premier de la puberté, avant que leur cœur soit pris, les jeunes gens songent au mariage avec un désir sans fièvre ni hâte. Le temps est propice pour l'éclairer de la lumière sereine de la foi. *Jusqu'où va l'amour, va la grâce du sacrement qui le consacre.* Parce que les époux sont l'un pour l'autre ministres du sacrement et sources de grâce, l'amour est en chacun d'eux sanctifié et rendu religieux. Pour que, dans l'être nouveau qu'est le couple, ils ne soient plus deux mais un, il les sort de leurs « moi », les conduit à se perdre pour se retrouver. L'irréductible différence des sexes, dont la persistance de l'égoïsme fait une opposition, devient pour l'amour la condition même de l'achèvement des époux l'un par l'autre. Quels ne sont pas l'honneur et la confiance que Dieu, de qui vient toute paternité, leur fait, quand il les appelle à coopérer à sa création en donnant la vie, remettant à leur cœur et à leur responsabilité l'enfant qu'ils auront à acheminer, en l'élevant, à sa grâce et à son ciel! Ce n'est pas tout. Le mariage donne naissance à la famille cellule sociale. En le consacrant comme institution, le sacrement pose Dieu au fondement d'une cité chrétienne et sanctifie la vie quotidienne et commune.

Si cette lumière qui vient de Dieu a longuement pénétré leurs cœurs et leurs intelligences, nos jeunes gens seront prêts, quand viendra l'heure, à accueillir les exigences morales du mariage, et, sans attendre, la discipline personnelle qui les y dispose. Mais l'illusion est fréquente de croire que la méditation et la prière jointes à la garde des sens et du cœur puissent suffire à cette préparation de plusieurs années. D'autant que, devenu plus pressant, le travail orienté au métier ou le premier apprentissage de celui-ci tend à confisquer l'attention et, parce qu'il lasse, détermine un besoin d'ébrouement aux heures de loisir. D'où un égoïsme assez naïf, dangereux cependant. Il faut que les jeunes soient invités à en sortir par un don d'eux-mêmes aux œuvres de charité et d'action apostolique.

A d'autres, durant ces mêmes années, se fait entendre à nouveau mais plus nettement, ou pour la première fois, *l'appel du Christ à tout quitter pour le suivre.* Juger d'une vocation et, l'ayant approuvée, conduire où Dieu le veut celui qu'il a choisi, c'est la mission délicate du directeur spirituel. Des parents chrétiens, le devoir est clair : donner généreusement à Dieu l'enfant qu'il demande. Il n'est pas rare qu'ils aient à imiter Abraham, accompagnant son fils à la montagne du sacrifice et réunissant le bois de l'holocauste. Sauf des cas exceptionnels, où un mouvement puissant de la grâce emporte tout, le renoncement et le détachement qu'exigent la vocation ne se font pas en une heure ni même une saison. Si ce long travail intérieur doit se conduire dans la solitude, sans soutien des plus chères affections, il en sera rendu plus dur encore. Sacrifice, la vocation cependant par-dessus tout est grâce. A celui que Dieu appelle, nul ne le dira mieux que ceux qui ont longtemps déjà vécu cette vie au service du Seigneur et savent d'expérience quelle est sa fidélité. « Tu n'es pas, lui disait Augustin, de ceux qui aiment et qui lâchent ». Pour les parents, mais aussi pour tous les éducateurs, un départ par obéissance à une vocation est une occasion à saisir pour que ceux qui ne sont pas appelés pénètrent plus avant dans *le mystère de l'Église*, la solidarité surnaturelle de tous ses membres, la communion des saints. Dans la divine action des sacrements, tout se tient. L'amour sanctifié prépare à Dieu ceux qui répondront à son appel, parce qu'ils auront grandi dans le rayonnement de la grâce du mariage. La pureté du mariage a besoin du ministère des prêtres et du sacrifice des vierges.

Ainsi, de la naissance au seuil de l'âge adulte, l'éducation religieuse a été coopération avec l'action divine, et en particulier avec la vertu des sacrements. Et le septième sacrement, celui des malades en danger de mort et des mourants? Si nous n'en avons rien dit encore, ce n'est pas qu'on puisse le laisser ignorer des enfants, c'est simplement parce qu'il n'y a aucun moment de la croissance où il semble plus convenable de le faire connaître. Il faut en saisir l'occasion et tenir compte de la sensibilité de l'enfant. L'éducation serait mutilée qui ne ferait pas sa place à la pensée chrétienne de la mort, achèvement de la vie, seuil de la vie éternelle. A l'horizon de la foi, sont le ciel nouveau et la terre nouvelle, demeure de Dieu parmi les hommes, quand ils seront son peuple à jamais et qu'il sera leur Dieu. Or il faut mourir pour ressusciter avec le Christ, mourir avec le Christ et c'est *la signification de l'extrême-onction et sa grâce.* Moins on attendra pour y disposer la pensée des enfants, mieux ce sera. Car notre vie, dès le premier jour, est route vers l'éternité. Comment d'ailleurs pourraient-ils entendre autrement le commandement du Seigneur d'être dans ce monde sans en être? Sens de la vie et sens de la mort ne font qu'un. La mort n'est pas le terme mais l'achèvement de la vie. Notre sœur la mort est fille de Dieu. Qu'est enfin une éducation chrétienne sinon celle qui, à partir du baptême, aide un chrétien à grandir, docile à la grâce, uni par le Christ à la Trinité Sainte, et à vivre dans cette intimité, les yeux levés vers la « Maison du Père ».

L'auteur de cet article a traité de l'éducation en général, envisagée dans la perspective des âges successifs de l'enfant et de l'adolescent, dans *L'éducation, direction de la croissance*, Paris, 1946, et, expressément *De l'éducation religieuse*, Paris, 1954. Dans la même perspective encore, le présent article est un essai de synthèse, à la lumière de la théologie des sacrements. Tel quel, il doit plus à la réflexion sur la vie spirituelle et à l'expérience de l'éducation qu'à des lectures. Les sources écrites se réduisent à quelques livres dont voici les principaux :

J. Lebreton, *Lumen Christi. La doctrine spirituelle du nouveau Testament*, Paris, 1937. — Pie XI, *Encyclique « Divini illius magistri »* (31 décembre 1929); on la trouve avec d'autres documents, recueillis et présentés par les moines de Solesmes, *L'éducation*, coll. Enseignements pontificaux, Paris, 1955. — *Directoire pour la pastorale des sacrements, à l'usage du clergé*, adopté par l'épiscopat français, Paris, 1951. — *Directoire pour la pastorale de la messe, à l'usage des diocèses de France*, Paris, 1956. — Cl. Bouvier, *L'éducation religieuse. Entretiens à des mères chrétiennes*, Paris, 1916. — Fr. Charmot, *L'âme de l'éducation. La direction spirituelle*, Paris, 1930, 1940. — Joseph Lacroix, *Carnet de ma vie chrétienne*, I, *Sacrements*, Paris, 1942. — A ces livres, il faudrait ajouter des biographies, en particulier celles de saint Jean-Baptiste de la Salle, de saint

Jean Bosco et de sainte Madeleine-Sophie Barat, ainsi que les catéchismes du Curé d'Ars.

Sur les problèmes actuels de l'éducation religieuse, consulter *Lumen Vitae. Revue internationale de la formation religieuse*, Bruxelles, notamment les numéros spéciaux sur la confirmation (1950), la messe (1952), le Saint-Esprit, le baptême (1953), les sacrements, la foi, l'espérance, la charité (1954), la pénitence (1955).

Jean RIMAUD.

3. ÉDUCATION DE LA PERSONNALITÉ.

— 1. Éducation des grandes composantes de la personnalité. — 2. Éducation selon les diversités individuelles, formation d'après le caractère.

L'article précédent a tracé les grandes lignes de l'*éducation religieuse* en insistant sur l'apport de la prière et des sacrements; il sera question ici de l'*aspect moral de l'éducation*, de la formation de la personnalité. Celle-ci est prise par l'éducateur à l'état d'ébauche, et il faut l'amener à la maturité et à l'aménagement le meilleur de ses virtualités.

Parler de maturité, c'est reconnaître que le développement de l'enfant vers l'état adulte se fait selon une évolution naturelle dont les étapes sont imposées à l'éducateur par la loi même de la vie. Le rôle de ce dernier se bornera souvent à créer les conditions nécessaires au progrès de l'être en devenir. — Parler d'aménagement des virtualités, c'est mettre en lumière la part de liberté et de choix que contient toute œuvre de formation, puisque l'enfant est doué d'assez de qualités diverses pour être apte à bien des orientations, parmi lesquelles il faudra opter, en restant le plus près possible des indications que fournit son tempérament. — Le premier aspect est davantage à souligner pour l'éducation des composantes de base de la personnalité : affectivité, sensibilité, conscience, volonté (§ 1); le second requiert une part de technique plus grande pour la formation adaptée au tempérament individuel (§ 2).

Cet article ne peut être qu'une esquisse : la matière est trop riche. Il n'est pas question de traiter ni les étapes du développement de l'enfant et de l'adolescent, ni le problème des rapports de l'humain et du surnaturel dans une vie spirituelle, ni enfin les qualités requises de l'éducateur ou les erreurs qu'il doit éviter. D'autres articles en parleront.

1. Éducation des grandes composantes de la personnalité. — L'enfant, puis l'adolescent, doit passer, d'une vie animée surtout par ses forces affectives, à un état où, maître de ses tendances instinctives, il se guide d'après les lumières de sa raison et de sa foi; telle est la tâche que se propose d'accomplir l'éducation. Traçons quelques aspects de cette éducation psychologique, qui représentent en même temps des étapes.

1° *Éducation de l'affectivité.* — L'affectivité est la vie des émotions qui fleurissent sur les grandes tendances instinctives; sa formation consiste à organiser ces émotions pour qu'elles deviennent le réservoir d'énergies morales, dont disposera le sujet, et le soubassement humain de ses vertus; capter ces énergies c'est les mettre en dépendance des buts de vie, donc les canaliser, de sorte que d'anarchiques elles deviennent dirigées, intégrées dans les sentiments moraux. La liberté n'est, au départ, qu'une réalité embryonnaire; le petit enfant est beaucoup trop dominé par ses attraits ou ses répulsions spontanées pour pouvoir mener la délibération qui rendrait ses choix raisonnables, donc libres; il vit beaucoup trop dans l'instant, pour avoir une ligne continue de vouloirs et pour donner à sa vie une orientation réfléchie; la continuité et la stabilité ne peuvent lui venir que du dehors, de l'éducateur. Même la crise de la personnalité, qu'il traverse vers trois ans, n'émane absolument pas d'une attitude délibérée; elle n'est qu'entêtement, c'est-à-dire poussée du besoin de s'affirmer. La liberté, au début, n'est qu'une lueur d'intelligence pour comprendre confusément les désirs de l'éducateur et qu'une étincelle de bonne volonté pour y acquiescer; mais les structures moralisantes sur lesquelles repose le travail éducatif sont d'ordre affectif. Ce sont :

1) *Le besoin d'être aimé.* — L'enfant apprend l'amour comme une réponse à l'amour dont il est enveloppé; et les nombreuses enquêtes sur la délinquance juvénile témoignent de l'irréparable lacune creusée dans une âme d'enfant lorsqu'il n'a pas reçu l'affection dont il avait besoin.

L'expérience menée dans un service d'enfants de Lyon a révélé que la diminution de mortalité infantile était en corrélation avec le temps que la puéricultrice consacrait aux marques de tendresse, données en dehors de tout soin nécessaire; la lutte de l'organisme contre la maladie était fonction du vouloir-vivre que suscitait l'amour; à condition toutefois que ce soit l'amour d'une personne unique, et non de plusieurs, car l'amour, dès les premiers instants de la vie, est électif.

2) *L'instinct d'ordre.* — La vie morale s'éveille à partir, non pas d'automatismes purs, mais, semble-t-il, d'une tendance à l'ordre, qui n'est qu'une forme de l'instinct de sécurité (l'enfant aime les séries d'objets semblables, la répétition des mêmes gestes, suivant une succession soigneusement respectée). Cette tendance est la base nécessaire d'une structure de la personnalité, de sorte que le changement continuel des consignes jette l'enfant dans le désarroi et même dans l'angoisse, en le laissant dans l'indétermination de ce qu'il doit faire. Même chez l'adulte, le manque de cadre stable use la vie morale et même parfois les nerfs au point de provoquer l'inquiétude ou l'indécision. La liberté se dégage comme une autodétermination venant relayer les déterminations imposées du dehors.

3) *L'imitation.* — Les voies ouvertes devant l'enfant sont trop nombreuses pour qu'il puisse songer refaire seul l'expérience de toutes les découvertes de l'humanité; son mimétisme est économie de force; il est aussi désir de grandir; mais, plus encore, il est une forme de participation affective à la vie de la personne aimée ou au moins admirée. Ce mimétisme joue pour le bien comme pour le mal; il ne devient chemin de la liberté que si les parents « s'opposent » à l'enfant comme des personnes avec lesquelles il est obligé de compter, et si les adultes ne suggestionnent pas l'enfant (voir, sur l'image qu'on lui présente de lui, le 3°).

4) *Le désir de grandir.* — La tension spontanée de l'être vers la croissance et la conquête du monde dicte au bébé l'exploration et l'appropriation de tout ce qui lui tombe sous la main, et inspire aussi à l'adulte le désir de progrès et de dépassement. L'éducation de cette tendance ne s'obtient pas en faisant prématurément de l'enfant un petit adulte, par une admiration mal comprise; mais en prenant au sérieux ses tentatives encore maladroites et en le traitant toujours comme un peu plus âgé et raisonnable qu'il ne l'est en réalité.

L'éducation morale ne peut s'accomplir si ces rouages affectifs du comportement éthique ont été faussés par

des erreurs des éducateurs ou si ceux-ci sont incapables de créer le climat de calme et de maturité qui permet à la personnalité de se développer sainement.

Comment conduire un enfant jusqu'à l'âge adulte si on ne l'a pas atteint soi-même? Une névrose est toujours un infantilisme attardé chez un être qui n'est pas arrivé à son épanouissement adulte, au moins dans une partie de sa personnalité; cette névrose des éducateurs est souvent contagieuse chez les enfants, simplement parce que les retards affectifs des premiers les empêchent de remplir correctement leur rôle d'animateurs de croissance et qu'ils risquent d'inculquer leurs solutions personnelles, fausses ou inadaptées, aux problèmes de l'enfant.

L'éducation morale ne peut se réaliser non plus si l'éducateur omet de cultiver les éléments affectifs primordiaux. Les émotions et les sentiments sont la base nécessaire de la vie morale; il faut donc les faire éclore, en se rappelant que l'émotion atteint chez l'enfant, plus vite que chez l'adulte, un paroxysme dangereux, suscitant facilement un mécanisme de défense qu'il serait erroné d'interpréter comme du cynisme.

Autant le cri de peur ou l'émotion violente de l'adulte affole l'enfant et provoque l'angoisse, autant il est bon que l'enfant communie aux émotions maîtrisées de ses éducateurs : respect religieux dans la prière, silence recueilli, admiration pour la création de Dieu, pitié pour les êtres faibles ou souffrants, etc. La crainte de traumatisme ne doit pas faire écarter systématiquement l'enfant de la vue de la mort; supprimer les émotions normales de l'existence autour de l'enfant c'est plonger celui-ci dans un monde irréel, dont il devra bien un jour dissiper l'illusion et qu'il trouvera d'ailleurs le moyen de peupler de fantômes plus effrayants que la vision des choses elles-mêmes.

2° *Éducation de la sensibilité et de l'imagination.* — La sensibilité est la faculté d'entrer en contact vivant avec soi-même et avec le monde, surtout celui des humains, en créant mille liens d'expériences communes et en rehaussant de couleurs plus voyantes l'image intérieure que nous nous forgeons des autres. L'éducation de la sensibilité se propose d'aviver cette faculté de contact, de la polariser en la rendant à la fois objective et bienveillante, enfin d'insérer le sujet dans la durée.

1) Le premier aspect de cette éducation s'obtient en donnant à l'enfant l'occasion de conférer au prochain une réalité aussi concrète que possible : les autres doivent nous intéresser pour eux-mêmes et non en fonction de nous, pas même de notre profit spirituel; la formation essentielle en ce domaine est celle de l'oblativité, c'est-à-dire de la compassion ou de la sympathie. Nous avons parlé de la participation affective profonde de l'enfant pour les êtres qui lui sont chers; l'éducation cherche à lui faire étendre et universaliser cette attitude intérieure de compréhension. Elle sera efficace à deux conditions : qu'il ait à accomplir personnellement des sacrifices coûteux et que ces sacrifices soient consentis au profit de personnes dont il a senti lui-même les besoins : la mère a tout avantage à associer très tôt ses enfants à ses démarches d'entr'aide ou de charité.

Le jeu normal de la sensibilité suppose l'absence de conflit grave, non résolu de l'affectivité; car une forte dose d'angoisse non déchargée absorbe l'attention et rend le sujet indisponible pour l'accueil bienveillant des autres (cf art. Crises affectives, DS, t. 2, col. 2541-2548). Il suppose d'autre part des qualités de finesse de la sensibilité que la nature a diversement partagées entre les individus. Les plis contractés pendant la première enfance continuent le plus souvent à peser sur l'âge adulte; apprendre à admirer sans jalousie les qualités des autres, être capable de reconnaître les marques à peine visibles de bonne volonté chez les autres, pardonner ou excuser les gestes indélicats sont les objectifs essentiels de cet affinement de la sensibilité.

2) Le second aspect est l'éducation au sens du réel; nous faisons allusion au rôle ambigu de l'imagination dans la vie morale. L'enfant prépare son avenir dans un univers qui est celui du jeu et des histoires. Cette transposition dans la fiction est indispensable, car la sublimation des instincts s'y opère sans conséquences irrémédiables sanctionnant les erreurs d'orientation. Cet appel à l'imagination comporte le danger de favoriser l'évasion vers un monde de rêve où les contraintes imposées par la vie s'évanouissent (n'est-ce pas le péril du cinéma pour beaucoup d'adolescents?). L'excès de la puissance d'affabulation vicie les relations sociales, lorsqu'elle est mise au service de préjugés défavorables à une personne ou à une classe de la société. D'où l'importance de la vision objective des autres pour désamorcer les tendances à des interprétations partiales ou malveillantes. Les méthodes d'enquête et d'observation sont à juste titre la base de l'éducation que vise l'action catholique.

3) Le troisième aspect est l'insertion dans la durée : la juste notion du temps conditionne en effet la maturité de l'âme. Ceci de deux manières : d'abord parce que la valeur du temps est le terrain sur lequel peut éclore la responsabilité; la délinquance germe habituellement dans un sujet qu'une éducation sans affection a privé de l'expérience de l'attente d'un être aimé ou de la joie prise au moment présent. Le temps est ainsi apparu comme vide de signification; d'où insouciance qui devient facilement amoralisme; car le moi « détaché » du temps se désintéresse de son passé et ne consent pas à se soucier de l'avenir : il n'est pas apte à accepter la responsabilité de ses actes. De plus, la maturité est souvent synonyme de capacité de temporisation : l'enfant vit dans l'immédiat. Il lui faut apprendre à se contenter d'objectifs lui apportant une satisfaction de plus en plus différée, comme aussi à soumettre ses décisions à une réflexion mûrie sans hâte excessive.

3° *Éducation de la conscience morale.* — 1) Tant que les impressions et le mimétisme dominent toute la vie de relation, l'enfant n'est encore qu'à un stade prémoral. Au début, l'éducation a surtout consisté à introduire un certain contrôle des pulsions. L'âge de la conscience morale commence, lorsque la *moralité rationnelle* prend la relève de la moralité affective du surmoi, de l'idéal introjecté et du sentiment de culpabilité. Or le critère de ce passage, c'est l'apparition d'une motivation autonome, quand l'enfant devient capable de bien se conduire sans être vu et même sans se référer à une présence fictive de ses parents. L'éducation de la conscience n'est pas autre chose que l'effort pour faire comprendre à l'enfant et lui faire accepter des motifs de plus en plus dégagés de la sensibilité. Ceci exige des parents, très tôt, qu'ils expliquent à l'enfant le bien-fondé de leurs ordres. Pour le jeune enfant, la justification se situe au niveau, tout objectif, des conséquences néfastes de tel acte. Et l'éducation de la liberté doit permettre qu'en matière de moindre importance l'enfant vérifie expérimentalement la valeur des arguments qu'on lui donne. Ce contrôle par les faits accrédite l'autorité. De plus, empêcher l'enfant de se faire mal ou de se tromper, en lui interdisant toute expérience dangereuse, c'est tuer en lui l'esprit d'initiative et de risque. — Avec les années, la tactique se modifie : c'est

la loyauté intérieure qu'il s'agit de cultiver, en aidant le sujet à passer au crible ses intentions et à se guider, non d'après ses sympathies ou antipathies, camouflées sous des prétextes, mais selon la valeur même des êtres ou des actes : la misère, la vieillesse, la maladie peuvent ne pas être attrayantes, il faut dépasser les répugnances qu'elles inspirent au nom d'une hiérarchie des valeurs, non plus sensibles mais chrétiennes.

Il est inutile d'insister sur les effets déplorables du scandale dont l'enfant serait l'objet de la part de ses éducateurs, s'il arrivait à ceux-ci de démentir par leurs actes ce qu'ils essaient d'inculquer par leurs paroles. Cette révélation de la duplicité peut grever l'autorité d'un soupçon irrémédiable de duperie.

Comme la philosophie de l'enfant est plus vécue que réfléchie, elle dépend beaucoup de la conception de l'existence qui se dégage du style de vie adopté par sa famille (ce que Le Senne appelle « l'imprégnation atmosphérique ») : confort, supériorité de classe, désintérêt pour tout ce qui n'est pas la famille, mondanité, etc. La famille nombreuse où règne une certaine austérité, où du moins chacun est obligé de se gêner pour la commodité des autres, constitue un climat éducatif plus favorable, — toutes choses égales d'ailleurs —, que les familles restreintes.

Il ne faudrait cependant pas majorer l'influence de l'exemple; celui-ci n'est pas capable de tous les miracles : une vie de dévouement ou d'apostolat des parents peut rebuter leurs enfants, plus qu'elle ne les attire, si ceux-ci sont indûment frustrés d'une intimité familiale qu'ils auraient aimée. L'amour d'une valeur est toujours un choix libre. Les parents doivent s'incliner, comme le fait Dieu, devant ce mystère de la liberté. Qu'ils sentent combien l'éducation est une œuvre de mesure et de respect : si un engagement apostolique ou charitable de leur part aboutit à exaspérer leurs enfants est-il encore selon Dieu?

2) La formation de la conscience ne se borne pas à donner une justification rationnelle à chacun des actes pris isolément, mais plus profondément à créer un élan en finalisant la vie par un but qui unifie la personnalité autour d'une *vocation personnelle*. Cette vocation n'atteint sa détermination ultime ordinairement qu'au moment de l'adolescence. La simple vocation de chrétien, avec ce qu'elle comporte de sens de la dignité de soi et de responsabilité éternelle, comme aussi toutes les valeurs religieuses que donne la foi, suffit déjà, dès l'enfance, à animer et éclairer l'effort moral.

Notons le rôle que joue dans l'élaboration de cet idéal personnel l'image que les adultes présentent de lui à l'enfant. Cette image est le modèle que la personnalité informe de l'enfant cherche à copier; ce dernier se juge dans le miroir de cette image, c'est-à-dire qu'il apprend à apprécier sa conduite d'après les réactions de son entourage; les sanctions constituent comme le « verdict en actes » de la conscience des autres à son sujet, lui apprenant le désordre objectif de ses fautes, puisque, sans passion, ses éducateurs se sentent obligés de réprouver ce qu'il a commis.

Pour être salutaire cette image que lui renvoie l'attitude des autres doit être épanouissante; ceci suppose qu'elle n'enferme pas l'enfant dans un jugement irrévocable, le classant après un mensonge ou un vol dans les catégories de menteur ou de voleur. Il faut que le passé apparaisse toujours comme réparable, pour éviter le risque de briser la bonne volonté d'amendement.

Par cette image, les parents peuvent exercer une suggestion néfaste sur la liberté de l'enfant; à force de décrire l'avenir qu'ils rêvent pour lui, ils peuvent finir par rendre l'enfant prisonnier de ce portrait.

L'un des plus graves abus de l'éducation est le « chantage au sentiment », car c'est créer un conflit dans la conscience de l'enfant entre son désir légitime de s'émanciper et la peur de décevoir les ambitions, insuffisamment pures, de ses parents. Cette pression sentimentale est une des plus redoutées de l'adolescent.

4° *Éducation de la volonté.* — Dans l'éducation, « il ne s'agit pas tant d'amener à bien agir qu'à vouloir le bien » (Bernard Pérez); vouloir le bien est l'engagement volontaire le plus essentiel; la vie morale consiste d'abord en un amour de Dieu, ou des valeurs qui nous définissent ses perfections. La pédagogie de la volonté commence donc par une formation à l'amour; et cette éducation du cœur (au sens pascalien du mot) doit servir d'antidote à toute forme de pharisaïsme et de volontarisme. En ce premier sens, éduquer la volonté et éduquer la conscience sont deux termes presque synonymes.

Il faut aussi « amener à bien agir », c'est-à-dire apprendre à l'enfant à se décider nettement, sans vaines hésitations, et à se mettre à l'œuvre avec vigueur. On peut ajouter un troisième terme, celui du cran, de l'endurance, de la capacité de supporter la souffrance. Ces trois formes de volonté, décision, exécution, courage, possèdent des conditionnements psychologiques qui obligent à les distinguer.

1) La *décision* nette suppose surtout un équilibre de l'affectivité; l'indécision provient soit d'une impuissance à concentrer l'attention pour embrasser d'un regard d'ensemble les diverses hypothèses; soit d'une inquiétude qui ne permet pas de conclure une délibération, parce que les arguments en présence sont de force à peu près équivalente et que pour trancher il faudrait conférer d'autorité à une des hypothèses un poids que la seule raison ne se sent pas en droit de lui octroyer; soit enfin d'une avidité qui ne consent pas au sacrifice d'une éventualité au profit d'une autre.

2) La *volonté d'exécution* est surtout en rapport avec la vitalité : pour entreprendre une tâche, il faut se sentir « d'attaque », avec tout ce que ce mot familier signifie d'agressivité saine et d'audace, dues à l'aisance intérieure que procure le sentiment d'avoir les énergies nécessaires à l'accomplissement intégral de l'œuvre.

3) Le *courage* endurant est lié à un problème d'éducation de la sensibilité : la souffrance, l'ennui, la fatigue brisent plus facilement le cran de celui qu'une éducation dorlotée a mal armé contre le côté pénible de la vie. Cf art. Volonté. Nous entendrons désormais le mot volonté dans le double sens de décision et d'exécution, ces deux formes se trouvant habituellement réunies dans les personnalités de type actif. Dans une approximation sommaire éduquer la volonté revient à développer la composante active du caractère.

2. Éducation selon les diversités individuelles. — Nous avons insisté sur les principes généraux de la pédagogie, laissant aux éducateurs le soin d'en faire l'application à chaque cas individuel; cette adaptation ne connaît-elle aucune règle permettant de se dégager du pur empirisme en présence des tempéraments divers? Les recherches caractérologiques actuelles ont l'ambition de faire sortir la pédagogie de cet empirisme. Si nous utilisons la caractérologie de Heymans-Wiersma-Le Senne, ce n'est pas qu'elle soit la meilleure, mais elle est actuellement en France la plus connue et ses directives sont transposables dans un classement des caractères fondé sur d'autres normes. Ses conclusions valent aussi bien pour l'adulte que pour l'adolescent ou l'enfant. Pour l'adulte, elles visent moins

à obtenir un changement radical du caractère qu'à permettre une connaissance de soi et des autres utile pour une meilleure compréhension des points qui nous séparent ou nous rapprochent.

Ces *indications* ne reposent que sur le calcul statistique; elles ne doivent jamais faire oublier que, le sujet possédant l'originalité de sa personne, elles *ne s'appliquent exactement à aucun*; de plus, même si quelqu'un se reconnaît dans la description d'un caractère, sa liberté, comme la grâce, peuvent toujours intervenir pour modifier le comportement spontané que tendrait à lui faire adopter son tempérament. La science des caractères ne doit donc jamais devenir un substitut de la connaissance strictement personnelle; elle ne commence à être un secours utile que si l'éducateur la possède assez parfaitement pour l'utiliser à l'aise, c'est-à-dire à partir du moment où, cessant d'être une pure technique, elle devient un *art*.

Avant de décrire sommairement chaque caractère et la pédagogie qui semble lui convenir, rappelons ce que contient de positif et de négatif chacune des principales notes caractérologiques.

1° *Les notes caractérologiques.* — 1) *Émotivité, E; inémotivité, nE.* — La vulnérabilité aux chocs que l'émotivité représente, si elle apparaît souvent au sujet comme une faiblesse, est une supériorité sur la qualité contraire qu'est le flegme, car elle est une force stimulante, en mobilisant au profit du but poursuivi les énergies passionnelles et en sensibilisant le sujet aux problèmes des autres.

2) *Activité, A; inactivité, nA.* — Diagnostiquer cette note c'est diagnostiquer une bonne faculté de décision et d'exécution; les inactifs sont des velléitaires et s'accusent de mollesse et de paresse, ce qu'il serait plus juste d'appeler d'un mot de résonance moins morale, et dénommer inertie. Cultiver l'activité en exerçant le sujet à achever ce qu'il a commencé ou à secouer sa torpeur naturelle, développe en lui la volonté. Avec un inactif émotif, il est bon d'utiliser cette émotivité comme un appoint de force qui pousse à l'action; cet appoint est dépendant de l'intérêt que le sujet prend à ce qu'il fait, d'où la nécessité de susciter cet intérêt. L'inactif non émotif doit puiser hors de lui, dans les encouragements de son milieu, le ressort qui le fera sortir de son atonie.

3) *Retentissement : primarité, P; secondarité, S.* — Le primaire vit dans l'instant et en symbiose avec son milieu; cela lui donne une bonne faculté d'adaptation et de rebondissement, mais une personnalité influençable et versatile. Le secondaire valorise plus le passé et le futur; cela le rend moins dépendant de l'impression présente et de son milieu, plus personnel, plus persévérant, mais aussi plus secret. Le caractère le plus riche est celui qui possède à égalité ces deux notes complémentaires et donne autant d'importance à l'instant et à la durée. La première se développe par tout effort d'adaptation rapide à une situation nouvelle; la seconde, en freinant la réaction trop immédiate et irréfléchie.

4) *Largeur du champ de conscience, L; étroitesse, Et.* — Le large est intuitif, mais flou; l'étroit est précis, ordonné, tenace, exact. Un dosage équitable des deux qualités est souhaitable.

5) *Polarité : Mars, M; Vénus, V.* — Le Mars (femme ou homme) est viril, combatif, loyal jusqu'à la brutalité, chevaleresque; le Vénus est conciliant, il n'aime pas l'opposition ni les obstacles, qu'il cherche à tourner plutôt qu'à affronter.

6) *Avidité, Av; non-avidité, nAv.* — L'avide est l'être aux désirs intenses, parce que le moi est en quête de perpétuel enrichissement; ce ne sont pas les jouissances qui le tentent, cf 7), mais il est préoccupé d'équilibre personnel, facilement envieux, jaloux, avare de son temps et de ses dons, soucieux de rendement et de compétence, ambitieux. Le non-avide n'a pas autant de besoins, cela le rend désintéressé sans effort, mais aussi moins tendu vers un but.

7) *Intérêts sensoriels, Is; non-intérêts sensoriels, nIs.* — Les impressions venant des divers sens occupent une place très variable suivant les individus : l'art, la poésie sont des sublimations de cette tendance, qui peut se dégrader facilement en sensualité, dès qu'elle est acceptée comme un but autonome.

8) *Tendresse, T; non-tendresse, nT.* — Sensibilité du cœur au lieu de celle des sens, besoin des autres, parce qu'on attend un réconfort à leur traduire son affection et à recevoir d'eux les preuves sensibles de la leur; dévouement instinctif qui rend esclave de l'être aimé, parce qu'on ne peut supporter son indifférence.

9) *Sociabilité, So; réserve, R.* — Tendance spontanée vers le groupe, ou vers la solitude.

Ces divers traits ne comportent, tels quels, aucun jugement de valeur; ils sont de pures données caractérielles : un tendre ne sera pas nécessairement plus serviable qu'un non-tendre; l'obstacle à surmonter pour parvenir au véritable altruisme est différent : il lui faut purifier sa forme trop égocentrique d'aimer, au lieu d'avoir à dominer sa sécheresse apparente.

2° *Les divers caractères.* — Ces données caractérologiques ne font qu'amorcer la recherche personnelle.

1) *Le nerveux, EnAP.*

Caractère. L'association émotivité-primarité rend son humeur très changeante : il est sujet à des emballements fugaces et à de brusques découragements. Son inactivité ne l'incite pas à tourner son attention vers des choses à réaliser, mais à s'intéresser surtout à ce que le monde extérieur peut lui apporter d'occasions de jouir; s'il agit, c'est selon sa fantaisie et en vue de succès faciles. En somme, superficialité, vanité, tendance à l'exagération pour ce qui le touche; tentations d'indiscipline sexuelle. Il a un tempérament décevant pour ses éducateurs, car il se plie mal à une ascèse persévérante et à une autorité.

Éducation. Elle doit être patiente et compréhensive pour ne pas briser ses efforts velléitaires; ferme, pour décourager les faux-fuyants; sachant présenter l'effort sous une forme attrayante et variée. Le but de l'éducation est de développer l'activité, de corriger l'excès de primarité, en s'appuyant, sans l'hypertrophier, sur l'émotivité. — Spirituellement le nerveux est sensible à la bonté de Dieu, à la séduction de la personne de Jésus, aux formes esthétiques du culte, aux aspects inédits de la spiritualité, à la prière jaillie spontanément, aux repentirs sincères mais passagers, au cœur à cœur bref d'une communion, au dévouement né en lui d'une pitié subite. Tout cela est à utiliser. Mais s'il parle beaucoup de sincérité (foi et piété sincères signifient pour lui ressenties sensiblement), il risque de jouer, à lui et aux autres, une comédie; il faut lui apprendre l'engagement obscur et sans consolation; l'éducateur doit mener méthodiquement cette œuvre, en exigeant régulièrement des comptes sur les efforts fournis.

2) *Le sentimental, EnAS.*

Caractère. Les deux traits dominants sont la vulnérabilité et l'intimité; — vulnérabilité aux chocs affectifs, au poids de la vie (il est un éternel fatigué), à son inadaptation sociale

de timide, à son impuissance d'atteindre son idéal; d'où tendance incoercible à l'insatisfaction, à l'indécision, au scrupule; la peur du risque le rend précautionneux, homme d'habitudes; — l'intimité : épris de sincérité, il s'analyse indéfiniment; il est avide d'amitiés sélectives et totales, se plaignant volontiers de n'être pas assez compris et aimé; l'amertume rentrée peut à certains moments le rendre violent. — Il est inactif, velléitaire, enfermé dans son monde subjectif, peu ouvert à Dieu (qu'il utilise comme confident de ses déceptions, plutôt qu'il ne le sert en s'oubliant) et aux autres : c'est un égocentrique.

Éducation. Utiliser le sérieux de l'émotivité-secondarité, sans l'exagérer en scrupule; concrètement l'éducation vise à corriger l'excès des traits signalés plus haut : elle doit viriliser le sentimental en lui faisant accepter ses limites et supporter les souffrances que lui vaut son tempérament. Elle doit le pacifier en lui révélant l'amour de Dieu pour lui (un des obstacles à son épanouissement est qu'il projette ses sentiments d'indignité en prêtant à Dieu une hostilité à son égard), et en excluant les retours désabusés sur ses déficiences. Enfin il faut l'obliger à sortir de lui par une action effective au service de tous, même des moins sympathiques, et par une religion dégagée du sentiment.

3) *Le colérique, EAP.*

Caractère. L'activité est le facteur dominant, rendue exubérante par l'émotivité et impulsive par la primarité. Le colérique est optimiste, adapté, cordial (c'est un meneur). Mais il se méprendra facilement sur son dévouement qu'il croira provenir de la bonté, alors que ce n'est souvent que dépense de vitalité ou malaise devant la souffrance; il manque facilement de tact et de mesure, est sujet aux excès sensuels. Il possède le plus enthousiaste des caractères, ouvert à toutes les grandes causes, capable, sous l'effet d'une émotion, de conversion inattendue.

Éducation. Le colérique est bien doué en fait de volonté; son effort soumis à la primarité risque d'être sans continuité, improvisé ou fébrile. L'éducation doit partir du centre d'intérêt qu'est l'efficacité de l'action pour faire découvrir les exigences qui en découlent pour la personnalité : possession de soi, réflexion, travail de culture profonde aux dépens d'une action immédiate, amitié durable au lieu d'une camaraderie d'occasion, vie intérieure : sa prière est distraite par l'anticipation de la journée; il faut qu'il s'astreigne à y consacrer le temps prévu, même s'il a l'impression de trouver Dieu plus facilement en de brefs retours au milieu de l'action.

4) *Le passionné, EAS.*

Caractère. C'est le caractère le plus harmonieux, car la volonté est réfléchie et persévérante, sans cesser d'être animée par une réelle chaleur affective. Il y a un accord spontané entre les instincts et la raison. Dans l'action, le passionné est efficace, il a le sens inné de l'organisation et de la grandeur, possède le goût de l'initiative et devient vite un chef. Tempérament sérieux, amateur de l'ordre dans sa vie personnelle, comme dans la société.

Éducation. Caractère riche et particulièrement « éducable », qu'il faut aider à suivre un idéal de plus en plus exigeant, dont on doit lui avoir fait comprendre les motifs, car il a besoin de clarté et de logique. Sa vie, bien en ordre, est guettée par le volontarisme et l'orgueil. Il apprécie peu l'abandon à Dieu, la gratuité, la valeur rédemptrice de l'humiliation. Sa vie spirituelle peut se centrer sur la prise en charge de la conversion du monde, à condition que cet engagement se fasse au service, non de causes abstraites ou d'une idée de Dieu, mais des personnes que l'on doit accepter comme elles sont, sans s'exaspérer des lenteurs imposées par Dieu ou des faiblesses des autres.

5) *Le sanguin, nEAP.*

Caractère. Les deux caractères suivants peuvent sembler peu différents des deux précédents. L'absence d'émotivité crée une coupure en réalité profonde entre les premiers, émotifs, et les seconds froids, positifs, difficiles à entraîner dans un effort généreux et désintéressé.

Le sanguin a la facilité d'adaptation sociale du groupe AP. Son intelligence est concrète, claire, mais pauvre d'idées, faute d'intérêt et de vie intérieure. Il est optimiste (le problème ou la vue de la souffrance le choque), réaliste, facilement opportuniste, tolérant, sceptique sur l'authenticité des intentions généreuses. Sa morale est faite de confiance en la nature et d'ailleurs fort peu exigeante. Sa philosophie pragmatiste lui rend difficile l'accès au surnaturel.

Éducation. Il est indispensable, mais peu aisé, de lui donner un idéal, car il pèse les profits de ses démarches et se contente souvent de sauver les apparences. Il lui manque essentiellement un élan et c'est à le créer que doit viser sa formation. L'on ne voit guère qu'une conviction surnaturelle, née d'une véritable conversion au monde invisible de la foi, qui soit capable de soulever le sanguin au-dessus de ses intérêts sensibles immédiats. En dehors de cette orientation générale, la tâche éducative se fera par consignes claires, objectives, concrètes, ayant pour but de lui faire acquérir la maîtrise de soi et de canaliser son action en utilisant son sens de la solidarité et son esprit sportif.

6) *Le flegmatique, nEAS.*

Caractère. Suivant la forme de l'intelligence, concrète ou abstraite, on trouve un flegmatique pratique, travailleur méthodique, consciencieux, réalisateur; ou un flegmatique spéculatif, chercheur tenace, perdu dans son système d'idées. Son inémotivité est un facteur d'équilibre, mais aussi une pauvreté dans tous les rapports humains qui demandent un engagement affectif. Son sens du devoir peut corriger partiellement, par la raison, cette lacune. Sa lucidité d'esprit, sa ponctualité, sa maîtrise, sa loyauté sont des qualités à inscrire à son actif.

Éducation. Le grand levier qui donne barre sur ce caractère est la raison; il faut aider le flegmatique à édifier un système de pensée cohérent sur lequel régler ses actes; mais attention à une systématisation excessive, s'il est du type abstrait! Sa ténacité, qu'aucune fantaisie ne vient agrémenter, le rend persévérant. Il faut l'amener à s'engager au delà de ce que dicte une prudence trop raisonnable : l'amour gratuit des personnes, la foi comprise comme une remise de soi, au delà de tout système, lui sont des démarches difficiles, qu'il doit pourtant apprendre. Son éducation consiste à développer ce qu'il possède d'affectivité et de sensibilité, dans la vie courante et dans son attitude religieuse.

7) *L'amorphe, nEnAP.*

Caractère. Doux, conciliant, « bon enfant », aimant la compagnie gaie, en parfait accord avec le milieu, mais sans avoir assez de personnalité pour s'opposer, sinon pour freiner de toute son inertie le rythme trop rapide dans lequel on l'entraîne; ami de la facilité, de la vie sans effort, il est donc peu moral : paresseux, gourmand, sensuel, égoïste, inhabile et cependant satisfait, rempli d'une bonne volonté désarmante mais stérile.

Éducation. Le problème principal est celui d'encadrer l'amorphe, puisque celui-ci est passif et se met spontanément à l'unisson de son milieu : le placer dans un groupe ayant une vie collective animée par un idéal et possédant des structures solides, ou auprès d'un éducateur qui le force à aller jusqu'au bout de ses possibilités. S'attacher pour lui à l'essentiel : le devoir d'état ponctuellement accompli, la domination de ses appétits sensibles, un minimum de virilité contre son laisser aller nonchalant, la serviabilité (qui lui est naturelle, quand elle ne

demande pas d'effort trop pénible); les méthodes de prières doivent être simples.

8) *L'apathique, nEnAS.*

Caractère. Tout manifeste en lui le manque de vitalité : il est ménager de ses forces, égoïste, replié sur lui, soumis à des habitudes facilement tyranniques. Son humeur est maussade; soupçonneux et jaloux, il critique ce qui n'a pas la même ordonnance figée que sa vie, au point de se rendre pénible, même pour ceux qu'il aime.

Éducation. De volonté, il n'en a guère, à fortiori d'élan; il décourage la sympathie de ceux qui voudraient l'aider et s'intègre mal dans un mouvement. Ce secours extérieur d'un milieu vivant, l'obligeant à sortir de son isolement pour se rendre utile, le sauverait. La découverte spirituelle du rôle de l'humilité et de la souffrance dans la Rédemption serait de nature à donner un sens à sa vie de souffre-douleur et à l'empêcher de sombrer dans la morosité.

Nous *conclurons* par trois remarques : 1) Importance dans l'éducation du facteur *temps*; la hâte risque de compromettre toute l'œuvre : la nature dans sa germination et sa maturation a besoin de délais qu'il faut respecter; Jésus n'a pas voulu être soustrait à cette condition commune (*Luc* 2, 52); l'Église dans sa sagesse admet que dans l'éducation morale des pénitents, le prêtre ne brusque pas les âmes faibles en leur révélant leur devoir, avant de les avoir fortifiées pour que sa monition leur soit profitable. La grâce, enfin, s'adapte à notre rythme de croissance et nous transforme lentement (paraboles du levain et du grain de sénevé).

2) La *philosophie* de nos contemporains (exprimée dans le cinéma et les magazines) est contraire à une éducation virile; l'image de l'homme qui nous est présentée est profondément *marquée de fatalisme*: chacun reçoit passivement son corps, déterminé à l'avance par l'hérédité; ses instincts sont des forces irrépressibles; son comportement est commandé par le jeu de l'inconscient; les garanties vitales, c'est de la société qu'il les attend par un système d'assurances qui le met à l'abri des risques de l'existence et lui permet de se décharger sur autrui du plus grand nombre de ses responsabilités.

3) La tâche primordiale de l'éducation est de développer, en réaction contre ce courant, des *personnalités fortes*. C'est à ce but que tend l'œuvre éducative de l'Église. Elle l'accomplit en révélant au chrétien le prix des moindres actions faites par amour, en le formant à une vie intérieure profonde; en lui rappelant sans cesse le sens de sa vocation à la sainteté et à l'apostolat : Dieu confie à chacun une tâche et des responsabilités qu'il est seul à pouvoir assumer; s'il se dérobe, c'est l'Église tout entière qui en demeure frustrée. Si la grâce parfait admirablement la nature, elle la suppose riche déjà de virtualités humaines qu'il aura fallu cultiver. Quel est le saint qui aurait atteint l'équilibre spirituel auquel il est parvenu, sans le secours d'éducateurs placés par Dieu auprès de lui?

1) Ouvrages généraux. M. Montessori, *L'enfant*, Paris, 1935. — A. Berge, *Éducation familiale*, Paris, 1936. — J. Rimaud, *L'éducation. Direction de la croissance*, Paris, 1946. — É. de Greeff, *Nos enfants et nous*, Tournai-Paris, 1948. — J. Duhr, *L'art des arts. Éduquer un enfant*, Mulhouse, 1953. — X. Lefebvre et L. Périn, *L'enfant devant Dieu*, Paris, 1956.

2) Éducation de l'affectivité et sensibilité. M. Rambert, *La vie affective et morale de l'enfant*, Neuchâtel-Paris, 1945. — G. Mauco, *Éducation de la sensibilité chez l'enfant. Essai sur l'évolution de la vie affective*, Paris, 1950, 2e éd. — C. Gattegno, *Introduction à la psychologie de l'affectivité et à l'éducation de l'amour*, Neuchâtel-Paris, 1952.

3) Éducation de la conscience. O. Lemarié, *La formation de la conscience*, Paris, 1930. — J. Cappe, *Les qualités et les défauts des enfants. Questions pratiques et quotidiennes*, Tournai-Paris, 1946. — Gilbert-Robin, *La guérison des défauts et des vices chez l'enfant*, Paris, 1948.

4) Éducation de la volonté. J. Payot, *L'éducation de la volonté*, Paris, 1894. — G. Dwelshauvers, *L'éducation de l'effort*, Paris, 1934; *L'exercice de la volonté*, Paris, 1935. — C. Baudouin, *La force en nous*, Genève, 1944.

5) Caractérologie. Voir bibliographie de l'art. Direction spirituelle, DS, t. 3, col. 1172; ajouter P. Jacqmin, *Essai de caractérologie religieuse*, à paraître.

Joseph Mac Avoy.

EECOUTE (Jean de; Eeckhout, van den Eeckhoute), théologien parisien, chanoine de Saint-Pierre de Lille, vers 1425-1472. — Originaire d'Enghien (Hainaut), Jean de Eecoute fit ses études à l'université de Paris, d'abord à la faculté des arts où il fut étudiant sans doute, puis professeur; il y enseignait en 1462; il était alors depuis 1453 *socius bursarius* du collège de Sorbonne dont il fut élu bibliothécaire en 1459 et 1461, prieur en 1460. Ayant obtenu la maîtrise en théologie le 26 avril 1462, il quitta Paris pour être ordonné prêtre à Cambrai, son diocèse d'origine; il célébra sa première messe à Mons (Hainaut) en juin. Il reçut la collation d'un canonicat, d'une prébende et de la charge de trésorier de la collégiale de Saint-Pierre de Lille le 17 avril 1463. Préoccupé de venir en aide aux prêtres chargés d'un ministère pastoral, il prêchait et veillait à ce que les fidèles ne fussent pas troublés par l'énoncé d'opinions aberrantes. Il mourut à Zara en Dalmatie le 17 février 1472 au retour d'un pèlerinage en Palestine.

L'œuvre de Jean de Eecoute se compose de quatre opuscules édités à Bruxelles par les frères de la Vie commune en 1479 dans la *Sportula fragmentorum* de Gilles Charlier, doyen de Cambrai, † 1472, et des deux premières parties du *Tractatus de triplici desponsatione*, resté inédit.

Le *Tractatus de triplici desponsatione* tente d'exposer, sous une forme allégorique, les données fondamentales de la théologie morale et mystique. L'œuvre est conçue sur un plan trinitaire : *Prima desponsatio inter Deum Patrem et Mariam beatam Virginem per angelum tractata* (14 chapitres); *Secunda desponsatio inter scilicet Deum Filium et animam peccatricem in persona Marie Magdalene* (85 chapitres); *Tertia desponsatio, scilicet Spiritus Sancti cum anima devota in persona utriusque Marie* (partie non écrite). Chacune des parties est relative au mariage mystique de l'une des personnes divines avec l'âme humaine; Eecoute ne définit pas l'union à Dieu, sans doute se réservait-il de le faire en traitant de l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justifiées. L'initiative divine est fortement affirmée tout au long du traité et demande en retour une attitude de disponibilité sans réserve. La réponse de la créature est étudiée d'abord dans le cas unique de la Vierge exempte du péché originel; ce cas est présenté comme normal, « naturel », cependant que celui de la créature pécheresse, qui doit se convertir pour revenir à l'ordre primitif de la nature humaine, est étudié beaucoup plus longuement. Le *Tractatus* affirme l'Immaculée Conception et expose le rôle médiateur de Marie, rôle d'exemple et d'intercession. — Soucieux d'orthodoxie rigoureuse, exempt de goût pour l'originalité, Eecoute est

un excellent témoin de son temps, nulle thèse hardie ne vient masquer le cadre rigide que les méthodes d'enseignement médiévales avaient imposé à son esprit. Il fait appel à toutes les « autorités », avec une prédilection marquée pour l'Écriture.

Le *Tractatus de triplici desponsatione*, composé en 1466-1469, est connu par une copie datée du 5 mai 1478 qui se trouve dans le ms Lille, Bibliothèque municipale, 382 (124), f. 25-195; une traduction française de la deuxième partie exécutée pour Baudouin de Lannoy en 1492 est conservée dans le ms Valenciennes, Bibliothèque municipale, 243 : *Le second mariage et espousement, cest asçavoir de Dieu le Filz et de l'ame pecheresse en la personne de Marie Magdeleine.*

Sont éditées dans la *Sportula :* 1) deux lettres à Gilles Charlier, l'une (du 22 mars 1465) réfutant les assertions d'un frère mineur qui prédisait la fin du monde, l'autre, étudiant si le fait de vendre des sièges dans une église relève du crime de simonie; 2) deux consultations, demandées par Charlier pour combattre une doctrine propagée en 1467 à Douai et à Cambrai par deux frères mineurs qui affirmaient que par la force des paroles du Christ : « Femme voici ton fils », saint Jean était devenu fils « vrai, réel et naturel » de la Vierge Marie.

V. Andreas, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Louvain, 1623, p. 483. — A. Sanderus, *Bibliotheca belgica manuscripta..*, t. 2, Lille, 1643, p. 162. — J.-N.-H. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas..*, t. 11, 2e éd., Louvain, 1768, p. 298-300. — J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica..*, t. 2, Bruxelles, 1789, p. 634. — L. Cloquet, *Jean de Eecoute ou Van Eeckhoute*, dans *Annales du cercle archéologique d'Enghien*, t. 3, (1888-1890), p. 276-277. — E. Hautcœur, *Cartulaire de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille*, t. 2, Lille-Paris, 1894, p. 1049-1052, 1056-1057; *Documents liturgiques et nécrologiques de l'église collégiale de Saint-Pierre de Lille*, Lille-Paris, 1895, p. 337; *Histoire de l'église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille*, t. 2, Lille-Paris, 1897, p. 158-164. — *Biographie nationale*, art. *Van den Eeck houte*, t. 26, 1936-1938, col. 298-299. — É. Bayle, *Jean de Eecoute, sa vie et son œuvre*, dans *École nationale des Chartes. Positions des thèses..*, Paris, 1957, p. 27-30.

Édith Bayle.

EEHALT (Ehalt; Meinrad), prémontré, 1678-1749. — Meinrad Eehalt naquit le 13 juillet 1678 à Decking en Souabe. Il se fit prémontré à l'abbaye de Roggenbourg. Plusieurs années maître des novices et prieur, il fut un exemple de piété et de zèle. Il mourut le 23 décembre 1749. Ses ouvrages restèrent manuscrits. 1. *Homo religiosus in triplici via incipientium, proficientium, et perfectorum, bene instructus*, 1714. — 2. *Exhortatiunculae ad FF. novitios*, 1736. — 3. *Praxes ad acquirendam perfectionem.*

G. Lienhardt, *Auctarium ephemeridum hagiologicarum ordinis praemonstratensis*, Augsbourg, 1767, p. 66-69. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 233.

Jean-Baptiste Valvekens.

EFFORT. — 1. *Nature.* — 2. *Nécessité spirituelle.* — 3. *Objections.* — 4. *Limites et valeur.*

1. Nature. — L'effort trouve sa place dès qu'une activité ne procure pas le résultat cherché par un déroulement fluide, aisé, euphoriquement adapté. Jusque-là, en effet, on agit sans effort. Mais une résistance s'éprouve, un obstacle se dresse, une difficulté survient, fût-ce celle d'un simple progrès à réaliser. Ou bien, la tâche nous fait l'effet de devenir ardue et réclame endurance : c'est la source du dynamisme qu'atteignent chez nous la fatigue, la douleur, la répugnance, l'ennui, le désintérêt, voire la concurrence d'un nouveau genre d'attrait. Dès lors que l'on veut poursuivre, une réaction s'impose : renforcement des énergies déjà en cause; entrée en jeu de ressources nouvelles; meilleur réglage, meilleure organisation, meilleure concentration de nos pouvoirs; intensité plus grande du vouloir pour résister à ce qui pousse au laisser aller et à l'abandon, pour surmonter ce qui s'oppose au rendement et le doter de ses moyens.

Nous avons décrit plutôt jusqu'ici un effort qui vient s'insérer dans une activité en cours; mais l'appréciation mentale peut supputer dès le début qu'il y aura difficulté. Une attitude d'effort y correspondra dès le premier instant. On s'y prend de la sorte pour soulever un poids que l'on estime lourd avant d'y avoir mis la main. De même, en tout genre d'activités. Le caractère, l'ampleur, la durée d'une entreprise, la perspective de progrès continus à y réaliser réclament, on le sait à coup sûr, une suite d'efforts qu'il y aura à maintenir et renouveler jusqu'au terme, et ils en requièrent dès l'abord la disposition. L'effort a de nombreux visages. Pas seulement en tant qu'il est physique, psychologique, ou moral; mais par la diversité de ses modes. En somme, effort dès qu'une activité doit s'exercer, soit en quantité, soit en qualité, au delà du niveau de la facilité; dès qu'il est nécessaire de prendre sur soi, de s'imposer une peine au moins légère de manière à fournir labeur à un niveau supérieur.

Les latins exprimaient l'effort par les mots : conari, niti, contendere, moliri, laborare, studere, avec leurs dérivés et apparentés. De manière imagée dans les cas vigoureux par : aestuare, sudare, luctari. Ils y notaient une accumulation de soins (curae), de forces (vires), de ressources (opes). Ils y voyaient une victoire sur soi, vincere animum, une sorte de violence à soi-même. La langue grecque insinuait déjà l'effort dans tout ἔργον, ἐργάζομαι, un peu pénibles. L'exprimaient avec pesanteur κόπος et κοπιῶ, qui s'appliquaient à des travaux harassants et même brisants. En suggéraient d'autres nuances les raidissements de τείνω et de ses composés, les tentatives de πειρῶ. Ὑπομένω souligne l'endurance et προσέχω l'application d'esprit. Les ἱδρῶτες, sueurs, imageaient l'effort chez les grecs comme chez les latins, ainsi que d'autres mots, de force et de combat, tels que βιάζω et ἀγωνίζω. Tout ce vocabulaire est d'un fréquent usage chez les spirituels latins et grecs, et dans le nouveau Testament.

2. Nécessité spirituelle. — Les textes sont, en effet, nombreux dans le seul nouveau Testament qui réclament l'effort de manière explicite. « Le royaume de Dieu est pris de force et les violents s'en emparent », *Mt.* 11, 12 et *Luc* 16, 16. « Efforcez-vous (contendite, ἀγωνίζεσθε) d'entrer par la porte étroite », *Luc*, 13, 24. « Le fruit se rapporte dans l'endurance (ἐν ὑπομονῇ) », *Luc* 8, 15. « C'est par l'endurance que l'on prend possession de son âme », *Luc* 21, 19. Il faut « persévérer jusqu'à la fin malgré les persécutions », *Mt.* 10, 22 : ces persécutions réservées « à quiconque veut vivre pieusement dans le Christ Jésus », 2 *Tim.* 3, 12. Il est très digne de remarque que ce soient les termes de κόπος et de κοπιῶ dans leur dure signification qui reviennent sans cesse sous la plume de saint Paul pour parler des labeurs de son apostolat, de celui de ses collaborateurs, et de la simple conduite chrétienne. On les rencontre plus de vingt fois, associés à l'endurance, ὑπομονή, et à la lutte, ἀγών. L'Apocalypse fait de même. La comparaison des coureurs du stade et des pugilistes,

tendus vers la conquête de couronnes périssables, 1 *Cor.* 9, 24-27; *Gal.* 2, 2; l'image de celui qui, oublieux de ce qu'il laisse derrière lui, s'élance de toute sa vigueur vers ce qui est devant et court au but pour remporter le prix céleste, *Phil.* 3, 13-15; *Hébr.* 12, 1-4, sculptent en haut relief les attitudes d'un effort poussé jusqu'aux limites extrêmes.

Comment pourrait-il en être autrement? Si les deux Testaments s'accordent pour présenter d'un bout à l'autre la vie spirituelle comme un combat où il faut vaincre, — formule tardive, mais résumé fidèle —, « le démon, le monde et la chair »; si elle ne cesse d'être une lutte de « l'homme nouveau » contre ce qui demeure en chacun du « vieil homme », *Gal.* 5, 16-17; si marcher à la suite de Jésus impose le renoncement à soi-même et la croix quotidienne, *Luc* 9, 23-25; si l'authentique charité englobe la pratique de toutes les vertus morales auxquelles l'Évangile confère leur perfection, *Mt.* 5, 17-47; s'il prescrit l'amour même des ennemis; s'il érige en modèle le « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait », *Mt.* 5, 48; comment de pareilles « performances » s'accompliraient-elles sans effort? Autant vaudrait prétendre dessiner un triangle sans lignes qui se coupent. Que l'on reparcoure en esprit les aspects principaux d'une vie spirituelle consistante : oraison et action, sanctification personnelle et apostolat; c'est presque à chaque pas que l'on rencontrera une exigence d'effort. Les obstacles, les résistances, les oppositions prendront ici la forme de tentations par attrait ou par aversion; de mouvements de passion non conformes à la perfection; d'égarements d'esprit à maîtriser dans la prière; celle de renoncements, oublis de soi, fatigues, sacrifices qu'imposent les devoirs d'état et le don de soi dans l'apostolat; celle du caractère ardu des vices à corriger et des vertus à perfectionner. Celle des contradictions du dehors. Et dans l'intime : celle des répugnances et de l'ennui, des sentiments de déception et de découragement causés par les échecs et les insuffisances, par la critique, par l'ambiance; celle des dépressions et des doutes, de la lassitude et de la mollesse, de la crainte de l'effort lui-même devant les conditions onéreuses d'une marche vers l'idéal dont on voit qu'elle entraînera exigence après exigence, sans répit et jusqu'à la fin. L'ascèse n'est pas seule à faire appel à l'effort; la mystique tout autant qu'elle.

Et la grâce n'en dispense pas. Car si elle donne de vaincre, *Rom.* 7, 14-25, elle n'exempte pas de la lutte. Capable de soulever une âme au-dessus d'elle-même, au point de la faire s'écrier : « Je puis tout en celui qui me fortifie », ne prend-elle pas plaisir souvent à se dissimuler? Dans les vies individuelles et dans la marche générale des affaires de ce monde. Jusqu'à porter parfois à quelle acuité la crainte instinctive de défaillir. Ne remporte-t-elle pas ses plus beaux succès au sein d'une faiblesse perçue comme telle et contre le sentiment de laquelle il faut se raidir, 2 *Cor.* 4, 7-15? Saint Paul l'avouait encore à propos de l'ange de Satan qui le soufflétait et duquel, malgré sa prière, le Seigneur refusait de le délivrer : « Ma grâce te suffit ». D'où le paradoxe : « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort », 2 *Cor.* 12, 7-10. Mais se soutient-elle sans effort l'attitude intérieure qui unit pareille certitude supérieure de triompher à l'inégalité flagrante aux circonstances des forces personnelles? Saint Paul avait écrit peu avant dans la même épître, au cours d'une conclusion qui rapprochait dans un contraste violent les épreuves les plus accablantes et les secours divins grâce auxquels lui et ses collaborateurs les avaient surmontées : « Nous étions comme des mourants, et voici que nous sommes vivants », 2 *Cor.* 6, 1-10. Si le domaine de l'effort est par nature, comme on l'a écrit, celui des « conflits de l'action en butte à des difficultés », n'y a-t-on point alors pénétré jusqu'au cœur?

La vie spirituelle exige donc effort : des efforts soutenus, nombreux, inévitables, plus ou moins rudes selon les moments, jamais pour longtemps tout à fait absents. S'adonner à la vie spirituelle, y vouloir avancer, c'est sans échappatoire se vouer à l'effort, en adopter et en entretenir l'attitude, l'habitude, jusqu'au bout. « Aut pati aut mori » proclament en termes équivalents tous les hauts mystiques jusqu'à la fin de leur carrière. Leur force et générosité d'amour, loin de bannir l'effort, l'inspire tout au contraire.

3. Objections à l'effort. — On ne s'étonnerait pas de rencontrer celles de la faiblesse humaine que l'effort rebute ou apeure. Simplement avouées comme telles elles trouveraient réponse dans un courage et un amour accrus. Mais elles se revêtent parfois de formes spécieuses. Certaines d'apparence dogmatique; d'autres psychologique; d'autres appuient leur méfiance sur les résultats de l'expérience. Tout est souvent un peu confusément mêlé; mais distinguons ainsi pour la clarté.

1° *Péril de pélagianisme.* — Prôner l'effort en spiritualité n'est-ce pas inviter à placer sa confiance en soi, en ses propres moyens, au lieu de l'établir en Dieu et de la fonder sur la grâce? N'est-ce pas pour autant de la présomption, du naturalisme, voire du pélagianisme? N'est-ce pas contraire au saint abandon demandé par l'esprit filial et auquel nous convient les encouragements du Seigneur : « Venez à moi, vous tous qui peinez et qui pliez sous le faix, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du soulagement pour vos âmes parce que mon joug est doux et mon fardeau léger », *Mt.* 11, 28-30.

L'exégèse de ces derniers textes invite à une comparaison tout à fait favorable avec le joug ancien, surtout pharisaïque, aux prescriptions extérieures harassantes. Elle éclaire d'un jour nouveau les secours de la grâce, la paix évangélique, ainsi que la douceur intime des vertus imitées de Jésus et pratiquées en union à lui. Ni le contexte immédiat, ni le contexte général ne permettent de faire évanouir devant nos yeux la peine, le faix, le joug, ou de bannir l'effort si explicitement réclamé par ailleurs. Quant à la spiritualité de l'abandon, s'imagine-t-on, s'il s'agit du sain abandon, qu'on y parvienne et s'y maintienne sans effort? On tenterait en vain d'atteindre l'idéal fallacieux d'un abandon quiétiste ou semi-quiétiste sans efforts, d'ailleurs dévoyés. Que des infiltrations de confiance en soi-même et de présomption, que des contaminations de naturalisme, voire d'un certain confus pélagianisme puissent se rencontrer : nul ne le niera. Elles demeurent alors ce qu'elles sont : des déviations à corriger, et contre lesquelles il y a lieu de prémunir. Elles n'autorisent pas à mettre en doute la valeur de l'authentique effort spirituel.

Comment comprendre celui-ci? Tout effort, même profane, suppose, a-t-on pu dire, des ressources qu'il faut entretenir, s'il doit durer, et même accroître, et des incitations qui les fassent passer à l'acte. Ni ressources, ni incitations ne sauraient être ici purement

naturelles : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire », *Jean* 15, 5. Ontologiquement parlant, ces ressources et incitations procéderont de la grâce. En principe et normalement, de la grâce sanctifiante, des vertus infuses et des dons : à acquérir, conserver, augmenter de manière continue par les moyens sacramentels et de mérite. Des grâces actuelles de lumière et de force, tant prévenantes qu'adjuvantes, indispensables à tous, et à fortiori s'il leur faut suppléer en certains cas l'absence de grâce sanctifiante : l'abondance s'en obtient par les mêmes moyens et ceux de la prière. Mais la première initiative en tout appartient à Dieu.

Pourtant, si la grâce élève la nature, elle ne la supprime pas; en la pénétrant et la soumettant, elle réclame son concours. Celui du composé humain entier, avec ses forces, capacités, aptitudes en tout genre, appelées au meilleur service dans la diversité des tâches de notre vie. Et cela va jusqu'au concours de la matière qui nous est constitutive, jusqu'à l'emploi de procédés apparentés psychologiquement à ceux du développement d'aptitudes humaines quelconques, voire d'aptitudes physiques. Il en résulte la nécessité d'entraînements bien ménagés, d'exercices gradués en excluant de ces mots toute idée factice : exercices abordables, ni trop difficiles ni trop faciles, fondés sur des résolutions, étayés de contrôles, soutenus de conseils et d'encouragements, aidés autant qu'il convient et qu'il est possible de direction personnelle et d'encadrements, et qui doivent être invités à se dépasser. Toute cette coopération à la grâce réclame effort. Et il appartient en définitive à la volonté rationnelle, libre et responsable, de la mener. Mais celle-ci devra le faire, éclairée des lumières de foi, nourrie d'affectus de charité, soutenue d'espérance surnaturelle dans la pratique de ce courage renoncé que l'Évangile appelle abnégation, et sans lequel il nous avertit de ne pas même nous mettre en route : nous nous découvririons très vite incapables de suivre, *Luc* 14, 25-33. Comment l'effort spirituel ainsi compris, ainsi vécu, prête-t-il flanc à une accusation quelconque de naturalisme, de pélagianisme ou de présomption? Il vérifie la norme pure et simple de la coopération à la grâce, dont nul n'a le droit de se dispenser. Quant aux déviations, s'il s'en produit, elles ne méritent évidemment, nous l'avons dit, que prévention et correction. Mais qu'on n'en fasse pas état contre le droit.

2° *Méfiance du volontarisme.* — N'y a-t-il pas du moins à se méfier des abus du volontarisme? Mais qu'entendre par là? L'expression de volontarisme est péjorative et critique. On s'attaque peut-être légitimement ainsi à des exagérations, en même temps qu'à des simplismes : ceux d'appels répétés, excessifs et sommaires, par là un peu aveugles, au vouloir, à une sorte de pur entraînement d'un vouloir regardé en quelque façon comme tout-puissant. Il faut vouloir; vouloir vouloir; faire des efforts, sans plus; et, quand on veut on peut..; même si ce n'est pas dit ainsi, c'est sous-jacent. Pareille mentalité est, en effet, tout à fait sujette à caution. Mais la critique ne porte là non plus que sur une déviation, qu'il faudrait corriger même s'il s'agissait d'un sport. Or, si la vie spirituelle humaine, au témoignage de saint Paul, est loin de repousser toute similitude avec le sport, elle ne se doit cependant pas identifier avec lui. Et si la volonté peut avoir besoin de se fortifier, ce n'est cependant pas à la manière d'un muscle qu'on entraîne en faisant des poids. Il lui faudra sans aucun doute s'entraîner, normalement, à vaincre des difficultés sériées; et la grâce l'y conduira; mais ses efforts auront d'abord et avant tout besoin d'une âme, d'un esprit. Appétit rationnel, la volonté ne peut vivre et s'accroître au plus profond que dans la lumière et l'amour, par la lumière et par l'amour. Lumière, disons-nous, non celle de connaissances érudites nullement nécessaires; mais celle de convictions solides, enracinées, assimilées, devenues vraiment nôtres, aptes à éclairer notre action, à la clarté desquelles notre esprit ne cesse de s'accoutumer de mieux en mieux à vivre d'une vie familière. Toute vie morale de qualité réclame cette hauteur d'une pensée habituée à respirer l'air pur des cimes, au-dessus de la zone des sensations et des passions. L'effort spirituel demande que ce soit la lumière des pensées de foi, par les moyens connus de réflexion, d'adhésion cordiale, d'oraison et de fidélité pratique toujours mieux désirée, recherchée. Et il y faut l'amour : celui d'une âme toujours plus donnée, engagée et vouée, avec toutes ses forces vives; appuyée sur une espérance qui seule peut soutenir notre cheminement terrestre à travers les labeurs, fatigues, épreuves, renoncements, sacrifices, souffrances, auxquels ne peut pas échapper l'abnégation inéluctable pratiquée pour l'amour. Nous aurons à parler plus bas des aménagements opportuns de l'effort et de ses limites, pour ne pas vouloir l'impossible. Ainsi compris et pratiqué, en quoi l'effort spirituel mériterait-il des reproches qu'on ne peut adresser qu'aux travers d'un volontarisme étriqué et à ce qu'il implique de psychologiquement excessif à force d'être élémentaire, indigent, primitif? ou bien, il s'agirait de volontés trop dures, autoritaires, opiniâtres, crispées, acharnées, ou contentionnées : défauts à corriger.

3° *Impuissance de l'effort.* — C'est à partir de lassitudes que celle-ci se formule, fondée sur la multitude des résolutions déjà prises avec une réelle bonne volonté, et qui n'ont jamais abouti, du moins le pense-t-on, qu'à une suite d'échecs persistants et décourageants. Le fait n'est pas à mettre en doute, tout au moins quant aux apparences, et jusque chez des âmes qu'on n'accuserait pas d'être dépourvues d'une sincère générosité. Ne le rejetons pas, discutons-le.

Tout d'abord est-il sûr que les efforts dont on nous parle et qui ont procédé d'une vraie bonne volonté chez une âme en grâce soient demeurés sans fruit dans l'intime et quant au mérite? C'est le contraire qui est certain. Avouons que ce genre de fruit ne tombe pas sous la perception, mais sous la seule appréciation de foi. Il n'en est pas moins essentiel de ne pas l'oublier surnaturellement. Ensuite, et jusque sur le plan des résultats qui peuvent se constater, n'y faut-il pas regarder de plus près avant de prononcer que le travail s'est exécuté en pure perte? Il n'est aucunement exceptionnel que des efforts qui sembleraient n'avoir abouti qu'à l'échec sur le point choisi, et sur lequel notre attention demeure à tort hypnotisée, aient produit en marge, dans une direction différente et cependant corrélative, des effets non seulement égaux mais plus précieux au point de vue spirituel. Ce seront, par exemple, des effets de patience, de persévérance, de confiance, d'abandon et d'humilité, plus importants que ce dont on a entrepris, sans y réussir, de se corriger. Quelquefois, reconnaissons-le, on a besoin d'en être averti pour s'en aviser. Un autre s'en apercevra mieux que l'intéressé, trop uniquement absorbé par ses propres projets tels qu'il les poursuivait. Enfin, et jusque sur le point précis de l'échec apparent, n'y aurait-il pas

lieu de tirer le profit d'une correction dans la manière de pratiquer l'effort? Certaines fois, quant à l'objet; d'autres fois, quant à la façon de s'y appliquer. N'arrive-t-il pas à tels et tels de nos objectifs et de nos plans, même émanés de la plus sérieuse des bonnes volontés, d'être plutôt nos objectifs et plans à nous que ceux de Dieu? Entachés en ce cas d'un certain naturalisme pratique, c'est lui qui demande d'être corrigé et non le principe de l'effort d'être abandonné. Ce qu'il aurait fallu, ce qu'il faudra, ce sera de consulter Dieu davantage qu'on ne le faisait, dans la réflexion et la prière. Ce pourra être aux mêmes fins de mieux se faire conseiller, diriger par des guides expérimentés. Et ce sera peut-être enfin de s'inspirer soi-même d'une meilleure connaissance de soi, et des moyens à employer; autrement dit : d'une plus fine psychologie spirituelle, qui permettra d'enregistrer, même dans l'ordre immédiatement apparent, de meilleurs succès. « Chacun fait effort à sa manière, a-t-on pu écrire à propos du travail professionnel, c'est ainsi tout au moins qu'il rend le mieux. Tels augmentent la force et d'autres la vitesse. Chacun connaît les rythmes qui lui sont les plus favorables et chacun doit savoir aussi se reposer quand il le faut, ni trop tôt, ni trop tard. Une bonne organisation du travail diminue la fatigue et augmente le rendement ». Principes généraux qui peuvent éclairer, nous le croyons, sans beaucoup de transpositions, l'effort spirituel lui-même. Ils soulignent tout au moins par analogie la nécessité d'adaptations très personnelles, en Dieu, selon la grâce, mais qui, répétons-le, ne renverse pas la nature. Il faut connaître celle-ci et en tenir compte.

4. **Limites et valeur de l'effort.** — Toute initiative, toute efficience créées doivent demeurer subordonnées à l'initiative et au don divins. C'est une vérité essentielle dans l'ordre de la nature aussi bien que dans celui de la grâce. Des imaginations, des ambitions qui essaieraient d'y échapper, fût-ce de manière inconsciente, ne peuvent aboutir qu'à du néant. « Sans moi, vous ne pouvez rien faire », *Jean* 15, 1-5.

En sens inverse, il faut chercher à reconnaître tout ce que Dieu souhaite de nous et nous efforcer de l'exécuter. Ce sont là des problèmes de discernement des esprits et de direction.

D'autres limites s'imposent. La nature humaine faite de corps et d'âme évolue dans le temps. Sauf exceptions très rares qui réalisent de véritables miracles psychologiques, l'effort spirituel humain est soumis à la loi du temps : « Paris ne s'est pas bâti en un jour », aimait à rappeler sainte Jeanne de Chantal. Un certain fond constitutionnel ne semble pas pouvoir changer. Il est vrai qu'il inclut beaucoup de virtualités qui restent à déterminer dans des sens plus ou moins polyvalents. Certaines d'entre elles sont assez rigides. D'anciens acquis également paraissent durs à modifier. Et l'on ne peut dans aucun cas tirer n'importe quoi de n'importe quoi, ni par n'importe quel genre d'effort. Il y a donc aussi beaucoup à accepter et il faut se soumettre, non moins en spiritualité qu'ailleurs, à des lois de nature et de grâce. Nous sommes loin de les bien connaître toutes; mais ces limites ne compromettent pas la valeur de l'effort.

De purs philosophes ont pu présenter comme les suprêmes activités de la personne humaine celles par lesquelles notre « moi », commencé mais non achevé, travaille à se mener à terme. En se cherchant à travers mille péripéties, en se donnant à certaines choses et en se refusant à d'autres, en se posant et s'opposant jusque dans l'intime de lui-même, tantôt pour s'appuyer sur ce qu'il est déjà, souvent pour le corriger, et toujours pour se dépasser. Pas au hasard ni en dispersion vaine, ce qui ne mènerait à rien; mais selon une suite, une continuité, un plan, une unité, une idée à laquelle on s'est d'avance en quelque sorte identifié, dans laquelle on s'est projeté par anticipation et que l'on réalise peu à peu. Les moments ne sont pas égaux dans ce genre de cheminement. Il en est d'extraordinaires qui marquent fortement, durablement, l'orientation générale : des moments décisifs qui n'ont d'ailleurs pas forcément beaucoup de relief extérieur. Leur importance très réelle peut demeurer toute intérieure et n'être connue que de nous seuls. D'autres heures plus nombreuses sont moins mémorables : on se contente d'y œuvrer fidèlement, courageusement, dans le sens décidé. Toutes ont leur valeur. Et c'est très fréquemment dans le sens de la résistance la plus grande qu'il faut avancer. Donc, avec effort. De cette description plus d'un trait sera reconnu emprunté à l'expérience spirituelle. Il suffit pour nous d'y restituer ce qu'elle omet. Au lieu d'un « moi » qui n'est que « moi », il est question pour nous d'un « moi en Dieu, pour Dieu », et qui se cherche dans le Christ, selon le Christ, sous l'inspiration de la grâce et avec son concours. Tel apparaît l'effort spirituel général, à monnayer sans que la vue d'ensemble disparaisse, en innombrables et successifs efforts particuliers.

L'effort n'est pas, en tant que tel, la mesure du mérite ni de la perfection, qui dépendent de la charité déjà acquise et déployée. Cette réserve ne signifie pas qu'en fait dans l'ordre spirituel ici-bas l'effort bien entendu ne soit pas indispensable et ne contribue pas hautement et excellemment au progrès de la charité. Sans doute, de plus parfaits accomplissent avec plus de mérite et de perfection, et pourtant avec moins d'effort douloureux et quelque peu grinçant, les mêmes actes en apparence que de moins parfaits. N'oublions pas les efforts précédents qui leur ont acquis cette facilité. Réfléchissons aussi que l'on ne voit pas dans l'histoire des âmes qu'à ses amis les plus parfaits Dieu n'ait pas coutume de demander toujours des œuvres plus élevées et de plus grande difficulté. Où l'effort change peut-être de nuance et de caractère, mais ne disparaît nullement. « Ubi amatur non laboratur, aut si laboratur labor amatur ». Le « labor amatur » du dernier terme ne doit pas se minimiser, et il porte un « labor ».

Une bibliographie de l'effort, comme tel, chez les spirituels classiques ne semble guère possible : l'effort est proclamé partout, mais n'est pas traité en lui-même. S'en rapprocherait, imparfaitement d'ailleurs, ce qui a rapport à l'Ascèse, DS, t. 1, col. 939-941 : le mot; 961-990 : histoire de l'ascèse; 990-1001 : raison de l'effort ascétique; au Combat spirituel, t. 2, col. 1135-1142; aux Commençants, col. 1143-1156; au Découragement, t. 3, col. 58-65; il a été question déjà des déviations du faux Abandon, t. 1, col. 25-49, et il sera question de la Force, de la Grace, de la Mortification, de la Purification, du Progrès, etc.

Parmi les auteurs modernes se sont intéressés de plus près à l'effort, d'un point de vue profane, ceux qui ont abordé les questions du travail, mais souvent plutôt manuel; et au point de vue caractériel ceux qui s'occupent de la formation de la volonté, très souvent dans un sens plutôt éducatif et pédagogique. Nous renvoyons à quelques-uns de ces auteurs.

J. Payot, *Éducation de la volonté*, Paris, 1894. — J. de la Vaissière, *Psychologie pédagogique*, Paris, 1916. — H. Delacroix, *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934. — E. Peillaube, *Caractère et personnalité*, Paris, 1935. — G. Dwels-

hauvers, *L'exercice de la volonté*, Paris, 1935. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1942; *Traité de caractérologie*, Paris, 1945. — J. Rimaud, *L'éducation. Direction de la croissance*, Paris, 1946. — A. Le Gall, *Caractérologie des enfants et des adolescents*, Paris, 1950. — P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 1 *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1950.

Au point de vue spirituel, il y aurait à consulter les commentaires des textes du nouveau Testament cités au cours de l'article. Renvoyons, par exemple, à G. Didier, *Désintéressement du chrétien*, coll. Théologie 32, Paris, 1955, ch. 9; ou encore à J. Huby, *Épître aux Romains*, coll. Verbum salutis, ch. 6-8, Paris, 1940, etc. — Tous les manuels de spiritualité traitent de la question, vg J. Schryvers, *Les principes de la vie spirituelle*, Bruxelles, 1912; 7e éd., Paris, 1937; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, 2 vol., Paris, 1938. — Les auteurs spirituels ont insisté sur ce point, dans leur vie personnelle comme dans leurs écrits; on pourrait étudier leur vocabulaire, de l'*agere contra* et l'*id quod volo* de saint Ignace à la *determinación* de sainte Thérèse d'Avila, du *Combattimento spirituale* de Scupoli à la douce violence de saint François de Sales. Voir deux ouvrages de tendance très différente : Fr. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, Paris, 1923, et L. de Grandmaison, *Écrits spirituels*, t. 1, Paris 1933, § 4 La purification de l'apôtre.

Robert Vernay.

EGBERT (mieux Ecgberth), archevêque d'York, † 766. — Egbert était le fils de Eata et le cousin de Ceolwulf, roi de Northumbrie, à qui Bède dédia son *Historia ecclesiastica*. Élevé comme un moine dès l'enfance, il fut ordonné diacre au cours d'une visite à Rome A son retour, il devint évêque d'York en 732 ou 734 Peu après son élection, il reçut la célèbre lettre où Bède † 735 lui dépeignait sous un jour très sombre l'état de l'Église; ce qui indiquerait qu'était grandement exagérée l'opinion communément reçue que l'Église d'Angleterre était alors en un bien meilleur état que l'Église franque. La lettre comportait en outre des conseils de vie spirituelle et d'administration pastorale (PL 94, 657-668, et C. Plummer, *Venerabilis Baedae opera historica*, t. 1, Oxford, 1896, p. 405-423; cf DS, t. 1, col. 1327, et t. 2, col. 1247 : communion fréquente). Se conformant aux conseils de Bède, Egbert reçut le pallium de Grégoire III en 735, ce qui lui donna l'autorité d'un métropolitain dans l'Angleterre du nord et le titre d'archevêque, que ses successeurs continuèrent à porter. Egbert fut un réformateur ecclésiastique remarqué et un liturgiste fervent; il y avait à peine cinquante ans que le chant romain avait été introduit dans l'église d'York et il restait beaucoup à faire pour établir une liturgie stable. Son œuvre plus durable concerne l'éducation. Il fonda la célèbre école d'York, d'où sortit Alcuin. Les études sacrées devenaient possibles, et de même quelque connaissance des auteurs classiques, notamment de Virgile. Le biographe d'Alcuin (source manifestement douteuse) raconte qu'Egbert correspondit avec saint Boniface, à qui il envoya des copies des œuvres de Bède; il jouit après sa mort, survenue le 19 novembre 766, d'une réputation, non entièrement justifiée, d'auteur original.

Parmi les nombreuses œuvres attribuées à Egbert, deux seules sont importantes, un *Pontifical* et un *Pénitentiel*.

Le *Pontifical* (éd. W. Maskell, coll. Monumenta ritualia Ecclesiae Anglicanae, t. 2, Oxford, 1882, p. 77 svv) est particulièrement remarquable, car il contient l'*ordo* du couronnement royal. S'il était authentique, ce serait le plus ancien *ordo* connu; en fait, ce n'est pas l'œuvre d'Egbert, mais de l'époque de saint Dunstan, composé par conséquent deux siècles plus tard (cf P. E. Schramm, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, t. 23, 1934, p. 152 svv, 209 svv). Aucune partie du *Pontifical* ne peut être attribuée à Egbert avec certitude.

Le *Pénitentiel*, c'est-à-dire le manuscrit intitulé *Excarpsum vel poenitentiale*, est plus probablement d'Egbert; il est à distinguer des compilations plus récentes qui lui sont faussement attribuées. Et encore, seuls les quatorze premiers chapitres sont sûrement son œuvre; le reste est constitué d'additions d'origine irlandaise ou franque. L'authenticité de l'ensemble se fonde d'une part sur une citation du *Pénitentiel* de Raban Maur, où l'auteur en appelle à l'autorité du *Pénitentiel* d'Egbert, et d'autre part sur l'attribution qu'en fait un moine-scribe du 10e siècle. Son contenu a pour base principale la compilation plus célèbre de Théodore † 690, archevêque de Cantorbéry, à quoi s'ajoutent des extraits de Bède et de compilations celtiques (à la fois galloises et irlandaises). Sa popularité est dépassée par celle du *Pénitentiel* de Théodore; il contribua néanmoins à propager la doctrine pénitentielle celtique en Europe occidentale. Quoique les papes de la réforme grégorienne aient trouvé à bon droit beaucoup à reprendre dans ce système de discipline pénitentielle, il n'en reste pas moins que cette doctrine, et Egbert par le fait même, contribua pour une large part à soumettre les passions violentes de la chrétienté germanique à la discipline plus douce de l'Église chrétienne. Le *Pénitentiel* fut édité par F. W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851, p. 231-247, et par A. W. Haddan et W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents*, t. 3, Oxford, p. 416-431.

Parmi les ouvrages attribués à tort à Egbert, signalons 1) *Dialogus ecclesiasticae institutionis* ou *De institutione catholica dialogus* (PL 89, 435-442; éd. Haddan-Stubbs, t. 3, p. 403-413); rectifier DS, t. 1, col. 630. — 2) *Poenitentiale Ecgberti* (PL 89, 401-436; éd. Wasserschleben, p. 318 svv), en grande partie tirée d'Halitgaire † 830. — 3) *Poenitentiale* dit du pseudo-Bède et du pseudo-Egbert, publié par B. Albers, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 81, 1901, p. 393-420. — 4) *Canones* ou *Liber de remediis peccatorum* (PL 89, 443-454; éd. Wasserschleben, p. 248-282). — 5) *Confessionale Ecgberti* (éd. Wasserschleben, p. 300-318). — 6) Les *Excerptiones e dictis et canonibus sanctorum Patrum* (PL 89, 379-400), compilation sans doute du 9e siècle (cf Fournier-Le Bras, *loco cit. infra*, t. 1, p. 316-320).

J. Mabillon, *Acta sanctorum benedictinorum*, t. 4, Venise, 1734, ad annum 815, p. 507. — F. Cabrol, art. *Pontifical d'Egbert*, DACL, t. 4, 1921, col. 2211-2220. — LTK, t. 3, 1931, col. 545-546. — P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, 1931, p. 88, 316-320. — G. Le Bras, art. *Pénitentiels*, DTC, t. 12, 1933, col. 1168-1169 et *passim*. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 98-99, 134-135. — EC, t. 5, 1950, col. 130. — *Clavis Patrum latinorum*, Steenbrugge, 1951, n. 1376, 1887-1888. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1402-1403. — R. Naz, art. *Egbert*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 5, 1953, col. 157-158. — W. Levison, *England and the Continent in the Eight Century*, Londres, 1946, *passim*.

Éric John.

EGELNOD (mieux Aethelnoth), archevêque de Cantorbéry, † 1038. — Egelnod appartenait à la famille royale des saxons de l'ouest. Il naquit sans doute au milieu du 10e siècle. Enfant, il fut envoyé au monastère de Glastonbury, devint moine et prieur de Christ Church à Cantorbéry. Objet des faveurs du roi Cnut,

il devint archevêque de Cantorbéry en 1020. Il alla à Rome recevoir le pallium; au retour, en traversant Pavie, il se laissa persuader et paya cher une relique qui passait pour être un bras de saint Augustin; il l'offrit aux moines de Coventry. Éminent conseiller de Cnut, c'est à Egelnod que l'Église d'Angleterre est en grande partie redevable de sa belle attitude pendant tout le règne du roi demi-païen. Il est vraisemblable qu'il exerça également une notable influence sur la jeune Église de Scandinavie. Il assista Cnut à sa mort en 1035; lui-même mourut trois ans plus tard. On a cru qu'Egelnod avait composé ou du moins inspiré les deux célèbres codes de lois promulgués par Cnut; on admet aujourd'hui qu'ils sont l'œuvre d'un contemporain plus connu, l'archevêque Wulfstan d'York. On attribuait encore à Egelnod un ouvrage à la louange de la Vierge et une collection de lettres. Cette attribution n'est guère fondée, si tant est qu'Egelnod ait jamais écrit.

Éric John.

EGGER (Augustin), évêque de Saint-Gall, 1833-1906. — Augustin Egger naquit le 6 août 1833 à Kirchberg, canton de Saint-Gall. Il fréquenta l'école monastique de Fischingen, jusqu'à sa suppression en 1848, puis le collège catholique du canton. Après ses études théologiques à l'université de Tubingue et au séminaire de Saint-Gall, il fut ordonné prêtre le 17 mai 1856 par Mgr Mirer. Il fut d'abord vicaire de la cathédrale à Saint-Gall et en novembre 1857 professeur et préfet au petit séminaire; de 1862 à 1865 il est curé à Oberriert, en 1865 chanoine et chargé de l'instruction chrétienne à la cathédrale, vicaire général et doyen du chapitre en février 1872. Dix ans plus tard, il est choisi comme chef du diocèse et consacré évêque le 6 août 1882. Après vingt-trois ans d'heureux épiscopat, il mourut le 12 mars 1906.

On comparait souvent Augustin Egger à Léon xiii. La maigre et haute stature de l'évêque avait quelque ressemblance avec celle du grand pape; comme lui, il travaillait à promouvoir la paix. Dans les discussions avec les vieux-catholiques, comme membre du conseil catholique de l'instruction, il lutta contre l'interdiction d'enseigner le dogme de l'infaillibilité pontificale dans l'enseignement religieux des écoles primaires catholiques, et il composa nombre d'écrits apologétiques pour éclairer les fidèles. En dépit de ses luttes et de sa fidélité à l'Église, les hétérodoxes appréciaient son attitude pacifique. Il se montra toujours très ferme dans l'exécution des instructions du concile du Vatican. Partisan zélé d'une formation chrétienne par l'école et la presse, il favorisa les œuvres sociales dans le sens des enseignements de Léon xiii, surtout en aidant à la fondation d'organisations sociales chrétiennes; il soutint fermement l'université naissante de Fribourg. Il se distingua aussi comme un avant-coureur du mouvement catholique d'abstinence et représenta le Saint-Siège au cinquième congrès international contre l'abus des spiritueux, à Bâle, en 1896.

Augustin Egger composa plus de cent brochures ou livres. Nous ne donnons ici que les principaux (la plupart furent édités à Einsiedeln). On trouvera une bibliographie détaillée dans J. Oesch, *Biographisch-historische Studie über Dr. Augustinus Egger*, Saint-Gall, 1908.

Pour différents états de vie. *Die Eltern als Religionslehrer ihrer Kinder*, 1883. — *Standeswahl und Ehe*, 1885. — *Anleitung zur Mitwirkung beim Religionsunterricht*, 1888. — *Der christliche Vater in der modernen Welt*, 1897. — *Die christliche Mutter. Erbauungs-und Gebetbuch*, 1898. — *Die christliche Jungfrau in der heutigen Welt*, 1904. — *Die Hingabe des Priesters an den dreieinigen Gott*, 1899.

Livres de dévotion. *Das Lob Gottes im Munde der Unschuld. Ein katholisches Gebetbuch für die Kinder*, 1868. — *Die Heiligen Gallus und Othmar*, 1876. — *Der heilige Augustinus*, 1904.

Écrits pour les adolescents. *Der junge Katholik in der modernen Welt. Briefe an einen jungen Mann*, 1890. — *Ein Wort über Charakterbildung an Jünglinge*, 1899.

Travaux apologétiques. *Die angebliche Intoleranz der katholischen Kirchendisziplin*, 1888. — *Der religiöse Indifferentismus und der katholische Glaube*, 1892. — *Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Schriften des Neuen Testamentes*, 1893. — *Der Atheismus. Populäre Widerlegung desselben*, 1893. — *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Vortrag an der Versammlung der Katholiken der Stadt St. Gallen*, 1899. — *Die Beicht in der Hl. Schrift und in der katholischen Kirche. Eine Antwort auf die Schrift des altkatholischen Bischofs Dr. Herzog: « Die obligatorische Ohrenbeicht, eine menschliche Erfindung »*, 1901. — *Zur Stellung des Katholizismus im 20. Jahrhundert*, 1902. — Quatre volumes de *Sermons* parurent à Einsiedeln, 1909-1913.

Consulter *Revue de Fribourg*, 1906, p. 419-430, et LTK, t. 3, 1931, col. 547. — On trouve les comptes rendus de plusieurs ouvrages d'A. Egger dans les *Stimmen aus Maria Laach*.

Auguste Egger.

ÉGINHARD (Einhard), † 840. — Éginhard, né dans la vallée du Main vers 770, fut éduqué à l'abbaye de Fulda, où il devint scribe, puis à la cour de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle, à partir de 792/4; il plut au point d'être bientôt choisi comme le confident et le maître d'œuvres de l'empereur † 814. Louis le Pieux lui renouvela la même confiance et le dota de terres et d'abbayes. Secrétaire de Louis et précepteur de Lothaire, Éginhard ne semble avoir été ni prêtre, ni moine. Marié, il vécut en « abbé laïc », sage, lettré, fort pieux. Peu avant 830, il se retira, en compagnie de sa femme Emma, désormais « sa sœur bien-aimée » (elle mourra en 836), auprès de l'abbaye de Selignenstadt, qui, sous sa direction, se distingua comme un centre culturel et religieux. Il y mourut le 14 mars 840.

Éginhard fut un humaniste, disciple d'Alcuin, et l'ami de Raban Maur, abbé de Fulda, † 856. Il composa, entre 817 et 822 probablement, la célèbre *Vita Caroli Magni*, entre 830 et 834 l'*Historia translationis beatorum Christi martyrum Marcellini et Petri*, puis le *De adoranda cruce* en 836 et enfin un *Libellus de psalmis*. Ces ouvrages manifestent une piété éclairée et ardente. Le *De adoranda cruce* répond à une question que Loup de Ferrières, pendant son séjour à Fulda, avait posée à Éginhard. Celui-ci prenait ainsi part à la querelle sur la vénération de la croix et des reliques des saints qu'avaient violemment attaquée Claude de Turin et vigoureusement défendue le moine irlandais Dungal et l'évêque d'Orléans, Jonas. L'*Historia* l'avait engagé plus encore, car Éginhard avait obtenu des reliques des saints Marcellin et Pierre pour ses domaines. Il est à noter que le *De adoranda cruce* parle surtout de la prière. Un manuscrit de Verceil contient le *Libellus de psalmis*, simple recueil de prières extraites du psautier, analogue à celui de saint Bède (PL 94, 515-529; Corpus Christianorum 122, 1955, p. 452-470; DS. t. 1, col. 1324-1325). et de Prudence de Troyes † 861 (PL 115, 1451-1457).

Peut-être que le meilleur titre d'Éginhard à figurer ici est encore son humanisme profondément chrétien, que révèlent ses écrits, notamment sa correspondance. Ses lettres à Loup de Ferrières sont caractéristiques, égale-

ment celle à Vussin, qui fut sinon son enfant, du moins son fils spirituel.

« Gramatica et rhetorica ceteraque liberalium artium studia vana sunt et valde nociva servis Dei, nisi per gratiam divinam bonis moribus subesse noscantur; quia scientia inflat, caritas vero aedificat. Melius mihi quidem est ut te mortuum videre contingat quam inflatum et scatentem vitiis. Non enim Salvator a se miraculorum facta, sed mansuetudinem et cordis humilitatem discere precepit » (MGH *Epistolae Karolini aevi*, t. 3, p. 137-138). Cette dernière phrase est une réminiscence ou une citation résumée de saint Augustin (PL 38, 441). Éginhard fait savoir qu'il avait également « sous la main les illustres docteurs » Cyprien et Jérôme (Loup de Ferrières, *Correspondance*, t. 1, p. 14-15).

Sa connaissance étendue de l'ancien et du nouveau Testament se manifeste continuellement, et le tout est allié au culte de la forme antique. Les contemporains ont célébré la prudence et la grandeur d'âme d'Éginhard (PL 101, 790; 105, 320-322; 112, 1669).

Œuvres. PL 97, 27-62; 104, 355-608. — *Vita Caroli*, dans MGH *Scriptores*, t. 2, éd. G. H. Pertz, Hanovre, 1829, p. 426-463, qu'on retrouve dans PL 97 et dans *Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum*, 1829, 1911 (6e éd.). — *Passio martyrum (Rythmus)*, dans MGH *Poetae latini medii aevi*, t. 2, éd. E. Dümmler, Berlin, 1884, p. 125-135; déjà dans AS, 2 juin, t. 1, Venise, 1741, p. 174-176. — La *Translatio* fut éditée par G. Waitz, MGH *Scriptores*, t. 15, vol. 1, 1887, p. 238-264. — Le *De adoranda cruce* fut édité pour la première fois dans le *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. 11, 1886, p. 64-73, et, par K. Hampe, dans MGH *Epistolae Karolini aevi*, t. 3, 1899, p. 146-149, à la suite de la correspondance, *Einharti epistolae*, p. 105-145. — Le manuscrit du *Libellus de psalmis* est à la bibliothèque capitulaire de Verceil, ms 149; dans *Bessarione* (t. 19, 1915, p. 92-104), M. Vattasso l'a présenté, puis en a donné le commencement et la fin. Éginhard, dans sa préface, cite expressément le recueil analogue de S. Bède (« Fecit hanc excerptionem ante me Beda, presbyter anglorum ») et précise que, celui-ci ayant composé un recueil « de illo psalterio, quod hebraicum appellamus », il tire le sien de la version traditionnellement admise de ses contemporains.

A. Teulet a donné le texte et la traduction française des *Œuvres complètes d'Éginhard*, 2 vol., 1840-1843, coll. Société de l'histoire de France. Texte et traduction des lettres à Loup de Ferrières dans la *Correspondance* de celui-ci, éd. Levillain, 2 vol., Paris, 1927. Traduction du *De adoranda cruce* dans A. Kleinclaucz, *Éginhard*, p. 249-255. La *Vie de Charlemagne* a été éditée et traduite par L. Halphen, Paris, 1923, 1947 (3e éd.).

Tous les historiens du 9e siècle parlent d'Éginhard; leurs jugements sont très divergents. Le travail le plus complet, en langue française, est l'*Éginhard* de A. Kleinclaucz, Paris, 1942, coll. Annales de l'université de Lyon. — Consulter encore E. Bacha, *Étude biographique sur Éginhard*, Liège, 1888. — K. Hampe, *Zur Lebensgeschichte Einhards*, dans *Neues Archiv...*, t. 21, 1896-7, p. 601-631. — M. Bondois, *La translation des saints Marcellin et Pierre. Étude sur Einhard et sa vie politique de* 827 *à* 834, Paris, 1907. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., Munich, 1911-1923-1931, *passim*; t. 2, p. 813 signale le *Libellus de psalmis*. — L. Halphen, *Einhard historien de Charlemagne*, dans *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Paris, 1921, p. 60-103. — DACL, art. *Einhard*, t. 4, 1921, col. 2571-2575. — F. Ganshof, *Notes critiques sur Éginhard, biographe de Charlemagne*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 3, 1925, p. 725-758; *Éginhard à Gand*, dans *Bulletin de la Société d'histoire et d'archéologie de Gand*, 1926, p. 13-33. — DACL, art. *Selignenstadt et Steinbach*, t. 15, 1950, col. 1147-1150. — A. P. Frutaz, art. *Eginardo*, EC, t. 5, 1950, col. 143-144. — P. Viard, art. *Éginhard*, dans *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1404-1406, en tenant compte des mises au point ci-dessus.

É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, 6 vol., 1910-1943, Lille-Paris, voir les tables.

Paul Viard.

ÉGINON, évêque de Vérone, † 802. — Éginon prit part, comme évêque de Vérone, au concile de Cividale de Frioul (796 ou 797), qui s'occupa de doctrine et de discipline, puis il se retira à Reichenau, après s'être démis de son évêché. Non admis dans la communauté monastique, il fonda néanmoins l'église des Saints-Pierre-et-Paul à Reichenau (799). Il intéresse la spiritualité par le recueil d'homélies patristiques, qu'il publia, et qui n'est qu'une reprise de celui d'Alain de Farfa (DS, t. 1, col. 268-269), avec des aménagements accessoires. Cette compilation comporte principalement des sermons de saint Augustin et de saint Léon; elle en compte aussi des saints Ambroise, Fulgence, Maxime de Turin, Grégoire le Grand, Isidore et d'autres. Je ne connais pas d'édition de ce recueil, encore en manuscrit. Éginon mourut à Reichenau le 27 février 802.

V. Rose, *Die lateinischen Meermann-Handschriften*, Berlin, 1892, p. 77-95. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1 et 2, Munich, 1911-1923; t. 2, p. 800 : Agimon, dont il est parlé, est sans doute à rapprocher d'Agimond, que signale J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, t. 1, Paris, 1939, p. 98. — Sur les recueils d'homélies, voir les travaux de G. Löw, *Ein stadtrömisches Lektionar des* VIII *Jahrhunderts*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 37, 1929, p. 15-39; *Il più antico sermonario di S. Pietro in Vaticano*, dans *Rivista di Archeologia cristiana*, t. 19, 1942, p. 162 svv. — DACL, t. 14, 1948, art. *Reichenau*, col. 2197-2213. — *Catholicisme*, t. 3, 1952, col. 1406-1407.

Paul Viard.

ΕΓΚΑΤΑΛΕΙΨΙΣ (*la déréliction chez les Orientaux*). — Dans la langue de la spiritualité moderne, le mot déréliction désigne un état d'âme dans lequel le sujet a l'impression d'avoir été abandonné de Dieu, au point de se croire parfois l'objet de sa colère et voué à l'éternelle réprobation. Voir art. Déréliction, DS, t. 3, col. 504-517. Bien que les spirituels orientaux aient une sorte de répugnance à faire part de leurs expériences profondes, il n'est pas douteux que plusieurs d'entre eux ont décrit cette déréliction. On lira à ce sujet l'article définitif de I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits » de S. Jean de la Croix?*, OCP, t. 12, 1946, p. 5-46.

Il y a une autre façon d'envisager le problème de la déréliction dans la spiritualité orientale. La langue des spirituels byzantins renferme un mot, ἐγκατάλειψις, qu'on ne peut guère traduire autrement que par *déréliction*. Son emploi est relativement fréquent. Il a apparemment un caractère technique. Essayons de préciser son contenu au cours des âges ou dans les divers courants de spiritualité. — 1. *Notions et bases scripturaires.* — 2. *Vue d'ensemble dans la patristique orientale.* — 3. *Source commune : Origène.* — 4. *La tradition intellectuelle et la tradition messalienne. Principaux auteurs.*

1. Notions et bases scripturaires. — 1° *Vocabulaire.* — Notons que nous trouvons parfois un synonyme du mot ἐγκατάλειψις. Il semble que le mot παραχώρησις exprime le même concept de déréliction. Il est vrai qu'un auteur spirituel du 14e siècle, Calliste Telikoudès, a cru pouvoir distinguer entre la παραχώρησις et l'ἐγκατάλειψις. Dans son petit traité *Sur la vie hésychaste*, il écrit : πολεμεῖται δὲ λοιπὸν παραχωρήσει, ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλείψει (PG 147, 825d5; la traduction

latine, « permittit (Deus) quidem ut adhuc tentetur, sed non eam derelinquit », suggère que les deux mots παραχωρήσει et ἐγκαταλείψει sont des verbes; en réalité, il s'agit de datifs). Calliste semble concevoir deux types de déréliction, l'une qui serait transitoire ou moins totale, la παραχώρησις, l'autre serait définitive ou totale, l'ἐγκατάλειψις. En fait, il ne paraît pas que ces deux mots présentent une différence de sens.

Le premier est relativement plus rare dans l'ensemble de la littérature ascétique. Chez Diadoque de Photicé il est habituellement employé pour exprimer les états de déréliction (éd. É. des Places, coll. Sources chrétiennes 5*bis*, 2e éd., Paris, 1955, παραχώρησις : 76, p. 134, 22; 86, p. 146, 3. 4. 15. 19; 87, p. 146, 23 et p. 147, 6 et 16; 99, p. 161, 6; παραχωρεῖν : 77, p. 135, 16; 82, p. 142, 7 et 13; 85, p. 144, 22, et p. 145, 14; 87, p. 147, 5; 99, p. 161, 7). Diadoque connaît aussi les mots ἐγκαταλείπειν et ἐγκατάλειψις (69, p. 129, 16 et 21), et semble bien leur donner le même sens.

Ἐγκατάλειψις est de beaucoup le plus fréquent, sauf chez Diadoque. On l'emploie tout naturellement lorsqu'on veut parler de déréliction, sans doute parce que le moine, qui chante les psaumes, non seulement à l'office ou dans sa prière d'ermite, mais encore sous forme de stichologie au cours de son travail manuel, le retrouve souvent. C'est dans l'Écriture, surtout dans le psautier, qu'on doit chercher le sens premier et normal du mot et le contexte spirituel que peut prendre la notion de déréliction.

2° *Concept scripturaire.* — Le verbe ἐγκαταλείπω est utilisé dix fois dans le nouveau Testament. Il paraît intéressant de noter que parmi ces emplois six sont des citations ou des adaptations de textes de l'ancien Testament, et notamment du psautier : *Mt.* 27, 46, et *Marc* 15, 34 = *ps.* 21, 2; *Actes* 2, 27 = *ps.* 15, 10; *Actes* 2, 31 = *ps.* 15, 10; *Hébr.* 13,5 = *ps.* 118,6. Par les citations empruntées à l'ancien Testament, on voit que le verbe grec peut traduire deux verbes hébreux différents. Dans les citations précédentes, empruntées au psautier, ἐγκαταλείπω a traduit ʿāzav, qui veut dire laisser, abandonner. Au contraire, dans *Rom.* 9, 29, qui cite *Isaïe* 1, 9, il traduit hōtīd, qui signifie laisser, donner en abondance.

Ce dernier emploi est fort rare. Généralement ἐγκαταλείπω traduit ʿāzav. Ainsi dans les psaumes 9, 11; 15, 10; 21, 1; 26, 9; 36,25; 37, 22; 70, 9; 93, 14; 118, 8; 139, 9, des Septante. On en trouve également de fréquents exemples dans *Isaïe* et *Jérémie*. Dans le psautier ʿāzav - ἐγκαταλείπω se présente assez souvent dans des versets où l'auteur adresse à Dieu une prière très instante contre les ennemis, qui de toute part le menacent (*ps.* 15, 10; 26, 9; 37, 22, etc); c'est le plus pathétique de ces appels que le Seigneur a repris sur la croix (*Mt.* 27, 46). La déréliction apparaît donc comme l'abandon fait par Dieu d'une personne qu'il laisse, pour ainsi dire, entre les mains de ses ennemis. Chez les prophètes ʿāzav - ἐγκαταλείπω est employé dans un contexte tout différent. Il ne s'agit plus de Dieu qui abandonne l'homme, mais de l'homme qui a abandonné son Dieu (en particulier *Isaïe* 1, 4; 1, 28; 65, 11; *Jérémie* 1, 16; 2, 13; 16, 11; 19, 4; 22, 9).

Nous trouvons donc dans l'Écriture une double déréliction : l'homme commence par abandonner Dieu, et en retour Dieu l'abandonne. Ou plus exactement, la déréliction comporte deux temps distincts. En ce sens, la déréliction a un aspect proprement ascétique, elle n'est plus « le total délaissement apparent de l'homme par Dieu » (DS, t. 3, col. 504), mais un délaissement réel, qui, du reste, n'est pas nécessairement perçu par l'âme qui en est l'objet.

2. **Vue d'ensemble chez les Pères orientaux.** — 1° *Dieu abandonne réellement ceux qui l'abandonnent.* — On retrouve ce sens tout au long de la spiritualité orientale. La grande crainte des spirituels sera de se voir, de fait, abandonnés par Dieu, à cause de leurs infidélités. On comprend que des hommes qui envisageaient la vie chrétienne comme une lutte sans merci, et pas toujours victorieuse, contre les ennemis très concrets de Dieu et des hommes que sont les démons, pouvaient éprouver une peur profonde de cette forme de déréliction. Nicétas Stéthatos écrit dans la *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* : « Il eut plus de courage contre les démons; dans son assurance, il ne comptait plus pour rien leurs attaques, et se persuada qu'ils n'ont aucune force contre nous, à moins que nous ne soyons abandonnés de Dieu, εἰ μὴ ἐγκαταλειφθῶμεν ὑπὸ Θεοῦ » (8, éd. et trad. I. Hausherr, OC, t. 12, Rome, 1928, p. 14-15).

C'est aussi ce que montre un épisode significatif de la vie de saint Arsène : « Un jour les démons se présentèrent à l'abbé Arsène et le harcelèrent dans sa cellule. Ses serviteurs arrivèrent; de l'extérieur de la cellule ils l'entendirent qui criait vers Dieu : Mon Dieu ne m'abandonne pas. Je n'ai rien fait de bien devant toi, mais dans ta bonté donne-moi de m'y mettre » (*Apophthegmata, alph. Arsenius* 3, PG 65, 88c). Ce texte fait toucher du doigt l'influence des formules du psautier dans l'élaboration du concept de déréliction : Arsène ne fait que reprendre le cri maintes fois répété du psalmiste (*ps.* 26, 9; 37, 22 ; 118, 8; 139, 9).

Dans ces textes, il est vrai, le substantif ἐγκατάλειψις n'apparaît pas; on y trouve seulement le verbe ἐγκαταλείπειν. Mais il est employé clairement dans ce sens chez saint Jean Chrysostome; dans sa quatrième homélie sur l'épître aux Romains, commentant 1, 27, sur les excès sexuels des païens, il écrit : « Si tu dis : d'où vient cette intensité de la concupiscence? De la déréliction de Dieu » (PG 60, 418a), et il continue dans un sens pleinement conforme à ce qui a été dit précédemment : « Et la déréliction de Dieu d'où vient-elle? de l'iniquité de ceux qui ont abandonné Dieu ». A propos de *Rom.* 8, 35, il précise que les épreuves de saint Paul n'étaient pas dues à une ἐγκατάλειψις (15, 4, 544d). Il n'est donc pas douteux que pour Jean Chrysostome, la déréliction avait un sens purement ascétique. C'est exactement le même type de déréliction qu'on trouve dans le *Commentaire sur Isaïe* du pseudo-Basile (PG 30, 144c; 152c-153a : « Dieu abandonne l'âme stérile », et surtout 356d). Car, explique l'auteur dans ce dernier passage, « Dieu est pour le juste comme une tour devant l'ennemi, mais pour le pécheur toute sentinelle et tout ouvrage d'avant-poste ont été enlevés par la déréliction ».

On retrouve le mot ἐγκατάλειψις dans toute la littérature spirituelle de l'Orient, et chez des auteurs qui appartiennent à des courants très différents.

2° *La « nuit » de Dorothée.* — Dorothée de Gaza décrit un véritable état de déréliction, tel qu'il a été défini, t. 3, col. 504, une « nuit » sanjuanienne :

Quand j'étais encore dans le coenobium, il m'est arrivé une fois une tristesse immense et insupportable; j'étais dans une telle affliction et une telle angoisse, que j'ai failli en rendre l'âme. Cette épreuve était une machination des démons. C'est la jalousie des démons qui provoque cette affliction. Cet état était très pénible, mais fut de courte durée; il était pénible; j'étais dans l'obscurité, sans consolations, sans aucune relâche; partout l'angoisse, partout une chaleur étouffante. Mais bientôt

la grâce de Dieu vient, parce que personne ne peut supporter cet état. J'étais dans une telle angoisse, dans une telle épreuve. Un jour j'étais dans la cour du monastère; j'étais inquiet, je suppliais Dieu à ce sujet. Tout à coup, je vais à l'église, je vois quelqu'un en costume épiscopal; il portait les oblats et entrait dans le sanctuaire. Jamais je n'approchais d'un étranger sans nécessité, ni sans permission; mais quelque chose m'a tiré, et je suis entré derrière lui; il est resté debout longtemps; il tenait les mains levées vers le ciel; moi, je me tenais derrière lui, et je priais avec une grande crainte. Ce spectacle provoqua en moi une grande peur; il se tourne vers moi et me dit « approche-toi autant que tu peux »; je sentis que la tristesse et la peur s'en allaient. Dès que je fus près de lui, il tendit la main et me toucha la poitrine; ses doigts me frappaient la poitrine et il dit : « J'ai attendu longtemps le Seigneur et il a fait attention à moi; il a écouté ma prière et il m'a retiré de la fosse de misère et de la boue impure. Il a établi mes pieds sur le roc et il a dirigé mes pas. Il a mis en ma bouche un chant nouveau, un hymne à notre Dieu ». Par trois fois il a répété ces versets en me frappant la poitrine, comme je l'ai dit, puis il a disparu. Et aussitôt, la lumière, la joie, la consolation, la douceur sont venues en mon cœur, et j'ai été complètement changé (*Didascalia* 5, PG 88, 1681c-1684b).

Quel que soit le jugement qu'on porte sur la vision ou l'hallucination, qui mit fin à la crise de Dorothée, son épreuve se présente comme une de ces « nuits » que connaissent les mystiques et comme une déréliction au sens classique du mot. Il est étonnant que l'auteur qui cherche à décrire l'état par lequel il est passé en accumulant les substantifs : angoisse, peur, absence de consolations, épreuve, étouffement, etc, n'ait pas employé le mot déréliction, puisque la description qu'il donne correspond à cet état. C'est d'autant plus surprenant qu'ailleurs Dorothée se sert du mot ἐγκατάλειψις.

Dans sa Leçon 12, le moine de Gaza dit que « après avoir germé, poussé et porté du fruit, il arrive que la plante se dessèche et meurt si la pluie ne peut en approcher à nouveau; il en va de même pour l'homme. Si après avoir fait cela (= porté du fruit), Dieu enlève un peu sa protection, et l'abandonne, il meurt. La déréliction arrive à l'homme quand il fait une chose contraire à sa condition. Par exemple si un homme qui est religieux tombe dans la négligence, ou si un homme humble devient audacieux. Dieu n'abandonne pas le négligent quand il l'est, ni l'audacieux quand il l'est, mais il abandonne l'homme religieux quand il est indifférent, et l'homme humble quand il devient audacieux. Voilà ce qu'est pécher en dépit de sa condition. De là vient la déréliction » (PG 88, 1760bc).

Autrement dit, Dieu abandonne l'âme qui déjà l'a abandonné, en commettant un péché auquel, par son naturel, elle était peu portée. La déréliction, pour Dorothée, n'est donc pas l'état psychologique fortement senti qu'il a décrit dans la confidence de son expérience, mais un état réel d'abandon de la grâce, parce que l'âme a abusé de cette grâce. C'est le même sens qu'on retrouve chez un écrivain spirituel aussi différent de Dorothée qu'on peut le concevoir, Hésychius de Batos. Il donne comme synonyme de l'ἐγκατάλειψις « l'accumulation éducative des tentations ». Pour lui, les dérélictions ont pour effet de purifier l'âme des pensées et des œuvres mauvaises; elles produisent un « redressement de notre vie » (*Cent.* 1, 7, PG 93, 1484a).

3° *Un cas isolé : déréliction et désolation chez Ammonas.* — Le disciple de saint Antoine, Ammonas ou Ammoun, fournit au 4e siècle un exemple, qui paraît être à peu près unique, d'emploi du mot ἐγκατάλειψις ou d'un terme proche pour désigner l'épreuve des « nuits ». Il est regrettable qu'Ammonas n'ait pas fait l'objet d'étude particulière. C'est vraiment un personnage mystérieux; les œuvres qui sont sous son nom ne sont pas les siennes. On sait que plusieurs des pièces éditées par Fr. Nau (PO 11), sous le nom d'Ammonas, ne sont que des discours d'Isaïe (PG 40); cf G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, codex 25, f. 52-70, 78-96, et codex 35, f. 43-73, CSCO 165, *Subsidia* 9, Louvain, 1956, p. 61, 62, 103-108. Ce n'est pas seulement ce problème d'attribution qui rend mystérieuse la personnalité du disciple d'Antoine. Sa doctrine spirituelle est tout à fait particulière. « La spécialité de saint Ammonas... c'est de vanter sans cesse les merveilles de la vertu divine, du repos, de la légèreté, de la chaleur divine, de la liberté, à quoi aboutit le labeur de ceux qui font vaillamment l'agriculture spirituelle » (I. Hausherr, *Penthos*, OCA 132, Rome, 1944, p. 157). Ses lettres et ses exhortations laissent deviner ses expériences profondes de la consolation de l'Esprit. Çà et là on y trouve quelques conceptions un peu étranges et peut-être pas toujours d'une parfaite orthodoxie. Son vocabulaire, et notamment son sens de l' « illumination », rappelle le vocabulaire et les idées du pseudo-Macaire. Quoi qu'il en soit, relevons pour notre dossier ce paragraphe tout à fait remarquable :

Vous savez que dans l'œuvre de la vie spirituelle, au début, l'Esprit donne la joie, quand il voit que leurs cœurs sont purs. Puis quand l'Esprit leur a donné la joie et la douceur (γλυκύτης), alors il s'enfuit et les abandonne (καταλιμπάνει). C'est là son signe. Il agit ainsi avec toute âme qui cherche Dieu, au commencement. Il fuit et les abandonne pour qu'il sache s'ils cherchent Dieu ou non. Il en est en effet qui, lorsque l'Esprit a fui et les a abandonnés, sont alourdis et demeurent sans mouvement dans cette pesanteur, et ils ne prient pas Dieu de leur enlever ce poids et de leur envoyer la joie et la douceur qu'ils ont connues auparavant, mais à cause de leurs négligences et de leurs volontés (propres) ils deviennent étrangers à la douceur de Dieu. C'est pourquoi ils sont charnels et se contentent de porter l'habit (monastique), mais ils en renient la vertu (peut-être faut-il comprendre : ils renient la vertu de l'Esprit = αὐτοῦ?). Ce sont ceux qui ont été aveuglés dans leur vie et qui ne comprennent pas l'œuvre de Dieu. Si donc ils sentent une lourdeur inaccoutumée, contraire à la joie qu'ils avaient auparavant, et s'ils prient Dieu dans les larmes et les jeûnes, alors le Bon Dieu, s'il voit que c'est avec droiture et de tout cœur qu'ils l'implorent, et s'il voit qu'ils renient leur volonté, leur donne une joie plus grande que celle qu'ils avaient avant, et les fortifie davantage. Tel est le signe dont il use avec toute âme qui recherche Dieu (Fr. Nau, *Ammonas*, lettre 4, 4-5, PO 11, p. 443, 10 à 444, 11; texte syriaque, lettre 11, PO 10, p. 592, 7 à 593, 12).

Ce texte paraît remarquable parce qu'il décrit un abandon de Dieu purement subjectif et psychologique, qui peut se définir comme la carence de la joie et de la douceur, qui étaient la marque des premiers temps de la vie spirituelle. Il est sans doute plus intéressant encore, parce qu'il décrit un processus que l'auteur estime être habituel, et faire partie, pourrait-on dire, de la pédagogie de l'Esprit. Ammonas, il est vrai, ne donne pas de nom à cet état, mais l'emploi du verbe καταλιμπάνειν et la description qu'il en fait montrent qu'il s'agit d'une déréliction. Si le vocabulaire d'Ammonas avait été plus riche, il aurait employé ἐγκατάλειψις. Diadoque a, en partie, conçu la déréliction dans le même sens; nous en reparlerons.

3. Source commune du concept de déréliction : Origène. — Si de nombreux auteurs spirituels mentionnent l'ἐγκατάλειψις sans essayer de l'analyser ou de la décrire, un certain nombre tentent de classifier les types variés de déréliction. Pour eux, une âme dans la déréliction est une âme abandonnée

par Dieu aux mains des démons qui, dès lors, ont le pouvoir de la tenter avec plus de fréquence et d'intensité; et les causes de cet abandon peuvent être nombreuses, car il n'y a pas de déréliction sans cause. Origène, le premier, a énoncé les motifs de cet abandon.

A partir d'Origène, on pourrait sans doute déceler deux courants ou deux types de classement : l'un plus intellectuel ou, si l'on préfère, plus cérébral, et éminemment représenté par Évagre; l'autre plus spontané et plus simple, qui, apparemment, a pour base les divers cas de déréliction que distingue l'Écriture. Au point de départ, se trouve un texte peut-être d'origine messalienne. Ces courants non seulement se sont développés simultanément et parallèlement, mais des auteurs comme Diadoque et Maxime leur ont emprunté en partie idées et terminologie, sans s'efforcer cependant de synthétiser les données de ces développements parallèles. Ces courants ne présentent d'ailleurs pas de divergence doctrinale profonde; ils se recouvrent même en quelque manière, car Origène est leur source commune. Il s'agit donc moins de courants de spiritualité que de « traditions » différentes, au sens où l'entend l'ecdotique.

Il convient, en effet, de signaler l'influence certaine d'Origène sur les classifications de la déréliction. Un passage, dont l'importance a déjà été relevée par I. Hausherr (OC 22, 2, 1931, p. 111), paraît être la source dont se sont inspirés Évagre et Maxime : *Peri archôn* III, 1, 12 (éd. Koetschau, GCS 3, 1913, p. 214-217; PG 11, 269-272). Origène y commente les versets 17-18 du ch. 63 d'*Isaïe* : « Tu as endurci notre cœur au point que nous ne craignons plus ton nom ». Ce qui pour Origène revient à dire : « Pourquoi n'as-tu pas eu pitié de nous et ne nous as-tu pas visités dans nos péchés, mais nous as-tu abandonnés jusqu'à ce que nos forfaits parviennent à leur comble ». Pour Origène la déréliction n'est pas une expérience psychologique, encore moins un fait mystique, au sens où les auteurs modernes peuvent l'entendre; il ne s'agit pas d'une impression plus ou moins fondée d'un abandon par Dieu, mais d'un abandon réel; Dieu ne donne plus sa grâce et les péchés se multiplient. Origène va plus loin et cherche à expliquer les desseins de Dieu en précisant les effets heureux de la déréliction. La déréliction lui apparaît comme essentiellement médicinale. Elle permet aux pécheurs de se condamner eux-mêmes, et cette humble condamnation devient source de salut; elle permet aux meilleurs de manifester leur vertu; en tous, elle produit l'humilité et une expérience intéressante de leur faiblesse. Origène, du reste, a une conception personnelle de la déréliction; sa doctrine de l'apocatastase l'amène à l'envisager au delà de la mort même, car Dieu « ne dirige pas les âmes pour la seule durée des cinquante ans de cette vie, mais pour une durée infinie ».

4. La tradition intellectuelle et la tradition messalienne. Principaux auteurs. — 1° *Évagre le Pontique.* — Les quelques idées ébauchées par Origène devaient aboutir à une classification plus précise des divers types de déréliction.

I. Hausherr a eu le mérite de retrouver le sens certain d'un passage fort obscur du *Liber gnosticus* d'Évagre (*Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique*, OC 22, 1931, p. 110-114). Dans la traduction grecque du texte syriaque du *Liber gnosticus*, due au travail un peu hâtif de Frankenberg, il est question d'une δοκιμασία, ou plutôt, de ses cinq variétés. En fait, ni le syriaque (= perception), ni l'arménien (= manque, déficit) ne fournissent le mot qui peut éclairer ce chapitre mystérieux. L'analyse très fine de I. Hausherr montre que dans les deux versions le mot adopté n'est que l'interprétation fautive de l'original ἐγκατάλειψις, que Frankenberg n'a pas su retrouver. Du coup, ce chapitre devient parfaitement clair. Cette restitution est d'autant plus légitime que le verbe ἐγκαταλείπω apparaît plusieurs fois dans les textes d'Évagre dont l'original grec a été conservé; ainsi dans l'*Ad monachos* (62, éd. H. Gressmann, TU 39, 1913, p. 158) et dans l'*Exhortatio ad virgines* (3 et 49, p. 146 et 150). Le mot ἐγκατάλειψις est employé dans le *De oratione* du pseudo-Nil, qui n'est autre qu'Évagre.

Un fait s'impose : pour Évagre, la déréliction apparaît diverse. Il en existe cinq espèces au dire du *Liber gnosticus (loco cit.)*, et le disciple doit prier pour être délivré de toute déréliction (*De oratione* 37, PG 79, 1176a). Elle peut se manifester aussi bien par le manque de retenue et le rire de la moniale abandonnée de Dieu *(Exhort. ad virgines)* que par les nuits redoutables qui s'empareront de l'âme délaissée, lorsque les démons auront la possibilité de se jouer d'elle *(Ad monachos)*. C'est surtout le texte du *Liber gnosticus* qui nous intéresse. Voici la traduction proposée par I. Hausherr :

> Rappelle-toi les cinq espèces de dérélictions pour avoir de quoi relever ceux qui se découragent dans leur affliction: la vertu inconnue est manifestée grâce à la déréliction; la vertu branlante est restaurée grâce à la condamnation (qui l'atteint) et devient cause de salut pour les autres; la vertu qui a progressé, par la déréliction enseigne à ses possesseurs l'humilité; celui-là hait le mal qui en a fait l'expérience; or, l'expérience est un fruit de la déréliction; et (il y a même) une déréliction (qui) est fille de l'apatheia (*loco cit.*, p. 113).

Pour Évagre, ces cinq catégories de dérélictions correspondent à des étapes de l'âme. La *praxis*, essentiellement orientée vers la lutte contre les passions, connaît les deux premières dérélictions; l'une encourage, parce qu'elle révèle à l'âme sa propre vertu ignorée, l'autre fortifie la volonté dans sa lutte; l'âme abandonnée en arrive à de tels excès qu'elle ne peut pas ne pas porter sur elle-même un jugement sévère, une condamnation, comme dit Évagre. Dès lors, elle est obligée de revenir de ses égarements et devient, par son exemple, « une cause de salut pour les autres ». Des âmes qui ont atteint la *gnose* peuvent encore connaître la déréliction. La déréliction du practicos lui faisait prendre conscience de sa vertu et cherchait à l'encourager; le gnostique connaît une déréliction qui opère en sens inverse; elle cherche à lui faire prendre conscience de sa faiblesse et, par là, lui faire acquérir un peu d'humilité. La déréliction du gnostique lui donne aussi l'expérience; il ne s'agit plus d'une expérience isolée de l'abandon de Dieu, mais de la certitude, procurée par l'expérience, que cet abandon est motivé par les infidélités de l'âme. Évagre envisage même une déréliction pour ceux qui ont atteint l'*apatheia*. Malheureusement, il ne donne aucune précision. Pourtant, il semble, à en juger par le *De oratione* 37, que ce soit là la déréliction par excellence. Sans doute a-t-elle pour effet de garantir l'apatheia elle-même, en maintenant l'âme dans une humilité profonde; I. Hausherr a souligné avec raison que pour Évagre la tentation du parfait, et donc de l' « impassible », est l'orgueil (*Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 71-72).

C'est bien ce qu'entend Évagre lorsqu'il dit au moine : « Ne livre pas ton cœur à l'orgueil, et ne dis pas à la face de Dieu : je suis fort, de peur que Dieu n'*abandonne* ton âme et que les méchants démons ne l'humilient. Car alors les ennemis

te frapperont d'effroi à travers l'air, et des nuits redoutables te recevront » (*Ad monachos* 62, p. 158). La finale n'est pas claire; peut-être faut-il l'interpréter des épreuves de l'âme à la traversée de l'atmosphère après la mort (sur les τελώνια, voir RAM, t. 29, 1953, p. 309-310, note 47, où quelques témoignages de cette croyance ont été rassemblés). Dans ce cas, Évagre entendrait la déréliction dans un sens très origéniste. Mais s'il faut donner au mot τότε un sens très nettement temporel, il s'agirait plutôt d'une épreuve qui suivrait immédiatement toute pensée d'élévation chez le parfait. Les démons (qui sont dans l'air) se jouent de l'âme qui se croit forte et lui font peur. Sans doute est-ce là cette δειλία dont parle Évagre, et à laquelle Jean Climaque a consacré un degré de son *Échelle* (gradus 21, PG 88, 945-948. Jean en fait un produit de la kénodoxie).

Somme toute, Évagre reprend, classe et développe les catégories de dérélictions déjà ébauchées par Origène. Si intéressante que soit cette classification, elle paraît un peu arbitraire. Elle est inspirée par le désir d'utiliser le schème tripartite des étapes de l'âme : praxis, gnosis, apatheia. Au fait, s'agit-il de classification de dérélictions diverses? Il ne le semble pas. Ce qui est divers, c'est uniquement le motif qui inspire la pédagogie divine, et rien ne permet de voir dans ces différentes dérélictions autre chose qu'un abandon réel de la grâce. Nous sommes donc loin de la conception moderne de la déréliction-état psychologique.

2° *Le pseudo-Macaire.* — Les homélies macariennes parlent à plusieurs reprises du « retrait de la grâce » et des « nuits » que le chrétien peut connaître dans sa recherche de Dieu. Elles mentionnent en particulier un retrait de la grâce, fréquent chez les commençants (*Hom.* 27, PG 34, 701d) : « la grâce se retire intentionnellement (οἰκονομικῶς) pour que nous cherchions davantage ». Dans les homélies 8 et 49, le pseudo-Macaire décrit de véritables dérélictions, des « nuits » (voir I. Hausherr, *Les Orientaux connaissent-ils les « nuits »..*, *art. cité*, p. 18 svv). Mais il ne semble pas que Macaire emploie le mot ἐγκατάλειψις. Par contre, on trouve un très long développement sur l'ἐγκατάλειψις dans l'une des homélies que G. L. Marriott a cru pouvoir éditer sous le nom du pseudo-Macaire, sur la foi de deux manuscrits (*Macarii Anecdota*, coll. Harvard theological Studies 5, Cambridge, 1918, hom. 54, p. 38-41).

A première vue, cette attribution est discutable, puisque ce texte se retrouve presque mot pour mot dans l'*Histoire lausiaque*. Nous verrons plus loin que Diadoque, dont l'œuvre est tout entière dominée par la polémique anti-messalienne, paraît bien avoir lu ce texte dans le corpus macarien, et l'avoir particulièrement visé. Nous le considérerons donc comme messalien, et pour simplifier nous appellerons tradition messalienne l'enseignement sur la déréliction qui s'en inspire.

A propos de la chute honteuse du moine Étienne, Paphnuce explique que les hommes agissent soit par la volonté expresse de Dieu (εὐδοκία), soit seulement par sa permission (συγχώρησις). Ce qui se fait par la seule permission de Dieu, c'est ce qui est mauvais et péché.

« Il ne peut se faire que celui qui pense juste et vit correctement puisse tomber dans des fautes impures ou être le jouet des démons. Mais ceux dont le but est vicié par la maladie de plaire aux hommes ou par la présomption de leurs pensées, et qui pourtant semblent pratiquer la vertu, ceux-là tombent dans des fautes, car Dieu pour leur bien les abandonne, pour que cette déréliction leur fasse comprendre le changement qui s'est fait en eux, et qu'ils corrigent ou leur propos ou leur façon d'agir » (Palladius, *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904, p. 138, 3-14).

Paphnuce poursuit en donnant l'exemple d'un chrétien qui ferait l'aumône avec une mauvaise intention ou par vanité, « ceux-là sont abandonnés, et tombent dans des actions ou des passions honteuses » (p. 139, 4-6). Par contre, « si cet homme se corrige, il supprime la cause de la déréliction, c'est-à-dire l'orgueil; s'il embrasse l'humilité et connaît ses limites, sans se dresser contre son prochain et en rendant grâces à Dieu, à nouveau la gnose sentie (ἐμμάρτυρος?) revient en lui » (p. 140, 5-9). Et il conclut par ce principe : « Toute chute, qu'elle provienne de la langue, d'un sens, d'une façon d'agir, ou du corps tout entier, provient selon la mesure de l'orgueil, d'une déréliction » (p. 140, 12-15).

Une nuance nouvelle apparaît dans le discours de Paphnuce : la déréliction n'est pas seulement punitive, elle est médicinale. Ces principes posés, Paphnuce donne des exemples de déréliction : Job a été abandonné pour que soit manifestée sa vertu, Paul a connu une déréliction (l'écharde dans la chair, 2 *Cor.* 12, 7), destinée à lui faire éviter l'orgueil. On reconnaît là deux causes de déréliction déjà signalées par Origène et Évagre. Par contre, les deux autres cas, celui de Judas le traître et celui d'Ésaü, ont un caractère nettement punitif (p. 141, 5 à 142, 10). On peut du reste comparer ce développement avec un important passage d'une homélie du pseudo-Macaire, où l'auteur montre comment les saints de l'ancien Testament ont été tentés (*Hom.* 9, PG 34, 533-536). Diadoque et Maxime se sont manifestement inspirés de ce texte pour parler de la déréliction, tout en utilisant la classification d'Évagre. Anastase le Sinaïte, de son côté, multipliera les exemples de déréliction dans l'Écriture.

3° *Diadoque de Photicé.* — Diadoque n'emploie qu'une fois le substantif ἐγκατάλειψις et le verbe ἐγκαταλείπειν. Il le fait dans un contexte où, à première vue, la déréliction apparaît sous un jour nouveau.

La grâce commence d'ordinaire par éclairer l'âme, dans un sentiment profond, de sa propre lumière; avec le progrès des luttes, elle opère insensiblement, d'ordinaire, ses mystères dans l'âme contemplative, afin tantôt de nous lancer, tout joyeux, sur la trace des contemplations divines, comme appelés de l'ignorance à la science; tantôt, au milieu des combats, de garder notre science loin de la vaine gloire. Il faut donc, d'une part, nous affliger avec modération de nous sentir abandonnés, pour nous humilier davantage et nous mieux soumettre à la gloire de Dieu; d'autre part, nous réjouir opportunément quand le bon espoir nous soulève. De même en effet que l'excès de la tristesse plonge l'âme dans le désespoir et le manque de foi, de même aussi l'excès de joie l'invite à la présomption; je parle pour ceux qui sont encore des enfants; car à mi-chemin de l'illumination et de la déréliction il y a l'épreuve, et à mi-chemin de la tristesse et de la joie, il y a l'espérance (69; trad. É. des Places, p. 129).

La déréliction est opposée ici à l'illumination de la grâce. Elle n'apparaît donc pas comme un abandon de Dieu sur le plan de l'action, abandon par lequel l'âme délaissée est soumise à des tentations intenses et nombreuses; elle est plutôt un obscurcissement de l'intellect que la grâce ne vient plus éclairer. A ce point de vue, l'éditeur a eu raison de mettre comme sous-titre à ce paragraphe et aux suivants : « vicissitudes de la contemplation ». Cependant, il est assez aisé de voir que dans ce texte Diadoque a emprunté à Évagre quelques idées fondamentales. Et s'il y a une différence notable entre les deux auteurs dans la conception de la déréliction, chez l'un et l'autre, elle a le même effet. Son but est d'humilier l'âme contemplative, pour l'empêcher de tomber dans la présomption. Autre point commun : la déréliction produit l'expérience.

En traduisant le mot πεῖρα par « épreuve », É. des Places fait un raccourci légitime, mais qui cache un peu la pensée de Diadoque; celui-ci écrit en réalité : « à mi-chemin entre l'illumination et la déréliction, il y a l'expérience ». On se souvient qu'Évagre avait noté que « l'expérience est fille de la déréliction ». L'idée est la même, à une nuance près. La pensée de Diadoque est plus complète. Il veut dire, semble-t-il, que l'expérience de l'illumination peut amener la déréliction (car elle risque d'engendrer la présomption qui amènera Dieu à abandonner l'âme), et que, en sens inverse, l'expérience de la déréliction peut faire retrouver à l'âme abandonnée l'illumination première.

On sait que l'expérience spirituelle joue un grand rôle chez Diadoque. Il suffit du reste de consulter l'index ascétique et mystique au mot πεῖρα dans l'édition citée et l'art. DIADOQUE, DS, t. 3, col. 825-826.

A côté de cette déréliction du contemplatif, Diadoque mentionne et décrit la déréliction au sens où nous l'avons comprise chez Origène et chez Évagre. Fait notable, il ne l'appelle pas ἐγκατάλειψις, mais παραχώρησις. Le mot est dérivé du verbe παραχωρεῖν qui, dans son sens premier, veut dire s'éloigner. La παραχώρησις serait l'éloignement de Dieu. Or dans la littérature spirituelle ce sens de παραχωρεῖν n'apparaît guère. On lui trouve presque toujours, et en particulier chez Diadoque, le sens de « permettre » (voir Diadoque, 77, p. 135, 16; 82, p. 142, 7 et 13; 85, p. 144, 22; 87, p. 147, 5). Il semble donc que παραχώρησις signifie « permission », « concession ». Cette interprétation éclaire le texte de Diadoque. On sait que l'évêque de Photicé lutte contre les erreurs messaliennes. Une des thèses principales du messalianisme est que la cohabitation dans l'âme de Dieu et de Satan est un état quasi normal. C'est, du reste, ce thème qui motive les deux paragraphes 86 et 87, où Diadoque nous parle de la παραχώρησις : « Le Seigneur en personne dit que Satan est tombé du ciel comme un éclair, pour que cet être hideux ne pût même jeter un regard sur le séjour des saints anges. Comment donc celui qui n'est pas jugé digne de la société des bons serviteurs peut-il partager avec Dieu le domicile de l'esprit humain » (p. 145, 25 à 146, 2)? A cette objection de Diadoque, l'auteur oppose la réponse messalienne : ἀλλ' ἐροῦσιν ὅτι κατὰ παραχώρησιν τοῦτο γίνεται; « mais, diront-ils, cela se produit quand Dieu se retire ». Cette traduction ne paraît pas heureuse, puisque précisément les messaliens prétendent qu'il y a, dans l'âme, cohabitation de Dieu et de Satan. Si Dieu se retire, cette cohabitation n'existe plus. Si nous donnons à παραχώρησις le sens de concession, tout le contexte prend un autre sens : « cela se produit par une concession, une permission de Dieu ». Autrement dit, παραχώρησις a le même sens que συγχώρησις.

Dès lors, nous voyons avec précision quel texte du pseudo-Macaire, Diadoque entend viser. Dans le discours de Paphnuce la réponse messalienne que cite Diadoque se trouve en effet en toutes lettres : ταῦτα γίνεται κατὰ Θεοῦ συγχώρησιν (Palladius, éd. Butler, p. 138, 6; pseudo-Macaire, éd. Marriott, p. 38, 8). Ce sens est d'autant plus plausible que dans un autre passage Diadoque, après avoir exposé la même thèse messalienne de la cohabitation, propose une interprétation orthodoxe des faits qui paraissent la fonder : « Satan continue d'agir sur l'âme (après le baptême) comme auparavant, et même pis, le plus souvent; non qu'il coexiste avec la grâce, loin de moi cette pensée! mais par les humeurs du corps on dirait qu'il vaporise dans l'esprit la douceur des plaisirs irrationnels », et Diadoque ajoute : « et cela arrive par la permission de Dieu, παραχωρήσει δὲ τοῦ Θεοῦ τοῦτο γίνεται » (76, p. 134, 22; voir de même 99, p. 161, 6). C'est donc dans le contexte messalien qu'il faut lire Diadoque, surtout à la lumière du discours de Paphnuce. La παραχώρησις n'est pas à proprement parler un retrait de Dieu; elle n'est pas non plus seulement une suppression des consolations spirituelles; c'est une « concession » faite par Dieu au démon d'agir plus particulièrement dans l'âme : c'est la « déréliction ». Sans doute, Diadoque précise qu'elle s'accompagne d'un retrait des consolations spirituelles (86, p. 146, 5; 87, p. 147, 9), mais les termes mêmes qu'il emploie montrent qu'il l'entend dans le sens d'Origène, d'Évagre et de Paphnuce, puisqu'il précise que cette déréliction a pour but « de faire avancer, pour ainsi dire, l'âme par l'âpreté des démons, du fait qu'elle recherche en toute crainte et dans une profonde humilité le secours de Dieu, en apprenant peu à peu à reconnaître la malice de son ennemi » (p. 146, 7-10).

Diadoque distingue ici deux types de déréliction, et il reprend les conceptions de Paphnuce. Il y a une déréliction éducative (παιδευτική) et une déréliction punitive (littéralement : par éloignement, κατὰ ἀποστροφήν). La première apprend l'humilité (p. 146, 8), mais aussi « la crainte de Dieu, les larmes de l'aveu et un grand désir du beau silence » (p. 147, 1-3). Diadoque semble avoir introduit aussi dans sa description des éléments empruntés à Origène et à Évagre. La déréliction permet de faire le discernement entre le mal et le bien; « elle nous enseigne, comme un bon père, la différence de la vertu et du vice » (p. 147, 9-10), et aussi l'expérience : « elle apprend peu à peu à reconnaître la malice de son ennemi » (p. 146, 9-10).

Diadoque parle encore de la déréliction en d'autres passages, sans la nommer. Un texte du chapitre 77 est clair : « Le Seigneur permet (παραχωρεῖ) alors que l'âme soit davantage importunée par les démons, pour lui apprendre comme il faut le discernement du bien et du mal, et la rendre plus humble par la grande honte que lui inspire, quand elle se purifie, la turpitude des pensées diaboliques » (p. 135, 16-19). La déréliction est parfaitement définie dans les premières lignes, et les deux buts qu'il en donne correspondent aux deux premiers types de déréliction du classement d'Évagre. Dans le chapitre 99, il présente la déréliction, correspondant au troisième type d'Évagre : « Lorsque le Seigneur voit un athlète en pleine floraison de toutes les vertus, il permet (toujours la παραχώρησις), quelquefois qu'il soit souillé par un pareil démon (celui de la luxure), afin qu'il se reconnaisse plus vil que tous les mondains » (p. 161, 6-10). Enfin le cinquième type de déréliction est exposé dans le chapitre 86 : « Pourtant, même celui qui est arrivé à ce degré, Dieu l'abandonne parfois à la malice des démons, laissant alors son intellect sans lumière, pour que notre liberté ne soit pas totalement enchaînée par les liens de la grâce, non seulement parce que ce sont les luttes qui triomphent du péché, mais aussi parce que l'homme doit encore progresser dans l'expérience spirituelle » (p. 45, 13-19).

En définitive, Diadoque se montre le parfait disciple d'Évagre. Mais il réserve le terme d'ἐγκατάλειψις à une expérience psychologique toute différente de la déréliction classique, à l'épreuve du contemplatif, privé pour un temps de la lumière intérieure.

4° *Isaac de Ninive.* — Puisqu'il a été question de παραχώρησις, il convient de rapprocher de Diadoque deux passages d'Isaac de Ninive. Pour l'un de ces passages, le rapprochement est fait, du reste, par Ignace et Calliste Xanthopoulos :

« Il est impossible que, sans les épreuves qui se font par concession (κατὰ παραχώρησιν), l'homme puisse devenir

expérimenté dans les luttes spirituelles... Lorsque la grâce voit que l'orgueil commence un peu à grandir dans sa pensée, et qu'il commence à avoir des pensées élevées sur lui-même, alors aussitôt la grâce permet (παραχωρεῖ) que les tentations deviennent plus grandes et plus fortes contre lui, jusqu'à ce qu'il apprenne sa propre faiblesse, et fuie et s'attache à Dieu dans l'humilité » (PG 147, 784bc). C'est bien la déréliction telle que l'ont décrite les Pères. Des idées semblables sont exprimées dans le discours 49 (éd. J. Spetsiéris, Athènes, 1895, 199-205) : « Remets en ta mémoire les fautes que tu as faites au temps de ta παραχώρησις, comment tu en as été arraché et comment par là tu as acquis l'humilité ».

5° *Maxime le Confesseur.* — Le témoignage de Maxime est particulièrement intéressant, car il se montre à la fois disciple d'Origène, d'Évagre et de Diadoque, et par ailleurs il est clair qu'il a subi l'influence du texte macarien sur la déréliction. Le plus surprenant est qu'il ne soit pas parvenu à synthétiser les données de ces deux traditions. On trouve dans ses *Centuries sur la charité* deux chapitres très éloignés l'un de l'autre sur la déréliction; dans l'un il la nomme de son nom classique ἐγκατάλειψις; dans l'autre, il ne lui donne pas de nom et se contente de la décrire, en des termes qui rappellent beaucoup Diadoque :

On dit qu'il y a cinq causes pour lesquelles Dieu permet que nous soyons en butte aux démons. On dit que la première est que par leurs attaques et nos contre-attaques, nous sommes amenés à discerner la vertu du vice. La seconde pour que soit rendue ferme et immuable la vertu que nous avons acquise à force de combat et de souffrances. La troisième, pour que nous ne nous enorgueillissions point de nos progrès dans la vertu, mais que nous apprenions à avoir d'humbles pensées. La quatrième, pour que l'expérience du mal nous en donne une haine totale. La cinquième, pour que parvenus à l'apatheia nous n'oubliions pas notre propre faiblesse, ni la puissance de celui qui nous aide (*De caritate* II, 67, PG 90, 1005b).

La source de Maxime est manifestement Évagre. Maxime, comme tant d'autres auteurs spirituels, l'a pillé, sans le nommer, pour ne pas se compromettre. Il suit pas à pas la nomenclature évagrienne. Avec une nuance, il est vrai; pour Maxime, il ne s'agit plus de divers types de déréliction, mais des causes diverses de la déréliction. Au fond, la déréliction est toujours semblable dans ses effets : l'âme est abandonnée aux démons de façon plus intense et plus fréquente. Il ne semble pas que Maxime voie un lien entre ces motifs de déréliction et les étapes de l'âme, si ce n'est pour l'apatheia. Comme Diadoque, Maxime interprète les mots d'Évagre : « la vertu inconnue est manifestée grâce à la déréliction », dans ce sens que la déréliction donne le discernement entre la vertu et le vice. Ailleurs, Maxime parle expressément de l'ἐγκατάλειψις. Son exposé est alors apparenté au courant messalien et à l'interprétation qu'en a donnée Diadoque.

Il y a quatre catégories principales de déréliction. La première est due à la façon de gouverner de Dieu (οἰκονομική, ici intraduisible), comme la déréliction du Christ, afin que cette déréliction feinte sauve ceux qui sont abandonnés. La seconde est destinée à éprouver (πρὸς δοκιμήν), comme celle de Job et de Joseph; par elle l'un est devenu une colonne de courage, l'autre une colonne de chasteté. La troisième est éducative (πρὸς παίδευσιν πνευματικήν), comme celle de l'apôtre : en s'humiliant, il a conservé son éminent degré de grâce. La quatrième se fait par retrait (κατὰ ἀποστροφήν), comme celle des juifs; le châtiment les oblige à se repentir. Tous ces modes de déréliction sont salutaires. Ils sont remplis de la bonté divine et de son amour pour les hommes (*De caritate* IV, 96, PG 90, 1072bc).

Seul le premier mode de déréliction ne figure pas dans le discours de Paphnuce. Les trois autres s'y trouvent (avec des noms différents, mais le même sens) avec les exemples scripturaires. Ainsi la déréliction éducative de Maxime est appelée par Paphnuce « déréliction pour détourner de l'orgueil »; elle s'appuie chez l'un et l'autre sur l'exemple de saint Paul. Maxime donne aux deux dernières catégories de déréliction les mêmes noms que Diadoque.

6° *Anastase le Sinaïte.* — Dans ses *Questions et réponses*, Anastase a consacré un chapitre à la déréliction; précisons qu'il entend par déréliction toute épreuve qui survient. Les citations sur lesquelles il se fonde prouvent qu'il donne un sens très large au mot déréliction. Son exposé n'est pas sans intérêt.

A la question : « Combien y a-t-il de dérélictions? », il répond : « Selon le double but de Dieu, toutes les dérélictions viennent, ou pour l'amendement et la correction (πρὸς ἐπιστροφὴν κατὰ σωφρονισμόν), selon l'attitude d'un père à l'égard de son fils, ou par répulsion (κατὰ ἀποστροφήν), attitude d'un roi à l'égard de son ennemi. Telle fut la déréliction de Judas par le Christ plus tard. Lazare et le paralytique ont été l'objet de la déréliction pour la rémission de leurs péchés, car il est écrit : « Tu es guéri, désormais ne pèche plus ». Paul a été corrigé à cause de l'enflure de ses exploits, pour qu'il ne s'enorgueillisse pas. Job a été corrigé pour qu'il devienne plus juste, ainsi que Dieu le lui a dit... Les prophètes ont été mis en prison pour l'exemple et l'utilité du peuple. Il faut donc que celui qui est l'objet d'une déréliction recherche en lui-même la cause de la déréliction et qu'il la corrige : par elle, il tombera au pouvoir de ses ennemis, ou bien il sera le jouet de ses amis; il sera anéanti et humilié par des personnes de peu de valeur et sans noblesse. Ou bien il sera livré aux passions, aux hontes, aux épreuves, aux faiblesses, selon le juste jugement de Dieu. Car souvent l'orgueil, la vaine complaisance, la critique du prochain, le fait que nous ne nous méprisons pas ou ne nous condamnons pas, ou encore nos péchés passés, font que nous sommes livrés aux passions de l'âme et du corps » (*Quaestio* 9, PG 89, 409c-412c).

Anastase reprend donc et développe les exemples scripturaires recueillis dans le texte messalien, mais utilise, pour la distinction des dérélictions, la terminologie de Diadoque.

7° *Saint Jean Damascène.* — L'auteur du *De fide orthodoxa* se devait d'essayer de faire une synthèse des données les plus traditionnelles sur la déréliction. On reconnaît facilement dans son texte (PG 94, 965-969) les thèses de la tradition macarienne, illustrées par les exemples bibliques de Job, Paul, Lazare, l'aveugle-né, et les divisions et la terminologie de Diadoque de Photicé.

On pourrait apporter d'autres pièces à notre dossier. Mais à partir du 10e siècle, la littérature spirituelle n'est plus guère que plagiat ou compilation. Paul de l'Évergétis, par exemple, consacre le chapitre 25 du livre 4 de son *Evergetinon* au problème de la déréliction. Dans sa question, il pose en équivalence totale les deux termes παραχώρησις et ἐγκατάλειψις. Sa réponse contient les chapitres 86, 87 et 69 de Diadoque, et le chapitre 96 de la quatrième centurie du *De caritate* de Maxime.

Dans les *Cent chapitres* intitulés *Méthode et règle*, deux moines de l'Athos du 14e siècle, les frères Calliste et Ignace Xanthopoulos, ont consacré un chapitre à la déréliction; en réalité ce chapitre est fait de deux citations, l'une de Diadoque, l'autre d'Isaac de Ninive. Les quelques lignes qui introduisent ces fragments montrent qu'ils réservent le terme παραχώρησις à la

déréliction éducative, et le terme ἐγκατάλειψις à la déréliction κατὰ ἀποστροφήν (85, PG 147, 781b-784c). C'est à ces deux auteurs que leur contemporain, Calliste Telikoudès, empruntera sa distinction entre παραχώρησις et ἐγκατάλειψις en reproduisant à peu près textuellement les phrases des deux écrivains athonites (PG 147, 825d). Cette distinction ne se justifie pas.

La notion de déréliction n'a pas évolué au cours des siècles de façon continue. Nettement présente dans l'Écriture, explicitée par Origène, elle aboutit à deux traditions qu'il est relativement aisé de suivre au long de l'histoire de la spiritualité orientale : tradition messalienne et tradition évagrienne. Ces deux traditions n'offrent pas de divergences notables pour le fond. Elles forment les deux traditions littéraires d'un même concept d'ordre purement ascétique. Chez Ammonas et pour une part chez Diadoque, la déréliction prend le sens plus moderne de privation du sentiment de la présence de Dieu et des consolations qu'elle implique.

En dehors des travaux de I. Hausherr signalés ci-dessus, se reporter aux articles du DS : Consolation, Déréliction, Désolation, Diadoque, S. Dorothée, Épreuves spirituelles, Nuits, etc.

Julien Leroy.

ΕΓΚΡΑΤΕΙΑ (Continentia). — La vertu d'ἐγκράτεια (en latin *continentia*) est une de celles que les auteurs spirituels anciens ont le plus hautement prônées. Nous n'avons pas à faire une théologie ni une spiritualité de la continence (cf art. Chasteté, Virginité), mais l'histoire de cette vertu dans la spiritualité chrétienne ancienne. Il nous a paru que le plus simple était de procéder à une rapide enquête lexicographique, qui fera voir l'apparition et le développement de cette notion chez les auteurs chrétiens. Pour la raison que nous dirons, nous nous limiterons à la période patristique. Cette lecture des textes ne laissera pas de poser quelques problèmes, aussi bien au théologien qu'à l'historien de la spiritualité; nous essaierons de montrer dans quel sens on peut chercher à les résoudre. — 1. *Avant le christianisme.* — 2. *Dans les écrits chrétiens primitifs.* — 3. *Chez les alexandrins.* — 4. *Le 4e siècle et le monachisme.* — 5. *Chez les latins.* — 6. *Conclusion.*

Cette enquête nous a été grandement facilitée, au moins pour les auteurs grecs, par la complaisance de notre confrère le R. P. H.-D. Saffrey et de Mademoiselle H.-C. Graef, qui nous ont permis d'avoir communication de l'article Ἐγκράτεια du *Lexicon of Patristic Greek*, en préparation à Oxford. — Pour simplifier la typographie, nous remplacerons le plus souvent le mot grec ἐγκράτεια par son équivalent français de *continence*.

1. **Avant le christianisme.** — Le terme et la notion même d'ἐγκράτεια ne sont pas bibliques. On ne rencontre guère le mot dans les Septante, où il n'apparaît que dans les Livres sapientiaux, plus ou moins influencés par l'hellénisme. Ainsi quand le *Siracide* conseille de ne pas se laisser aller à ses passions et à ses désirs (18, 30), ce fragment porte dans le grec le titre Ἐγκράτεια ψυχῆς (dans 6, 27 et 15, 1, ἐγκρατής est à prendre au sens général de « celui qui saisit ou qui tient [la Sagesse ou la Loi] »; cf *Dan.* 13, 39). Ce n'est pas dans la révélation de l'ancien Testament que l'on cherchera l'origine de cette notion ni les bases d'une théologie de la continence. L'idéal de maîtrise de soi, qui tient une telle place dans une éthique autonome, est étranger à l'homme de la Bible, dont la vie est tout entière déterminée et conduite par la loi et les commandements de Dieu (W. Grundmann, dans G. Kittel, t. 2, 1935, p. 340).

Par contre, le mot et l'idée apparaissent très fréquemment dans la littérature grecque et hellénistique, aussi bien dans le langage courant que chez les philosophes; ils expriment au mieux cet idéal grec de maîtrise de soi, de domination des passions et des appétits (*Selbstbeherrschung*; cf O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, t. 1 et 2, Leipzig, 1926, *passim*). Socrate, au dire de Xénophon, faisait de l'ἐγκράτεια le fondement et la base de toutes les vertus (*Mémorables* I, 5, 4). Si Platon la distingue mal de la σωφροσύνη, *Aristote* en fait longuement la théorie (*Éthique à Nicomaque* VII, 1-11, éd. I. Bekker, p. 1145a-1152b), en fonction de la théorie socratique de la vertu-science : on retiendra que pour lui la continence est spécialement la vertu qui maîtrise et soumet à la raison les jouissances corporelles du boire et du manger et du sexe (p. 1148a5; cf Platon, *République* III, 4, 390b : l'ἐγκράτεια a pour objet le boire et le manger). « La continence est une vertu du concupiscible, qui maîtrise par la raison l'appétit qui se porte vers les plaisirs bas » (*De virtutibus et vitiis* 2, 1250a9). Aristote distingue le continent (ἐγκρατής), qui ressent de mauvaises passions et sait y résister par la raison, du chaste (σώφρων), qui ne sent rien et n'éprouve aucun désir. Nous retrouverons plus loin cette distinction.

Les *stoïciens* à leur tour exaltent cet idéal de l'homme libre, ne dépendant que de lui-même, qui ne se laisse dominer par rien, mais qui domine toutes choses en toute liberté. L'ἐγκράτεια est un *habitus* qui ne se laisse pas dominer par le plaisir (Chrysippe, Andronicus, dans I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 3, Leipzig, 1903, n. 264, 265, 272), une vertu qui nous met au-dessus des plaisirs dont il est difficile de s'abstenir (Carnéade, n. 274). — Les stoïciens latins parleront longuement aussi de la *continentia (Thesaurus linguae latinae, sub verbo)*. Cicéron, qui l'oppose à la *libido* (*Catilinaires* 2, 25), en fait avec la *clementia* et la *modestia* une partie de la *temperantia* : « Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio... Continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur » (*De inventione* II, 164). Le type idéal de la *continentia*, idéal à la fois stoïcien et romain, c'est Scipion, renvoyant intacte une jeune captive qu'il avait reçue pour sa part de butin (Polybe, *Historiae* X, 19, 4-7).

On ne peut négliger *Philon*, dont l'influence ici, comme ailleurs, fut considérable : il est une des voies par où le vocabulaire et même certaines idées de la philosophie religieuse hellénistique pénétrèrent chez les auteurs chrétiens (voir par exemple C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. 1 *Introduction*, coll. Études bibliques, Paris, 1952, ch. 3, p. 39-91 : Le philonisme de l'épître aux Hébreux).

Pour Philon la continence est une vertu pure et immaculée (*De specialibus legibus* I, 150), la plus utile des vertus (173), qu'il faut acquérir au prix de grands efforts et par tous les moyens, car elle est le plus grand bien et le plus utile à chacun comme à la communauté (149); elle est l'adversaire de la concupiscence (ἐπιθυμία, 149) et s'oppose à l'amour du plaisir (φιληδονία, *De Abrahamo* 24), spécialement des jouissances du boire et du manger, des plaisirs sexuels et de la langue (ἐγκράτεια γαστρός, ...τῶν μετὰ γαστέρα, ... γλώττης, *De congressu eruditionis gratia* 80; *De specialibus legibus* I, 149; II, 195; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 103). Elle conduit au ciel et à l'immortalité (*De specialibus legibus* IV, 112). On a pu remarquer

chez Philon des traces d'une tendance dualiste qui déprécie la matière et la vie sensible : à ce titre il représenterait par rapport à la pensée grecque classique un gauchissement et un déplacement d'accent (W. Grundmann, *loco cit.*, p. 339).

Nous n'avons pas à parler des mouvements ou des sectes *encratites*. Mais si nous voulons replacer la continence chrétienne dans son cadre idéologique et historique, nous ne pouvons négliger les *thérapeutes* dont parle Philon, qui font de la continence le fondement de l'âme sur lequel ils édifient toutes les autres vertus, et qui en particulier refrènent le désir du boire et du manger, ne prennent de nourriture et de boisson qu'après le coucher du soleil (*De vita contemplativa* 34; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* II, 17, 15-16).

Certains historiens ont cru pouvoir mettre en doute la véracité de Philon sur ce point, et penser que ses thérapeutes sont « une fiction du grand allégoriste, pour exprimer son idéal de vie juive, studieuse et contemplative » (G. Bardy, trad. d'Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, t. 1, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 72, n. 1, d'après M. J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, coll. Études bibliques, Paris, 1931, p. 586). Mais les thérapeutes égyptiens de Philon ressemblent singulièrement aux *esséniens* de Palestine, dont Josèphe décrit la vie, qui repoussent les plaisirs comme un mal, et font une vertu de la continence et de la résistance aux passions. Ils méprisent le mariage et se gardent de tout commerce impur avec des femmes (*De bello Judaico* II, 120-121; cf 138; et cf Philon, *Quod omnis probus liber* 75-91). Pline l'Ancien donne sur eux des renseignements analogues : « sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia » (*Histoire naturelle* V, 17).

La découverte des « Manuscrits de la mer Morte » (1947) et celle des ruines d'un monastère près du Ouadi Qumran (1951) ont révélé l'existence d'une communauté d'ascètes qu'il est difficile de ne pas identifier avec les esséniens. Le *Manuel de discipline*, code moral et religieux de cette communauté, exprime un idéal de vie séparée et communautaire, de pureté rituelle et d'étude de la loi, mais l'accent ne paraît pas y être mis, comme chez Philon ou Josèphe, sur le refus de tout plaisir sensible et sur la maîtrise des passions (il n'est même pas assuré que tous les membres de la communauté fussent célibataires). L'idéal moral et religieux des cénobites est très pur et très élevé, mais on ne voit pas qu'ils aient fait plus spécialement de la continence le but de leurs efforts. De sorte qu'on est tenté de se demander si Philon et Josèphe n'ont pas ici introduit des idées grecques dans leur description des communautés esséniennes; en tout cas, il n'est pas sans intérêt de constater que l'ἐγκράτεια comme telle n'apparaît pas dans ces milieux esséniens, qui sont sans doute très proches du milieu où devait naître l'Évangile (sur cette question, voir les exposés d'ensemble d'A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la mer Morte*, Paris, 1950; *Nouveaux aperçus..*, Paris, 1953; C. Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda*, Paris, 1953; A. Vincent, *Les Manuscrits hébreux du désert de Juda*, Paris, 1955).

2. **Dans les écrits chrétiens primitifs.** — On ne s'étonnera pas de ne pas trouver le mot ἐγκράτεια dans l'Évangile. Si saint *Paul* emploie le verbe ἐγκρατεύεσθαι (1 *Cor.* 9, 25), c'est pour rappeler que, comme le lutteur du stade, le chrétien doit s'abstenir de tout ce qui pourrait l'empêcher de réaliser sa mission ou risquerait de scandaliser ses frères. L'ἐγκράτεια n'est pas pour lui une fin, ni un idéal de vie (cf par exemple 1 *Cor.* 7, 9 : « S'ils ne peuvent pas garder la continence, οὐκ ἐγκρατεύονται, qu'ils se marient »). La continence apparaît dans *Gal.* 5, 23, dans une liste de vertus (cf *Tite* 1, 8; 2 *Pierre* 1, 6; voir A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, Münster, 1936). Mais dans ces énumérations traditionnelles, pas plus que dans *Actes* 24, 25, où Paul s'entretient avec Félix et Drusilla de la justice, de l'ἐγκράτεια et du jugement à venir, la continence ne paraît avoir une place et une signification particulières. Il n'y a pas ici l'expression d'un idéal ascétique spécial ni d'une philosophie déterminée, mais simplement un mot et une notion empruntés aux conceptions courantes (voir P.-Th. Camelot, *Ascèse et mortification dans le Nouveau Testament*, dans *L'ascèse chrétienne*, coll. Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1951, p. 13-29). Nous ne pensons pas qu'il y ait davantage dans les textes des *Pères Apostoliques* où se rencontre le mot ἐγκράτεια.

Ainsi la 1ª *Clementis*, qui à plusieurs reprises énumère la continence parmi d'autres vertus (justice, vérité, foi, confiance, continence, 35, 2; foi, repentance, charité, continence, chasteté : σωφροσύνη, patience, 62, 2; foi, crainte, paix, patience, longanimité, continence, pureté et chasteté, 64). On remarquera 38, 2 : « Que celui qui est chaste dans sa chair ne s'en vante pas, sachant que c'est un autre qui lui accorde la continence ». La continence du chrétien n'est pas le fruit de ses seuls efforts, elle est don de Dieu (cf 35, 1). On trouvera une liste analogue dans l'*Épître de Barnabé* 2, 2-3. Ici non plus il n'y a aucune insistance spéciale sur la continence, pas plus que dans le mot de Polycarpe (4, 2) recommandant aux femmes d'aimer leur mari ἐν πάσῃ ἐγκρατείᾳ.

Plus significative peut-être est au contraire l'insistance d'*Hermas*, qui d'ailleurs se présente lui-même comme un homme plein de simplicité et d'ἐγκράτεια (*Visiones* II, 3, 2), à recommander la continence, « fille de la foi » (III, 8, 4), qui consiste à s'abstenir de tout désir mauvais : sans vouloir tirer de ce seul mot trop de choses, on remarquera qu'Hermas rejoint ici l'idéal grec de maîtrise des moindres mouvements de la sensibilité, et retrouve l'ἐγκράτεια dans son sens fort et pour ainsi dire technique. En *Similitudines* IX, 15, 2, la continence est avec la foi, la force et la patience, une des quatre vierges qui se tiennent aux angles de la tour.

Le contexte, au demeurant assez étrange, de cette 9ᵉ *Similitude* invite à penser qu'il s'agit surtout de la continence sexuelle. Mais quelle psychologie cache cette vision où Hermas, après s'être laissé caresser et embrasser longuement par les vierges, s'endort chastement au milieu d'elles! On devine tout ce qu'une moderne « psychologie des profondeurs » pourrait déceler en un texte comme celui-là (voir les remarques d'A. Lelong dans la traduction du *Pasteur*, coll. Textes et documents, Paris, 1912, p. 252-253).

La 2ª *Clementis* fait aussi allusion à la continence (15, 1). Il s'agit de la pureté et de l'incorruptibilité de la chair, rapprochées de la pureté de l'Église « spirituelle », « devenue visible dans la chair du Christ » (14, 3). Le contexte est visiblement apparenté aux spéculations gnostiques.

3. **Les alexandrins.** — Il faut attendre *Clément d'Alexandrie* pour trouver une théorie un peu développée et cohérente de la continence. Celle-ci apparaît au 2ᵉ *Stromate* (18, 80), dans une énumération de vertus; on en donne la définition stoïcienne que nous avons déjà citée : la continence est une disposition à ne jamais dépasser ce qui paraît conforme à la droite raison. Est continent celui qui contient les impulsions non conformes à la droite raison, ou encore celui qui se contient lui-même, en sorte qu'il n'est pas entraîné

au delà de la droite raison (cf Chrysippe, Andronicus, dans I. von Arnim, *loco cit.*, n. 264).

Plus loin, on retrouve des thèmes d'inspiration philonienne (en tout ce développement, Clément suit pas à pas Philon, *De virtutibus*) : « La divinité est sans besoin et sans passion, et par conséquent n'est pas à proprement parler continente; car elle n'est jamais exposée à une passion, en sorte qu'elle ait à la dominer; mais notre nature, qui est passionnée, a besoin de la continence, par laquelle, s'exerçant à n'avoir besoin que de peu de choses, elle s'efforce de s'approcher, par une disposition habituelle, de la nature divine. L'homme vertueux a besoin de peu, étant sur la frontière des natures immortelle et mortelle, soumis au besoin à cause de son corps et de sa naissance même, mais instruit à n'avoir besoin que de peu à cause de la continence dictée par la raison » (18, 81, trad. Cl. Mondésert, *Les Stromates* II, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1954, p. 98).

La continence est maîtrise des passions et domination des besoins corporels eux-mêmes, soumis entièrement à la raison; mais elle prend une orientation proprement religieuse, voire mystique : elle s'efforce de se rapprocher de la nature divine, et d'imiter le Dieu ἀπαθής (sur le Λόγος ἀπαθής, cf A. Koch, ZAM, t. 7, 1932, p. 363). A notre sens, il faudrait retenir surtout, bien que Clément ne le dise qu'en passant, que pour lui la continence est un moyen (et même *le* moyen) de s'élever jusqu'à l'imitation de la nature de Dieu, qui est son idéal le plus cher. On rapprochera *Stromates* IV, 22, 137-138 : pour le continent, « la chair est morte, il vit seul, ayant consacré le sépulcre (de son corps) pour en faire un temple saint au Seigneur, ayant tourné vers Dieu sa vieille âme de péché. Il n'est plus ἐγκρατής, mais il est parvenu à l'*habitus* d'impassibilité, attendant de revêtir une forme divine ». Réminiscences platoniciennes et idéal d'impassibilité absolue, par quoi la continence elle-même est dépassée, et le gnostique se rapproche de la divinisation à laquelle il aspire.

Plus loin (*Stromates* II, 20, 105), c'est, à travers Philon (*De specialibus legibus* IV, 101), la formule socratique de la continence, « fondement des vertus ». Mais Clément revient sur la continence au 3e *Stromate* et, quoi qu'il en soit de telles formules empruntées aux philosophes, il s'attache à montrer que la continence du chrétien diffère de la vertu païenne (III, 7, 57-59). Elle est un don de Dieu qu'il faut obtenir par la prière (cf *Mt.* 7, 7); elle porte non seulement sur les plaisirs charnels, mais aussi sur tous les mauvais désirs de l'âme, et si le philosophe doit combattre et refréner ses désirs, le chrétien apprend à ne rien désirer du tout, τὸ μὴ ἐπιθυμεῖν. W. Völker voit ici un rappel du *Sermon sur la Montagne*, apparemment de *Mt.* 5, 28 (*Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952, p. 293). Surtout la continence chrétienne diffère de la vertu païenne par son motif : Clément a commencé par dire qu'elle est mépris du corps (σώματος ὑπεροψία) en vue de la confession (ὁμολογία) de Dieu (cf III, 7, 59, εἰς τὸ λατρεύειν Θεῷ ζῶντι, rappel de *Hébr.* 9, 14); mais il écrit plus loin que cette haine de la chair est déraisonnable et ἀχάριστος (III, 7, 60); et au 7e *Stromate* il dira que le gnostique garde la continence non pas parce qu'il ne peut éprouver le plaisir, ni par crainte des hommes, ni pour se procurer une volupté plus raffinée, mais dans la foi, à cause des promesses et de la crainte de Dieu (VII, 12, 69). Ou, pour tout dire d'un mot, « par amour pour le Seigneur » (*Stromates* III, 7, 59). W. Völker *(loco. cit.)* a insisté ici sur le caractère chrétien de la pensée de Clément. Est-il trop optimiste? On voit en tout cas comment des formules et des concepts qui n'étaient pas bibliques, sont peu à peu intégrés dans une synthèse chrétienne.

Origène avait pratiqué l'ascèse et la continence avec l'ardeur intransigeante que l'on sait (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 3, 9-12, qui insiste sur le jeûne, les veilles, la pauvreté; 8, 1-2, où Eusèbe parle, non de l'ἐγκράτεια, mais de la σωφροσύνη). On ne trouve pourtant pas chez lui, comme chez Clément, un enseignement un peu détaillé et systématique sur l'ἐγκράτεια (*continentia* dans le latin de Rufin). Autant que l'on peut en juger par quelques sondages dans une œuvre immense, il n'y ferait que de rapides allusions, par exemple dans des énumérations de vertus : *continentia* joint à *castitas* (*In Num. hom.* 17, 4, éd. GCS 7, p. 162; *In Luc. hom.* 38, GCS 9, p. 223; *In Cant.* III, GCS 8, p. 176); à *pudicitia* (*In Cant.* II, p. 155); à *justitia* (*In lib.* I *Reg. hom.* 1, 14); à *conversatio sanorum actuum*, à *studiosus laborum et non libidinum* (*In Ezech. hom.* 3, 3, GCS 8, p. 351). On remarquera que la continence tend à se réduire à l'abstention des jouissances charnelles et du mariage (*De principiis* III, 1, 4 : ἐγκρατεύεσθαι καὶ ἀνέχειν ἑαυτὸν ἀπὸ μίξεων, GCS 5, p. 199; Continenter et caste vivere atque ab omni se muliebri contagio continere, trad. Rufin). On remarquera aussi un texte peut-être plus significatif qui décrit « l'homme, tel qu'on en voit un sur mille, qui se tourne vers Dieu, dirige son regard en haut, recherche le durable et l'éternel, s'attache à la contemplation non des choses visibles mais des invisibles, fuit la mollesse et aime la continence, évite la luxure et pratique la vertu » (*In Exodum hom.* 2, 1, GCS 6, p. 156. Il semble qu'on puisse ici se fier à Rufin). Il y a donc un lien entre la continence et la *contemplation* des réalités célestes et éternelles (cf Clément, *Stromates* IV, 3, 8 : ἕξιν θεωρίας τε καὶ ἐγκρατείας. Il s'agit des anges, mais, comme le remarque W. Völker), *op. cit.*, p. 474, n. 5, cela vaut aussi pour le gnostique).

4. **Le 4e siècle et le monachisme.** — 1° Quand, au 4e siècle, se développe et s'épanouit la vie monastique, la continence apparaît comme l'une des vertus essentielles du moine. Saint *Basile*, par exemple, qui lui consacre deux chapitres de ses *Règles longues* (interr. 16-17, PG 31, 957-965), en fait la théorie assez développée. Il prend soin de la rattacher à l'Écriture, et particulièrement à saint Paul (1 *Cor.* 9, 25; 2 *Cor.* 6, 5; 11, 27. Cf aussi saint Jean Chrysostome, *In ep.* 1 *ad Corinthios hom.* 19, 2; *In ep. ad Galatas comm.* 2, 2; PG 61, 153-154, 635). Il tire des textes de l'Apôtre peut-être plus que ce qu'ils contiennent. La continence, c'est « châtier son corps et le réduire en servitude » (cf 1 *Cor.* 9, 27), c'est-à-dire, explique Basile, refréner les ardeurs de la jeunesse et l'impétuosité de ses élans difficiles à contenir. Il s'agit « d'écarter les passions, d'en éteindre l'aiguillon, de mortifier le corps jusqu'aux passions et désirs naturels eux-mêmes » (17, 2, 964b). Ceux qui s'exercent à la piété doivent s'abstenir de ce dont désirent jouir ceux qui vivent selon la passion (κατὰ πάθος), ils doivent donc maîtriser toutes les passions, orgueil, avarice, colère, curiosité, et même refréner leur langue. Ainsi la continence est une vertu générale, qui assure la maîtrise du corps et de ses appétits (cf pseudo-Basile, *Constitutiones monasticae* 4, 1, PG 31, 1348); on pourra rapprocher ici saint Jean Chrysostome, pour qui la continence consiste à dominer les passions, la langue, la main, les regards impudiques :

« C'est cela, l'ἐγκράτεια : n'être entraîné par aucune passion » (*In ep. ad Titum hom.* 2, 2, PG 62, 673). En fait, la continence porte principalement sur les appétits charnels, et, parmi ceux-ci, Basile insiste de préférence sur les plaisirs de la table; pour lui la continence consistera surtout dans le jeûne; les exemples bibliques qu'il donne de la continence sont des exemples de jeûne prolongé, Moïse, Élie, Daniel, Jean, Jésus lui-même (cf *Hom.* 1 *de jejunio* 6, 7, PG 31, 172-173). La désobéissance du premier homme fut le fait de l'ἀκρασία. A cette tempérance, il faut une mesure. Quand il s'agit des passions de l'âme, il n'y a pas d'autre mesure que l'abstinence totale de tout ce qui porte aux plaisirs pernicieux; quand il s'agit des aliments, l'abstinence est mesurée par les nécessités de la vie et de la santé (*Règles longues*, interr. 19, 1, PG 31, 968). La continence n'est donc pas un absolu; s'abstenir totalement serait ruiner violemment la vie elle-même; il faut s'abstenir des choses nuisibles, mais « pour la piété, et pour détruire les pensées de la chair » (16,2, 960). On ne s'étonnera pas que pour Basile la continence enlève les péchés, qu'elle soit le commencement de la vie spirituelle, et procure les biens éternels (17,2, 964b). Voir D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1948, surtout p. 205-211.

Saint *Grégoire de Nysse* parle assez souvent de l'ἐγκράτεια : on retiendra que pour lui, la continence, opposée à l'ἐπιθυμητικός (*De orat. dominica* 4, PG 44, 1161d), consiste à refuser au corps ce que réclame la nature (*In laudem Basilii*, PG 46, 805b), et à dompter la chair par les austérités d'une vie rude, et tout spécialement par le jeûne (*In Cantica hom.* 7 et 9; *De beatitudinibus* 2, PG 44, 924a, 969c, 1213a; *In Christi resurrectionem* 3; *In laudem Basilii*, etc, PG 46, 676a, 801c, 813c).

La continence d'ailleurs n'est pas en elle-même une fin; il faut la pratiquer avec modération (*De virginitate* 22, 23, PG 46, 401d, 405b; éd. W. Jaeger, *Opera ascetica*, t. 8, Leyde, 1952, p. 330, 16; 333, 17); son but n'est pas de faire souffrir le corps, mais de faciliter les fonctions de l'âme (22, 405a; éd. Jaeger, p. 333, 8). Elle est le pédagogue qui enseigne la vertu (*In Cantica hom.* 12, PG 44, 1033c); elle est le pavement de la maison que construit la sagesse (*In Ecclesiasten hom.* 3, 657a), le clou qui perce les chairs et les tient dans la crainte du Seigneur (*De vita Moysis*, 413d; cf *Ps.* 118, 120); elle permet à l'âme fiancée à Dieu de ne pas se laisser dominer par la chair, mais de s'élever au-dessus du poids du corps (*In Cantica hom.* 2, 793d); l'esprit, comprimé par la continence, s'élève au désir des choses spirituelles et peut parvenir aux noces spirituelles (*De virginitate* 7, 20, PG 46, 352c, 397c; éd. Jaeger, p. 281, 8; 326, 7). Voir W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 254-256.

On rapprochera volontiers de ces textes une homélie d'*Astérius* d'Amasée (*In principium jejuniorum hom.* 14, PG 40, 372a, 373a) : « La sainte philosophie s'occupe surtout et principalement de ce qu'on appelle l'ἐγκράτεια : quand l'esprit (νοῦς) demeure sans trouble, qu'il ne reçoit aucun mélange de souillure de l'estomac ou d'ailleurs, il garde sans empêchement son énergie, et la contemplation des choses célestes, auxquelles il est apparenté... *Aime la continence, pour être aimé des anges* ». — Le *De virginitate* attribué à saint *Athanase* (?) se clôt sur un éloge lyrique de la continence qu'il unit à la pureté (ἁγνεία) et à la virginité, et qu'il appelle « vie des anges (ἀγγέλων βίος)» (24, PG 28, 280cd). On remarquera que le mot ἐγκράτεια ne se retrouve pas ailleurs dans les œuvres d'Athanase. — Sur la « vie angélique » voir A. Lamy, *Bios angelicos*, dans *Dieu vivant* 7, 1946, p. 61-77; J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout, 1948, p. 19-56; L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout, 1951, p. 43-68.

2° *Spiritualité monastique et* ἐγκράτεια. — Saint *Épiphane*, énumérant les vertus qui font la parure de l'Église, mettait à la base la virginité, puis la vie monastique, et après celle-ci la continence, qui concourt à la même fin (*Expositio fidei* 21, PG 42, 824). On retrouve des énumérations analogues, où les « continents » sont mis à côté des moines et des vierges, par exemple chez saint Athanase (*Ep. ad Dracontium* 7, PG 25, 531b; *Ep. encyclica* 3, 229b) ou chez saint Cyrille d'Alexandrie (*Hom.* 17, PG 77, 1097d). Si les « continents » semblent avoir en certains endroits formé une catégorie spéciale, il reste que l'ἐγκράτεια est vertu proprement monastique sous son double aspect d'abstinence dans le boire et le manger, et de chasteté parfaite, cf pour prendre un exemple beaucoup plus tardif Élie l'Ecdicos, 12e siècle (*Anthologium gnomicum* 52-58, PG 90, 1412-1413). Ainsi la retrouve-t-on chez tous les grands docteurs du monachisme, Évagre, Nil ou Antiochus de Saint-Sabas, Jean Climaque, Maxime le confesseur ou Thalassius. Mais nous n'aurions pas, du point de vue doctrinal, à recueillir ici grand chose que nous n'ayons déjà rencontré ailleurs.

Pour *Évagre*, l'ἐγκράτεια est une vertu qui, avec la tempérance (σωφροσύνη) et la charité, modère le concupiscible (*Practicos* 61, PG 40, 1236b); elle retranche les passions corporelles (24, 1228c) et consiste surtout dans le retranchement de la nourriture, de la boisson et du sommeil (94, 1249c).

On relèvera, encore dans le *Practicos*, cette énumération, où Évagre situe la continence dans l'ensemble de l'édifice vertueux : « La foi est affermie par la crainte de Dieu, celle-ci par l'ἐγκράτεια; celle-ci est rendue inébranlable par la patience et l'espérance, d'où naît l'apathie, qui a pour fruit la charité : la charité est la porte de la connaissance de la nature (γνῶσις φυσική); après celle-ci viennent la *theologia* et la béatitude suprême » (1221bc) (Sur Évagre, cf M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 173-174).

Pour *Nil*, la continence consiste surtout à refréner la gourmandise (γαστριμαργία) (*De vitiis* 1 et 2; *De octo spiritibus malitiae* 1 et 2; *De malignis cogitationibus* 25; *Institutio ad monachos*, PG 79, 1141ac, 1145, 1229bd, 1236a), elle est une vertu difficile (*Ad Eulogium* 22, 1121d), elle n'est pas identique à l'*apatheia* : celle-ci est la suppression des pensées passionnées, l'ἐγκράτεια retranche les péchés en actions (*De malignis cogitationibus* 25, 1229c). C'est encore le jeûne et l'abstinence qui sont pour *Diadoque* l'essentiel de la continence (*Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, éd. É. des Places, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1955, p. 55-58 et ch. 42-57).

La continence est avec le silence, la prière et la charité, le char à quatre chevaux qui conduit l'esprit au ciel (Thalassius, *Centurie* 1, 24, PG 91, 1429c). Elle consiste à s'abstenir de tout plaisir déraisonnable et à ne rien faire de contraire aux commandements de Dieu. Elle est un frein qui retient l'élan des appétits sensibles vers la nourriture, les richesses, la gloire (Antiochus, *Hom.* 6, PG 89, 1449-1452). Elle affaiblit la concupiscence, et nous fait désirer et chercher, en fait de nourriture, uniquement ce qui est utile; elle permet de ne pas accumuler dans le corps des humeurs superflues, nous garde libres du désir des rapports charnels (Maxime

le confesseur, *Liber asceticus* 23, PG 90, 929b). Citons encore de saint Maxime cette description de la continence :

Le frère dit : ... Comment l'encrateia dessèche-t-elle la concupiscence? Le vieillard répondit : Parce qu'elle fait s'abstenir de tout ce qui ne correspond pas à une nécessité, mais qui procure (seulement) du plaisir. Elle ne permet l'usage que des choses nécessaires à la vie. Elle ordonne de mesurer sur le besoin le manger et le boire; de ne pas accorder au corps une humidité excessive; de sauvegarder seulement la vie du corps et de le maintenir indemne de l'instinct charnel. Voilà donc comment la continence dessèche la concupiscence; tandis que la satiété du manger et du boire échauffe le ventre et allume le prurit des désirs honteux (*Liber asceticus* 23, PG 90, 929ab; trad. I. Hausherr, *Philautie*, OCA 137, Rome, 1952, p. 103-104).

Une scholie à saint Jean Climaque distingue l'ἐγκράτεια sensible (αἰσθητή) de l'ἐγκράτεια spirituelle (νοητή); celle-là consiste à éviter tous les actes contraires à la raison qui se font par la chair, celle-ci à éviter les pensées sensuelles qui viennent du plaisir. On ne pourra pratiquer la première si l'âme ne médite et ne garde la seconde sans s'en séparer (*Scholion* 7 ad gradum 15, PG 88, 905b). Elle est la base de la vie active (πρακτική) (Nil, *De octo spiritibus malitiae* 1, PG 79, 1145a), mais on a vu aussi quel lien étroit elle a avec la contemplation, puisqu'elle fait vivre dans la chair une vie semblable à celle des anges.

5. **Les latins. Saint Augustin.** — 1° Les Pères latins parlent de *continentia* : c'est par ce mot qu'ils traduisent ἐγκράτεια, comme l'avaient déjà fait les écrivains latins (*supra*; cf A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, *sub verbo*), et la Vulgate (*Gal.* 5, 23; cf 1 *Cor.* 7, 9; *Tite* 1, 8). On remarquera chez les latins une tendance à restreindre le mot à la continence charnelle, et même à la continence parfaite et absolue.

Ainsi Tertullien (totam et solidam virginitatem sive continentiam, *De monogamia* 3, PL 2, 932b; — continentia integra, 8, 939a; *De pudicitia* 16, 14-21, 1011-1012, etc). Ainsi encore saint Jérôme (de continentia disserens [saint Paul] et suadens perpetuam castitatem, *Ep.* 22, 20, PL 22, 407; tres gradus virginitatis viduitatisque vel continentiae et conjugii, *Ep.* 48, 9, 500, etc), saint Augustin (illa quae genitalibus membris pudicitia refrenatis, solet maxime ac proprie continentia nominari, *De continentia* 5, PL 40, 352).

On sait aussi que le vocabulaire chrétien réserve le nom de *continentes* à ceux qui font profession de chasteté : utriusque sexus virgines et continentes (S. Jérôme, *Adversus Jovinianum* 1, 4, PL 23, 215a; cf par exemple S. Augustin, continentiae professionem.., consignationem virginitatis, *Ep.* 61, 2, PL 33, 229; *Sermo* 354, PL 39, 1563-1568. Les grecs disent ici ἀσκηταί plutôt qu'ἐγκρατεῖς, mais voir *supra*). Il faudrait donc se reporter à l'enseignement des Pères sur la virginité. Voir un aperçu d'ensemble dans P.-Th. Camelot, *Les traités « De Virginitate » au IVe siècle*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952, p. 273-292; M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 41-59.

D'autre part, les Pères distinguent trois degrés ou trois états de continence : les vierges, les veuves, les personnes mariées :

Celles-ci aussi doivent selon leur état garder la continence, qui modère l'usage des jouissances charnelles, continentia... moderans et quodam modo limitans in conjugibus carnis concupiscentiam (S. Augustin, *De continentia* 12, 27, PL 40, 368; cf pudicitia conjugalis, *De conjugiis adulterinis* 2, 19, 484. — Sur les trois états, voir Jérôme, cité ci-dessus, et Augustin, virginalis integritas, continentia vidualis, ipsa boni conjugalis fides, *De civitate Dei* 1, 27, PL 41, col. 40; continentia vidualis, *De bono viduitatis* 19, 23, PL 40, 442, 445, etc).

Il n'y a pas à insister sur les éloges que les Pères prodiguent à l'adresse de la « lumineuse et éclatante continence » (S. Augustin, *Ep.* 188, 8, PL 33, 852), « qui est le fondement très solide et le faîte sublime de toutes les vertus de l'esprit, elle les soutient et les protège » (S. Jérôme, *Adversus Jovinianum* 1, 38, PL 23, 264b); — ni sur le lien nécessaire qu'elle tient avec les autres vertus : elle est avec la *parcitas* (modération et abstinence dans la nourriture) la compagne et la suivante nécessaire de la pureté, qui sans elle n'est pas authentique (*Ep.* 54, 8, PL 22, 554); — ni sur les conseils de prudence, de pudeur et de mortification que les Pères adressent à ceux et celles qui veulent vivre dans la continence parfaite : si vigiliis et jejuniis macerat corpus suum et in servitutem redigit, si flammam libidinis et incentiva ferventis aetatis extinguere cupit continentiae frigore... (*Ep.* 107, 11, PL 22, 876; où l'on voit que la *continentia* ne désigne pas seulement la pureté charnelle, mais aussi l'ensemble des pratiques ascétiques qui l'entourent et la protègent).

2° Il faut s'arrêter, si peu que ce soit, au petit traité de saint Augustin, *De continentia* (écrit, au dire des mauristes, vers 395), où l'on trouve une théologie très équilibrée de la continence (PL 40, 349-372, éd. CSEL 41, 1900, p. 141-183; coll. Bibliothèque augustinienne, 1re série, t. 3, *L'ascétisme chrétien*, Paris, 1939, p. 107-189).

Comme l'ἐγκράτεια, la *continentia* est maîtrise et modération des appétits sensibles, de la *concupiscentia carnalis* (5; col. 352; cf *Sermo* 38, 1 : in frenandis libidinibus et coercendis voluptatibus, ne seducat quod male blanditur, et enervet quod prosperum dicitur, PL 38, 235). Si, comme on l'a dit, la continence s'exerce plus spécialement à l'égard des jouissances charnelles, elle ne se limite pas « aux seules jouissances inférieures de la chair » (2, 349); si elle réprime ou refrène dans la partie inférieure de nous-mêmes, c'est-à-dire dans le corps, toutes les jouissances de la concupiscence qui font échec à la sagesse et à ses joies, elle n'a pas pour objet de dominer les seules voluptés du corps, elle gouverne la volupté ou la passion en général (28, 367). La vraie continence est dans le cœur, là où parle la conscience (2, 350), là où il y a consentement au désordre de la concupiscence charnelle (5, 352). Plus encore que dans la maîtrise des sens, la chasteté est dans la disposition vertueuse de la volonté. Précision notable, qui représente un progrès visible aussi bien dans l'analyse psychologique de la continence que dans le jugement moral porté sur la concupiscence charnelle.

Augustin apporte une autre précision, plus importante encore peut-être, quand il montre que la « chair » que domine et maîtrise la continence, n'est pas mauvaise en soi. Le corps n'est pas étranger à la nature de l'homme, et le Sauveur a assumé l'homme tout entier, corps et esprit (26, 367). La « chair » ne peut convoiter que par le moyen de l'âme (19, 361), et cette convoitise n'est mauvaise que par le désordre qu'a introduit dans la nature le péché de l'homme (20, 362). S'il faut pour son salut corriger et châtier la chair, elle n'est pas pour autant un ennemi qu'il faut poursuivre avec acharnement (26, 367). Et Augustin condamne l'ascétisme excessif des manichéens, et leur « fallacieuse continence » (*ibidem*).

Augustin avait éprouvé lui-même combien il est difficile de renoncer aux voluptés de la chair (*Confessions* VIII, 11, 26); plus que quiconque il a montré avec insistance que la continence est un don de Dieu. Si certains théoriciens ou praticiens de la continence pouvaient sembler en faire leur œuvre personnelle et en tirer quelque gloire, Augustin nous rappelle à l'humilité : « Que celui qui se glorifie, se glorifie dans le Seigneur » : c'est par ces mots de l'Apôtre que se termine le traité (32, 372). Ici, comme dans le *De sancta virginitate*, Augustin a rappelé que la continence n'est rien sans l'humilité; elle est le fruit de la grâce, mais Dieu la donne à qui la lui demande. C'est au sujet de la continence qu'Augustin a fait cette prière dont Pélage l'ascète devait se scandaliser : *Continentiam jubes: da quod jubes, et jube quod vis* (*Confessions* X, 29, 40, PL 32, 796; cf *De dono perseverantiae* 20, 53, PL 45, 1026).

S'il est vrai de dire que la continence imite sur terre la vie des anges (*Sermo* 132, 3, PL 38, 736; cf *De virginitate* 13, 12 : virginalis integritas... angelica portio est, et in carne corruptibili incorruptionis perpetuae meditatio, PL 40, 401), il ne faudrait pas pour autant s'imaginer que la continence puisse être parfaite en cette vie, « aussi longtemps que, la chair obéissant à la loi du péché, la volupté garde ses attraits et, quoique réprimée, continue à émouvoir ». « Quand la mort ne sera plus et que la vie sera éternelle, alors la continence sera parfaite et sans effort » (*De continentia* 20, 362). La chair elle-même sera spiritualisée (19, 361; cf 25, 367). — Ici aussi Augustin est plus réaliste que tels autres qui se seraient crus dès cette terre libérés de tout désir charnel! A ceux qui se proposent la continence, il faut, « aussi longtemps que l'esprit convoite contre la chair, beaucoup d'attente et d'effort pour résister aux délectations perverses, aux plaisirs impurs, aux mouvements honteux de la chair, par le charme de la sainteté, l'amour de la chasteté, la vigueur de l'esprit et la beauté de la continence » (31, 371). Ce n'est pas par mépris de la chair, c'est pour des raisons positives, et pour sa beauté, qu'il faut aimer la continence et la rechercher.

Quant aux fruits de la continence, relevons pour finir ces deux notations des *Confessions*. « La continence nous recompose, elle nous ramène à cette unité que nous avions perdue en nous éparpillant » (X, 29, 40, PL 32, 796). La continence met de l'ordre dans nos amours (cf la suite du texte : « Il ne vous aime pas assez celui qui aime en même temps que vous quelque autre chose, et ne l'aime pas pour l'amour de vous »), et elle nous ramène à l'*unité* : ceci pourrait éclairer beaucoup sur le sens profond de la virginité, parfaite intégrité de la chair et de l'esprit. — Enfin, la continence est féconde : dans les âmes qui l'ont vouée, « la continence n'est pas stérile, elle est la mère féconde des enfants de bonheur que vous lui donnez, Seigneur, vous, son époux » (VIII, 11, 27, PL 32, 761). On sait combien saint Augustin a insisté sur la fécondité spirituelle de la virginité (*De virginitate* 5, 6, PL 40, 399, etc).

3° Les auteurs postérieurs n'ajouteront guère à cet enseignement de saint Augustin qui, répétons-le, paraît remarquablement équilibré. — Notons deux précisions, l'une apportée par Cassien, qui distingue *continent* (ἐγκρατής) et *chaste* (ἁγνός); la chasteté est la pureté parfaite, qui ne connaît même plus la tentation (*De coenobiorum institutis* VI, 4, PL 49, 270-271); on ne parle plus de chasteté, mais de continence, quand la volupté lui oppose encore sa résistance (*Collationes* XII, 10, 11, 888-891). Cassien distingue ainsi les *castitatis fastigia* et l'*infirmitas continentiae* (*ibidem*).

Cette distinction, que saint Augustin n'avait pas retenue, était déjà dans Aristote (*Éthique à Nicomaque* VII, 11, 1151b-1152a; cf IV, 15, 1128b 33-34). Cassien l'avait sans doute empruntée à Évagre (*Practicos* 40, PG 40, 1232b : « Le parfait n'est pas à proprement parler continent, ni l'*apathès* patient, puisque la patience est le fait de celui qui souffre et la continence le fait de celui qui est troublé ». Voir S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, coll. Studia anselmiana 5, Rome, 1936, p. 119).

On trouvait aussi cette distinction, en termes un peu différents, chez saint Jérôme : « Modestia in viris perfectis consummataeque virtutis.., continentia vero in via quidem virtutis est, sed necdum pervenit ad calcem : quia cupiditates adhuc in ejus qui se continet cogitatione nascuntur, et mentis polluunt principale, licet non superent, nec ad opus pertrahant cogitantem » (*In Ep. ad Galatas* III, 5, 23, PL 26, 421ab; remarquer le vocabulaire stoïcien : mentis principale = ἡγεμονικόν. — Cf *In Ep. ad Titum* 2, 6, 583a : ne ulla passione superemur).

La théologie médiévale reprendra à son tour la même distinction : « Continentia... non attingit ad perfectam rationem virtutis moralis secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae » (S. Thomas, *Summa theologica* 2ª 2ae q. 155 a. 1).

L'autre précision est de saint Grégoire le Grand, qui reprend l'enseignement traditionnel sur la continence, qu'il identifie à la chasteté absolue et au renoncement au monde; s'il exalte la continence en la mettant bien au-dessus de la vie conjugale, il met plus haut que la continence elle-même l'état des prédicateurs (entendons, des évêques) :

Cum enim longe sit a continentibus... excellentia praedicatorum, et valde a conjugatis distet eminentia continentium, quid est quod una mensura dicitur trium?... Continentes ab hujus mundi actione remoti sunt, et voluptatem carnis etiam a licito conjugio restringunt, nulla conjugis, nulla filiorum cura, nullis noxiis ac difficilibus rei familiaris cogitationibus implicantur. Praedicatores vero non solum se a vitiis coercent, sed etiam alios peccare prohibent, ad fidem ducunt, in studio bonae conversationis instruunt (*In Ezechielem* II, 4, 6, PL 76, 976d-977a. Sur l'*ordo praedicatorum*, voir R. Ladner, dans P. Mandonnet, *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre*, t. 2, Paris, 1937, p. 51-54).

Il n'est pas inutile de rappeler que, pour saint Grégoire, la continence n'est rien sans la charité fraternelle : Quid prodest per continentiam carnem restringere, si mens se per compassionem nesciat in proximi amorem dilatare? Nulla namque est castitas carnis, quam non commendat suavitas mentis (*Moralia* VI, 34, 53, PL 75, 758c).

Il ne nous a pas paru nécessaire de poursuivre cette enquête au delà de la période patristique : les auteurs spirituels ou monastiques du moyen âge ne nous apporteraient, semble-t-il, rien de plus que ce que nous avons pu lire chez les Pères. La *continentia* se réduit de plus en plus à la continence charnelle (voir par exemple les nombreux traités sur la continence des clercs, et art. Célibat). On insistera beaucoup sur la mortification de la chair et des sens, et sur les pratiques ascétiques qui tendent à cette mortification, jeûne et abstinence, veilles et macérations. La haine de la « chair » s'exprimera parfois en formules violentes et violemment exagérées : saint Pierre Damien par exemple dira que « la chair est destinée à être dévorée par les vers », qu'elle est « masse de pourriture, vers, poussière et cendre » (*De laude flagellorum* 5 et 6, PL 145, 683b et 684d). Mais on ne retrouve plus, à notre connaissance du moins, une philosophie ni une théologie

de la continence *comme vertu*, telle que nous avons pu la trouver chez Aristote ou Chrysippe, chez Clément d'Alexandrie ou saint Augustin. Les théologiens de profession (saint Thomas, par exemple) traitent de la continence dans leurs *Sommes*, mais les auteurs spirituels se livrent à des développements pieux ou éloquents, ou se bornent à des conseils immédiatement pratiques, sans chercher à rattacher les uns et les autres aux principes de la théologie morale. Regrettable séparation de la théologie et de la spiritualité!

6. **Conclusion.** — Il faut à cette analyse donner une conclusion un peu générale en montrant les problèmes que peut poser cet idéal de continence qui apparaît comme un des éléments essentiels de la perfection chrétienne, et en montrant aussi dans quel sens on peut chercher à les résoudre.

Le problème, ou l'objection, peut se formuler en termes très simples. L'ἐγκράτεια est un concept hérité de la philosophie grecque, qui fait, en terre chrétienne, figure d'intrus. Cet idéal de maîtrise de soi, de parfaite domination des moindres mouvements de la sensibilité, n'est ni biblique, ni chrétien; il ne répond ni à l'exigence biblique de dépendance absolue de l'homme à l'égard de Dieu, ni à l'idéal chrétien de douceur et d'humilité. Enfin, l'ἐγκράτεια ne va pas sans une tendance à mépriser la « chair », et par conséquent à déprécier la valeur de la création. On peut toujours se demander s'il n'y a pas ici une tendance dualiste qui n'aurait rien de biblique ni de chrétien : l'œuvre de Dieu est bonne, même « très bonne » (*Gen.* 1, 31). Les déviations et les excès des mouvements et des sectes encratites de tout temps montrent que le danger n'est pas chimérique.

Sans entrer dans une discussion approfondie et sans nous éloigner des textes que nous avons cités, voici, semble-t-il, ce qu'on pourrait répondre. Le terme d'ἐγκράτεια s'est introduit dans l'Écriture d'abord, puis chez les auteurs chrétiens, comme un terme du langage courant, sans contenu ni orientation philosophique spécialement déterminés. On le rencontre dans des listes de vertus, avec la charité, la joie, la paix, la longanimité, la mansuétude, etc (*Gal.* 5, 22; cf 1ª *Clementis* 35, 2; 62, 2; 64); ce mot ne doit pas ici poser plus de problèmes que n'en peuvent poser ceux de patience, de pureté ou de chasteté. Ces termes expriment des réalités humaines, psychologiques et morales, qui sont assumées par le christianisme, comme il a assumé la prudence, la justice ou la force. Ce n'est pas parce qu'une vertu est dans Aristote ou dans Zénon qu'il faut l'exclure du vocabulaire et de la vie du chrétien.

Cet idéal de maîtrise de soi, de totale domination des appétits sensibles, est bien celui que peut se construire une morale autonome, indépendante de toute référence à Dieu : s'il a beaucoup de grandeur, il ne va pas non plus sans risque d'orgueil. On pourrait rappeler ce que saint Jérôme disait de l'*apathie*, telle qu'il croyait la trouver chez Évagre : « quando nunquam animus nullo perturbationis vitio commovetur, et ut simpliciter dicam, vel saxum, vel deus est » (*Ep.* 133, 3, PL 22, 1151). — On n'oubliera pas que pour le chrétien, pour saint Augustin par exemple, la continence est un don de Dieu; qu'au demeurant elle ne peut être parfaite en cette vie, ce qui devrait couper court à toute tentation d'orgueil. On n'oubliera pas non plus que la continence chrétienne, comme l'*apatheia*, n'est pas dureté stoïque, et qu'elle rejoint l'idéal évangélique de chasteté, de pureté, de douceur. Et surtout, on n'oubliera pas que si le chrétien garde la continence, c'est « pour le royaume des cieux » (*Mt.* 19, 12), « par amour pour le Seigneur » (Clément d'Alexandrie). Cet équilibre humain des appétits sensibles soumis à la raison, est indispensable à l'épanouissement de la vie de la grâce et de la charité : saint Paul lui-même et saint Augustin ont assez souffert de la rébellion de la « chair » contre l'« esprit ». « S'il faut resserrer les vases de chair, c'est pour dilater les espaces de la charité » (S. Augustin, *Sermo* 69, 1, PL 38, 440-441), et la continence nous ramène à l'unité (saint Augustin).

Qu'il y ait, dans la littérature ascétique, une tendance à mépriser la « chair », nous n'en disconviendrons pas. Le vocabulaire biblique, celui de saint Paul, par exemple, pouvait y prêter (vg *Gal.* 5, 13-24), et des influences ou des infiltrations dualistes, gnostiques ou manichéennes, sont indéniables. Mais la pensée chrétienne s'est toujours refusée à tout dualisme; si elle garde quelque méfiance à l'égard de la « chair », c'est parce qu'elle sait que cette chair est la « chair du péché » (*Rom.* 8, 3). Augustin, qui a écrit son opuscule *De continentia* contre les manichéens et leur « fallacieuse continence », a bien montré que l'appétit sensible n'est pas mauvais en soi, il ne l'est qu'en raison du trouble introduit dans la nature par le péché de l'homme. Le péché, en nous « éparpillant », a rompu l'équilibre originel; il nous faut le reconquérir lentement et péniblement, et pour revenir à l'unité, « crucifier la chair avec ses passions et ses convoitises » (*Gal.* 5, 24). Cf art. Chair, DS, t. 2, col. 439-449.

S'il n'y a pas dans la pensée chrétienne authentique de mépris véritable pour la chair, il y a tendance à dépasser la chair. Le chrétien garde toujours une certaine nostalgie de l'idéal paradisiaque, de ces jours où « ils étaient nus tous les deux, l'homme et sa femme, sans en avoir honte » (*Gen.* 2, 25), de même qu'il tend toujours à anticiper le royaume eschatologique, « où on n'épouse pas et on n'est pas épousé, mais où on est comme les anges de Dieu dans le ciel » (*Mt.* 22, 30).

Sur le thème du retour au Paradis, cf A. Stolz, *Théologie de la mystique*, 2e éd., Chevetogne, 1947; Cl. Morino, *Il ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio*, Rome, 1952, ou, à propos de saint Grégoire de Nysse, J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1954, p. 84-115.

Pierre-Thomas Camelot.

ÉGLISE. — I. *Ecclesia dans l'Écriture et les premiers temps apostoliques.* — II. *Figures de l'Église.* — III. *Le sens de l'Église dans la tradition catholique :* A. *Chez les Pères de l'Église;* B. *Au 16e siècle;* C. *Au 19e siècle; Newman.* — IV. *Le sens ecclésial hors de l'Église catholique :* A. *Chez les schismatiques;* B. *Chez les hérétiques.* — V. *Conclusion. Sancta Mater Ecclesia.*

I. ECCLESIA DANS L'ÉCRITURE ET LES COMMUNAUTÉS PRIMITIVES

Le mot *église* vient directement du mot latin *ecclesia*, qui à son tour est une simple latinisation spécifiquement chrétienne du mot grec ἐκκλησία. Il n'est pas extraordinaire que ce mot soit resté inchangé à travers les diverses étapes de l'histoire. « Les noms d'institutions ecclésiastiques, de la hiérarchie et, en général, des « choses » plus ou moins concrètes, qui ont été importées en Occident avec le christianisme, sont le plus souvent d'origine grecque et jamais on ne les a remplacés par des mots indigènes. C'est un procédé tout naturel :

le peuple ne fait pas de distinction entre la « chose » et le nom : en adoptant la chose, il emprunte le nom » (Ch. Mohrmann, *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, p. 437-439). Essayons de déterminer la valeur technique du mot « église » dans le christianisme. — 1. *De l'hellénisme à la Bible.* — 2. *Le jour de l'ἐκκλησία.* — 3. *L'ἐκκλησία et le temple de Jérusalem.* — 4. « *Je bâtirai mon Église* ». — 5. *Pâques et l'Église.* — 6. *Dans l'Église de Dieu.* — 7. *Les assemblées cultuelles.* — 8. *L'ἐκκλησία dans les lettres de la captivité.* — 8. *Justification du latin « ecclesia ».*

1. **De l'hellénisme à la Bible.** — Le terme ἐκκλησία n'est pas d'un usage exclusivement chrétien ou biblique. Nous le trouvons dans la version grecque des Septante, et il était déjà utilisé dans le monde hellénique pour désigner l'assemblée du δῆμος, tant à Athènes que dans les autres cités qui ne possédaient pas de mot propre pour désigner leurs assemblées. Ce qui le caractérise, c'est la convocation faite par le κῆρυξ, le héraut ou celui qui convoque. Ceux qui font partie de l'assemblée populaire sont les ἔκκλητοι, les appelés ou convoqués. Cette convocation officielle distingue ἐκκλησία de σύλλογος, de portée plus générale.

L'ἐκκλησία chez les grecs est convoquée, elle est plénière, officielle, populaire. L'assemblée qui se fait en vertu de ces quatre caractères fondamentaux est l'ἐκκλησία légitime, juridiquement valide. Saint Luc, dans *Actes* 19, 39-40, nous a conservé un exemple d'ἐκκλησία considérée comme invalide par le magistère, parce qu'elle n'avait pas été convoquée officiellement. Le caractère religieux n'entre pas, normalement, dans la signification du mot.

Le terme ἐκκλησία est employé pour la première fois, dans la Bible, par le Deutéronome, ce qui est déjà un fait digne d'attention. Le Deutéronome, comme le note justement A. Clamer, est guidé par la préoccupation d'« écarter les dangers qui risquaient de compromettre non seulement la pureté du peuple de Dieu, mais son existence même... La préoccupation d'éclairer les esprits et de toucher les cœurs... se traduit... par l'esprit profondément religieux qui inspire tous ses enseignements » (introd. au *Deutéronome*, coll. Pirot-Clamer, *La sainte Bible*, t. 2, Paris, 1946, p. 503).

Notons l'usage d'ἐκκλησία dans les Septante. Le mot est employé 80 fois : Deutéronome, 8 fois; Josué, 1 fois; Juges, 3 fois; 1er livre de Samuel, 2 fois; 1er livre des Rois, 5 fois; 1er livre des Chroniques, 9 fois; 2e livre des Chroniques, 2 fois; Esdras, 5 fois; Néhémie, 6 fois; Judith, 4 fois; Psaumes, 10 fois; Ecclésiastique, 12 fois; Proverbes, Job, Michée, Joël, Lamentations, 1 fois; Ézéchiel, 2 fois; 1er livre des Maccabées, 6 fois.

Le mot ἐκκλησία traduit le *qahal* hébreu dans tous les cas, excepté dans 1 *Samuel* 19, 20, où il traduit *lahoqah*. Il n'est pas seul à traduire le *qahal* : il y a aussi συναγωγή et quelques autres termes, rarement utilisés dans les Septante, et en cette occasion. Le mot συναγωγή, cependant, n'a pas, dans les Septante, une signification aussi exclusive que ἐκκλησία; il peut traduire jusqu'à quinze racines hébraïques différentes. S'il est utilisé 35 fois pour *qahal*, il traduit de préférence le mot *edah*. Dans les quatre premiers livres du Pentateuque, avant l'emploi d'ἐκκλησία, il traduit simultanément *qahal* (23 fois) et *edah* (92 fois); après le Deutéronome, il est beaucoup moins utilisé.

Bien que parfois, dans la traduction de *qahal* ou même d'*edah*, le sens de συναγωγή se rapproche beaucoup de celui d'ἐκκλησία, il est, cependant, par lui-même, beaucoup plus large et, surtout dans la littérature biblique plus récente, appliqué à n'importe quels réunions ou groupes, même anti-religieux. Comme le note É. Schürer, « il semble que le judaïsme postérieur ait fait une différence dans l'emploi des deux notions, en ce sens que « sinagogé » désigne plutôt la communauté selon sa réalité empirique, et « ecclesia » selon sa signification idéale » (*Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4e éd., t. 2, Leipzig, 1907, p. 504-505).

2. **Le jour de l'ἐκκλησία.** — La manière dont est introduit le mot ἐκκλησία dans le Deutéronome est intéressante. Jusqu'à 3 fois nous rencontrons l'expression « jour de l'assemblée » (4, 10; 9, 10; 18, 16) sur les lèvres de Moïse se rappelant le jour où Yahvé lui ordonna de convoquer le peuple en assemblée (ἐκκλησίασον) pour la célébration solennelle de l'alliance. Dans d'autres textes, le mot ἐκκλησία apparaît avec le déterminatif Κυρίου (23, 1-8) ou Ἰσραήλ (31, 30); l'expression la plus intéressante est la première. Nous rencontrerions des usages parallèles avec συναγωγή dans ces derniers cas, mais jamais la première, en dehors des textes cités. Il est plus intéressant encore de noter comment saint Luc, dans *Actes* 7, 38, utilise le mot ἐκκλησία pour indiquer l'assemblée du Sinaï dans le discours de saint Étienne.

Dans le langage deutéronomique, par conséquent, le jour où Israël reçut la loi est le « jour de l'ἐκκλησία ». Les éléments essentiels de l'assemblée du Sinaï furent la convocation de Yahvé (*Ex.* 19, 3 svv), transmise au peuple par Moïse; la présence de Yahvé (19, 18-20); la proclamation de la loi (20, 1 svv); le rite sacrificiel qui confirme l'alliance (24, 3-8). Ces quatre éléments enrichirent depuis lors la signification d'ἐκκλησία, — par le fait que ce mot est appliqué par les Septante au *qahal* hébreu —, dans la mesure où ils sont eux-mêmes à la base de la constitution du peuple de Dieu.

La présence, plus ou moins sensible, de Dieu au milieu de son peuple est, en effet, quelque chose qui appartient au plus intime d'Israël. Dans le désert, par la nuée ou la colonne de lumière, à Jérusalem par le brouillard qui envahit le temple, Dieu veut être présent au milieu de ses fils. Cette présence continuelle de Yahvé maintient le peuple en état de convocation virtuelle, qui s'actualise lorsque le peuple se réunit pour célébrer les fêtes, nationales et religieuses à la fois.

Il n'est pas difficile de montrer comment l'élément « loi » et l'élément « sacrifice » demeuraient vivants en Israël, c'était une conséquence de l'assemblée du Sinaï. Quand Josué, en possession de la Palestine, fait une nouvelle lecture solennelle de la loi devant l'ἐκκλησία d'Israël, les éléments de l'assemblée sinaïtique réapparaissent, car la lecture s'achève par un sacrifice solennel (*Josué* 22, 16-17). Lorsque Salomon consacre le temple de Jérusalem, il couronne en quelque sorte et clôt le mouvement religieux commencé au Sinaï, en plaçant l'arche d'alliance, avec la loi, dans le lieu le plus sacré; mais il célèbre par de grands sacrifices et de grandes prières cette confirmation divine de l'alliance, que Yahvé fit avec Moïse (1 *Rois* 8, 14 svv). En tous ces textes le mot employé est toujours *ecclesia*. Il n'est donc pas téméraire d'affirmer que, dans les Septante, le mot *ecclesia* a restreint le sens de *qahal*, pour signifier à peu près exclusivement les réunions solennelles du peuple de Dieu.

Il existe des textes où le sens de réunion *actu* n'est pas aussi évident (*Deut.* 23, 1-8; *Néh.* 13, 1, etc). Cependant, même dans les cas où ἐκκλησία paraît s'écarter plus nettement de l'idée de réunion *actu*, il ne peut être confondu avec l'expression λαὸς τοῦ Θεοῦ. L'action du verbe ἐκκλησιάζω peut s'appliquer au peuple, à la synagogue, ou à Israël (cf *Josué* 18, 1; *Juges* 20, 1; *Lév.* 8, 4; *Nomb.* 1, 18; 20, 10; 2 *Sam.* 20, 14; 1 *Rois* 12, 21; 1 *Chron.* 13, 5; 15, 3; 2 *Chron.* 11, 1; 15, 9; 24, 6); son résultat est l'ἐκκλησία.

Ces textes où le caractère d'assemblée est moins marqué devront en conséquence être interprétés à la lumière de cette définition de J. Bonsirven : « La communauté d'Israël est une véritable communauté, conception caractéristique de la religion et de la mentalité juives. .; une réunion à fin liturgique, une société sainte, et étroitement unie, consacrée au service divin » (*Sur les ruines du Temple*, Paris, 1928, p. 140).

Nous ne prétendons pas que tous les textes de l'ancien Testament où nous lisons ἐκκλησία répondent au sens proposé : vg les textes du livre de Judith appliquent le mot à une simple assemblée du peuple (6, 12-25; 7, 18; 14, 6); dans 1 *Mac.* 14, 9-19, bien que l'action se déroule à Jérusalem, il ne semble pas qu'elle soit influencée directement par l'idée religieuse; pas plus qu'en *Eccli.* 26, 5 ou en *Ps.* 106, 32. Ces quelques cas n'infirment pas, croyons-nous, nos conclusions.

Ce sens essentiellement cultuel d'ἐκκλησία avait été indiqué dans les paroles de Yahvé à Moïse avant la promulgation de la loi : « Je vous tiendrai pour miens parmi tous les peuples... Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée » (*Ex.* 19, 5-6).

En fait, l'application du terme grec ἐκκλησία au *qahal* hébreu paraît suivre une ligne strictement religieuse et presque liturgique. L'idée que le mot évoque est celle d'une assemblée du peuple de Dieu, ou celle d'une assemblée du peuple, considérée comme une communauté de culte. En tout cas, les éléments typiques de l'assemblée du Sinaï y interviennent d'une manière ou d'une autre : 1) convocation solennelle, soit de tout le peuple, soit des chefs qui représentent le peuple, soit d'une partie importante du peuple; et toujours en référence au « peuple de Dieu », jamais aux autres; ce qui restreint l'usage de *qahal*; 2) présence de Yahvé dans l'assemblée : par l'arche d'alliance, par la réunion près d'un lieu sacré, par la réunion dans le temple, depuis sa fondation; 3) rappel de la loi et sa ratification par le sacrifice.

3. **L'ἐκκλησία et le temple de Jérusalem.** — La législation deutéronomique avait clairement établi l'unité de sanctuaire en Israël (*Deut.* 12, 2-9 et 13-14). Celle-ci devient une réalité lorsque Salomon dédie à Yahvé le temple de Jérusalem. L'assemblée liturgique du peuple reste unie au lieu du culte, comme le fixait le Deutéronome.

Nous constatons en effet qu'après la consécration du temple, presque toutes les fois où nous rencontrons l'expression ἐκκλησία, c'est en relation avec le temple. Cette relation est un donné important pour l'histoire théologique du mot; il est intéressant de rappeler que le temple était, dans l'idéologie d'Israël, le lieu de la présence de Dieu au milieu du peuple et le centre de réunion du peuple avec Dieu. Depuis le tabernacle du désert jusqu'au temple de Salomon, — accomplissement des désirs de David —, nous retrouvons la même constante.

Une des lamentations du prophète Jérémie sur la destruction de Jérusalem et du temple s'explique par la douleur de voir ceux qui étaient exclus de l'assemblée du Seigneur profaner ces lieux (*Lam.* 1, 10). Durant l'exil de Babylone, les israélites, éloignés du lieu du culte, se consacrent avec plus de ferveur à la lecture et au commentaire de la loi. L'assemblée liturgique de Jérusalem se divise en de nombreux groupes qui étudient le contenu vital de la Thora. Ainsi naît, dans l'exil, l'institution synagogale. Ceux qui profitent du décret de Cyrus et retournent à Jérusalem sont appelés ἐκκλησία; leur but, en réalité, est essentiellement liturgique : restaurer le culte, reconstruire le temple, être fidèle à la loi du Seigneur et à l'alliance.

Les deux idées, temple et loi, nuancent le mot ἐκκλησία dans deux livres particulièrement importants : les Psaumes et l'Ecclésiastique. Dans le premier, l'accent est mis nettement sur la pureté du sens religieux et cultuel d'ἐκκλησία, en opposition à συναγωγή (*Ps.* 7, 8; 21, 17; 105, 17-18). Dans le psautier, à la différence des autres livres de l'Écriture, ces deux mots coexistent en nombre à peu près égal. L'ἐκκλησία est la « grande assemblée » où l'israélite pieux s'acquitte de ses vœux (21, 26), loue le Seigneur pour ses bienfaits (39, 10). Entre l'assemblée céleste et l'assemblée de Jérusalem, on peut établir, à travers l'action liturgique, une relation de ressemblance (88, 6).

Dans l'Ecclésiastique, le mot ἐκκλησία traduit invariablement *qahal*; cependant, sans perdre sa nuance d'assemblée, il semble se restreindre à des groupes moins étendus et sans relation directe avec le temple, mais, plutôt, avec la lecture et le commentaire de la Thora. Dans quelques textes, toutefois, on retrouve la relation avec le temple (50, 13 et 20; très probablement dans 24, 2). L'Ecclésiastique rejoint donc le sens inauguré dans le Deutéronome, car la loi figure parmi les éléments indispensables du jour de l'assemblée.

La destruction de Jérusalem et du temple ne fait qu'augmenter, dans l'exil, un attachement illusoire au sanctuaire. Yahvé se complaît, en effet, à décrire, dans la prophétie d'Ézéchiel, les merveilles d'un nouveau temple mystérieux, qui s'élèvera à la place de l'ancien dans la sainte Sion (*Éz.* 40, 47, 48), et il proclame dans Isaïe la gloire de la cité de Jérusalem, miraculeusement renouvelée et féconde (*Is.* 49, 18-21; 54, 1 svv). Le temple post-exilien et le climat de luttes et d'humiliations des siècles immédiatement antérieurs au Christ ne pouvaient être en aucune manière l'accomplissement parfait de ces prophéties; aussi, dans la mentalité juive antérieure au Christ ou contemporaine du Christ, comme dans les commentaires rabbiniques et la littérature apocalyptique, les idées prophétiques d'un temple nouveau, d'une Jérusalem nouvelle, d'un peuple qui devait s'y réunir, s'affirmaient-elles de plus en plus (cf J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, t. 1, Paris, 1935, p. 429-432).

4. **« Je bâtirai mon Église ».** — C'est précisément ce climat d'attente qui permet le mieux d'interpréter le sens d'ἐκκλησία dans le célèbre texte de *Mt.* 16, 18 (nous étudions ici uniquement le mot sans aucune intention apologétique). S'il est certain que l'original de Matthieu ne fut pas grec mais araméen, il est sûr aussi qu'il fut très vite traduit en grec par un bon connaisseur des deux langues et des Écritures. L'évangile de Matthieu est bien le plus apte à marquer le passage de l'ancien au nouveau Testament; son intention première est de « *parfaire* »; et dans le texte évangélique la scène de Césarée de Philippe occupe nettement la place centrale.

Le fait que c'est précisément le mot ἐκκλησία qui se trouve en *Mt.* 16, 18 invite à chercher, dans un contexte plus ou moins proche, les allusions aux thèmes liés à *ecclesia* dans l'ancien Testament : Jérusalem, le temple, l'assemblée religieuse du peuple qui s'y réunit. On observe alors que dans Matthieu, la destruction de Jérusalem et du temple apparaît clairement (23, 38; 24, 1-2); qu'un temple nouveau surgira (12, 6; 26, 61; 24, 1-2), « non fait de main d'homme » (*Marc* 14, 58), qui

sera le corps glorifié de Jésus (*Jean* 2, 13-22); que le temple de Jérusalem restera privé de la présence de Dieu (*Mt.* 27, 51) et même de la présence du peuple qui s'y réunit pour la louange du Seigneur (23, 38).

Avant ces négations, la phrase « je bâtirai mon Église » est positive et suggestive. Le mot ἐκκλησία (dans l'original araméen, probablement *qehala*) appelait sans doute chez les disciples l'idée d'un retour, plus ou moins concret, à la perfection de l'alliance du Sinaï. Déjà la communauté des juifs revenus d'exil avait comme idéal la reconstruction de l'authentique *ecclesia* du Deutéronome (*Esdras* 10; *Néh.* 13); tous les juifs étaient convaincus que le Messie devait former une communauté qui serait bien à lui, un Israël nouveau. Cette conviction, qui contrastait avec le scandale que donnaient parfois les classes dirigeantes dans l'observation de la loi, provoquait de-ci de-là des scissions : des groupes puritains se séparaient du peuple, convaincus qu'ils étaient les continuateurs authentiques de l'*ecclesia* du Sinaï. Les disciples, en entendant Jésus, pouvaient fort bien penser à cette restauration de l'assemblée du Sinaï.

Cette association d'idées, que justifie le possessif *mon* Église, confirme alors la divinité et la messianité de Jésus, proclamées un instant auparavant par Pierre. L'ἐκκλησία de l'ancien Testament était l'ἐκκλησία Κυρίου, le *qahal* Yahvé; et Yahvé était le Dieu « qui a fait le ciel et la terre » (*Ps.* 123, 8). Jésus-Christ s'attribue la possession de quelque chose qui appartient à Dieu; et en même temps il se place dans la ligne de la prophétie, en se manifestant comme le Messie véritable qui ne vient pas « abolir la loi, mais l'accomplir » (*Mt.* 5, 17).

Ce qui est absolument neuf c'est la métaphore dont se sert Jésus : construction de l'Église. Dans l'ancien Testament, le *qahal-ecclesia* n'apparaît jamais comme complément direct du verbe οἰκοδωμεῖν, tandis que l'expression « bâtir la maison-famille-nation » est plus ou moins fréquente chez les prophètes. On ne peut pour autant admettre une identité entre ἐκκλησία et λαός. La métaphore s'expliquerait fort bien si on conservait le sens religieux de *ecclesia*, que donne la traduction des Septante. Contentons-nous de quelques observations.

1) Ce qui est appelé ἐκκλησία paraît bien plutôt une cité qu'un édifice; en tout cas il s'agit de quelque chose de sacré. Toutes les métaphores qui accompagnent le texte de *Mt.* 16, 18 le confirment : les « portes de l'enfer » évoquent l'idée d'une cité infernale qui ne peut résister (passivement) aux attaques de l'Église, ou qui ne l'emporte pas (activement) dans ses attaques contre elle; les « clefs du royaume des cieux » conduisent à l'idée du « royaume de la résurrection » gardé par Jésus-Christ ressuscité, selon l'Apocalypse (3, 7; 1, 18); la métaphore même de la pierre peut s'appliquer aussi bien à un édifice qu'à une cité, puisque l'équivalent araméen peut signifier la pierre qui sert de fondation à une muraille, sans que soit diminuée l'importance de Pierre dans sa fonction de « pierre »; on sait ce que représentent les murailles dans les cités antiques : « Loue le Seigneur, Jérusalem! Loue ton Dieu, Sion! car il a affermi les verrous de tes portes » (*Ps.* 147, 1-2); « Reviens bâtir les murs de Jérusalem » (50, 20).

2) La seconde observation est extrinsèque. Dans tous les documents chrétiens primitifs, à commencer par l'Évangile, la métaphore de la construction est appliquée soit au corps du Christ ressuscité, comme temple nouveau (*Jean* 2, 21-22; *Col.* 1, 18-19), soit aux chrétiens, symbolisant un temple dans le Seigneur (*Éph.* 2, 19-22), une « maison spirituelle » (1 *Pierre* 2,5) ou une tour (Hermas, *Pasteur*, *Vision* III, 3, 3).

Ce qui pourrait paraître une divergence dans la métaphore *cité-temple* devient une clef magnifique qui donne le sens plein d'ἐκκλησία, dans *Mt.* 16, 18; il suffit de remarquer, à travers la synthèse faite surtout par Jérémie et l'Apocalypse, que, dans la nouvelle Jérusalem prédite pour les temps messianiques, les multitudes qui accourent s'y réfugier sont pénétrées par la gloire de Dieu qui les inonde, de sorte que dans la cité il n'y a pas de temple, car le Seigneur Dieu tout-puissant est son propre temple, comme aussi l'agneau (*Apoc.* 21, 22-23). Cette identification entre la Jérusalem nouvelle et le temple harmonise les deux observations antérieures, et donne son sens à la métaphore de Jésus.

Le texte de Matthieu se présente ainsi avec toute la force d'un passage de la prophétie à la réalisation messianique : le Seigneur édifie l'Église qui est la nouvelle Jérusalem, l'épouse dans la vision de saint Jean, la mère féconde d'une multitude de peuples dans Isaïe, identifiée mystiquement avec Jésus-Christ ressuscité, le véritable temple où Dieu habite substantiellement parmi les hommes. *Ecclesia* conserve le sens plénier de l'ancien Testament et acquiert la nouveauté que lui donnent les temps messianiques : c'est l'assemblée religieuse du peuple nouveau, réunie pour célébrer la gloire de Dieu, non seulement d'une manière extérieure et dans un lieu consacré; mais elle est surtout réunie avec le Christ, centre du culte nouveau, et le Christ lui communique sa vie divine transformante, pour poursuivre son œuvre de glorification de Dieu et de rédemption des hommes.

L'*ecclesia*, telle que Jésus promet de la construire, ne se maintient cependant pas sur un plan exclusivement spirituel; toute la construction s'appuie sur une personne concrète, Pierre, qui, par lui et ses successeurs, doit continuer, surtout par sa foi indéfectible, à être le fondement terrestre et le signe de l'unité de cette réalité surnaturelle que le Christ a établie parmi les hommes. En lui, Pierre, et en ses successeurs, résidera le gouvernement de cet organisme vivant qu'est l'Église. Sa mission sera de diriger, d'ordonner et de hâter la réunion et la consolidation des pierres vivantes de la nouvelle Jérusalem.

5. **Le mystère pascal et l'Église dans l'ancien et le nouveau Testament.** — Parmi les divers aspects du sens du mot *ecclesia* dans *Mt.* 16, 18, nous omettons ceux qui ont un caractère plus apologétique ou dogmatique, pour retenir un thème plus spirituel.

Le contexte de la promesse de Jésus se rapporte, dans les évangiles, au mystère pascal du Seigneur. Matthieu dit expressément que ce fut « à partir de ce jour que Jésus commença de montrer à ses disciples qu'Il lui fallait s'en aller à Jérusalem, y souffrir beaucoup.., et ressusciter le troisième jour » (16, 21). Déjà dans Isaïe les descriptions du serviteur souffrant de Yahvé et les proclamations enthousiastes de la gloire de la Jérusalem messianique étaient intimement mêlées (*Isaïe* 49-54). Ce serait une interprétation étroite que de voir une simple juxtaposition entre la promesse du Christ et l'annonce de son mystère pascal; il doit exister une certaine relation entre ces deux faits. Pour la découvrir, il suffit d'approfondir le sens du mystère pascal du

Christ et les racines de l'Église dans l'ancien Testament.

La Pâque de l'Exode a marqué la libération de la servitude, sous la main puissante de Yahvé; au désert, le jour de l'ἐκκλησία, la promulgation de la loi, la ratification sacrificielle de l'alliance mosaïque achevèrent de constituer Israël en une communauté-assemblée religieuse. L'Exode est une montée vers Jérusalem, où le peuple est « planté », et il « parfait » le mouvement pascal commencé en Égypte. La Pâque du Christ, greffée sur la célébration liturgique de la Pâque de l'Exode, réalise et transcende les figurations de celle-ci. La Pâque nouvelle est un authentique « passage » libérateur du peuple nouveau, que scelle la présence de l'Esprit, dont le souffle stimule et propage l'assemblée universelle du Christ. Son étape définitive est la possession de la terre des promesses : le repos authentique; c'est dans l'attente de cette possession parfaite que vivent sur terre les hommes qui ont participé à la Pâque du Christ, les citoyens de la nouvelle Jérusalem, où ils habitent par la foi. Ils sont l'Église du Christ parmi les hommes.

A la lumière de ce parallélisme, on comprend mieux le complexe de la narration de Matthieu. Comme fondement commun et initial, les promesses faites à Abraham : une terre et un peuple. Puis, une préparation patriarcale : les douze tribus d'Israël, les douze apôtres de Jésus-Christ. Cette préparation culmine dans une vocation particulière. Moïse à l'Horeb : « Tu conduiras le peuple au désert, tu le mèneras dans la terre où coulent le lait et le miel » (*Ex.* 3, 7-8); Pierre à Césarée : « Sur toi je bâtirai mon Église ». Dans les deux cas, Jérusalem est à la base. Après ces deux vocations se réalise le mystère pascal : libération de l'esclavage, passage de la mer rouge, victoire sur les égyptiens et sur le prince de ce monde, sur le péché et sur la mort. De son côté, Jésus met fin au mystère pascal, dans sa Personne, par l'ascension glorificatrice. A sa suite, et par sa vertu, toute l'humanité marche, en réalisant le passage au désert.

Yahvé convoqua le peuple par Moïse, pour former l'*ecclesia* du Sinaï; le Christ convoque le monde entier par Pierre, et les apôtres sous l'autorité de Pierre, pour former l'*ecclesia* en Sion. C'est le sens de la première Pentecôte, véritable « jour de l'Église » pour les chrétiens, où la promesse « je bâtirai » se change en présent efficace.

Au Sinaï et depuis, Yahvé fut présent au milieu de son peuple, il lui donna la loi et confirma son alliance par le sacrifice; depuis la Pentecôte, l'Esprit vit dans l'Église et l'unit au Christ; nous vivons dans la loi d'amour; le Christ a donné à son Épouse, en l'eucharistie, le sacrifice de la nouvelle et éternelle alliance, pour le célébrer sans cesse jusqu'à sa venue. Par ce sacrifice, le mystère pascal du Christ est toujours présent et agissant parmi les hommes.

6. **Dans l'Église de Dieu.** — La réalité promise par Jésus en *Mt.* 16, 18 n'est une réalité concrète que le jour où, par la venue du Saint-Esprit, la communauté chrétienne de Jérusalem se trouve définitivement et officiellement constituée. L'*ecclesia* commence à s'édifier sur Pierre, par sa prédication, et les pierres vivantes s'agrègent sur une double fondation, céleste et définitive (le Christ), terrestre et provisoire (Pierre).

Pour marquer l'accroissement de la communauté de Jérusalem, Luc utilise dans les *Actes* la formule ἐπὶ τὸ αὐτό et le verbe προστίθημι (2, 47). Les deux expressions révèlent l'idée qui dominait la vie des premiers chrétiens : la conscience de former une réunion sainte, une assemblée religieuse, accomplissement messianique de l'ἐκκλησία Κυρίου du Sinaï. Le sens de ἐπὶ τὸ αὐτό déborde, en effet, celui d'une réunion locale; selon Fr. Zorell, il existe une correspondance entre cette expression et le εἰς ἕν de saint Jean (*Biblica*, t. 1, 1920, p. 281). L'unité interne est la définition même du groupe des croyants.

A partir du ch. 5 des *Actes*, le mot ἐκκλησία est normalement appliqué à la communauté de Jérusalem. Dans le cas d'Ananie et de Saphire, toute l' « Église » est remplie de terreur, et tous ceux qui en entendent le récit (5, 11). Le mot a ici sa signification chrétienne, bien qu'il soit employé par un grec comme Luc. Dans les premiers chapitres, Luc a des tournures sémitiques et il imite délibérément le style des Septante; le mot, comme appellation de la communauté chrétienne, ne lui était pas inconnu. Dans tous les autres passages des *Actes*, *ecclesia* conserve le même sens.

Le mot, en effet, n'est pas exclusivement appliqué à la communauté de Jérusalem. Au moment où le groupe d'Antioche, après l'inspection de Barnabé, est officiellement constitué, les *Actes* l'appellent, de la même manière, ἐκκλησία. Il n'est pas évident qu'il y ait eu quelque difficulté à donner ce nom à une communauté non juive. Les communautés pauliniennes seront appelées également ἐκκλησίαι, sans autre différence. Serait-ce ne pas tenir compte de la valeur biblico-chrétienne du mot et lui donner un sens purement hellénique? Cette hypothèse n'est pas prouvée et les textes bibliques semblent l'exclure.

Les textes de Paul ne sont pas décisifs; dans un cas seulement, — « les églises de Dieu qui sont en Judée dans le Christ Jésus » (1 *Thess.* 2, 14) —, il applique clairement « église de Dieu » aux communautés palestiniennes. Ailleurs, il s'agit de communautés de gentils (1 *Cor.* 1, 2; 10, 32; 11, 22; 2 *Cor.* 1, 1; 1 *Tim.* 3, 5 et 15), ou d'une vision plutôt institutionnelle de l'Église (*Gal.* 1, 2; 1 *Cor.* 15, 9; 1 *Thess.* 2, 14); à tout le moins la référence exclusive aux communautés palestiniennes n'est pas toujours évidente (2 *Thess.* 1, 4; 1 *Cor.* 11, 16; 14, 23).

Il est beaucoup plus probable que la formule « *église de Dieu* » fasse allusion à l'institution du Christ. Quand Paul y recourt, on devine dans son esprit une vision de l'Église institutionnelle. En ajoutant dans quelques cas l'incise « dans le Christ Jésus » ou « en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus-Christ », il précise la notion de l'Église de Dieu. Les expressions « Église de Dieu » et « Église du Christ Jésus » sont identiques dans la mesure où l' « Église de Dieu » est celle qui est « dans le Christ Jésus ». L'Église de Dieu est dans le Christ (souvenons-nous des textes de saint Jean), parce qu'elle vit en Lui et de Lui par la foi et la grâce.

La détermination du sens du mot *ecclesia*, dans ces formules fréquentes des Actes et des Épitres, est importante. Tout groupe chrétien qui réalise les conditions marquées par le Christ pourra et devra être appelé une *ecclesia*, parce qu'il est une manifestation de l'« Église de Dieu ». L'universalisation de l'ἐκκλησία, commencée dans *Mt.* 16, 18, se réalise à travers les ἐκκλησίαι. Ceux qui convoquent, les apôtres, étendent partout non « leur invention, mais l'Église de Dieu ». « Car l'Église jouissait de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie, s'édifiant et marchant dans la crainte du Seigneur, et elle était comblée de la consolation de l'Esprit Saint » (*Actes* 9, 31). « Les ἐκκλησίαι se fortifiaient dans la foi et croissaient en nombre de jour en jour » (16, 5; cf 14, 22; 15, 41).

Toute communauté chrétienne établie en un lieu déterminé sera « Église de Dieu ». « Église » et « Église de Dieu » sont donc deux expressions équivalentes. Dire « l'Église de Dieu qui est dans le Christ », c'est indiquer un groupe de chrétiens qui réalise les caractéristiques de l'institution chrétienne. Le mot ἐκκλησία n'est pas, bibliquement, synonyme de λαός; l'aspect d'assemblée *actu* ou *virtute* lui est essentiel.

7. Les assemblées cultuelles. — Même lorsque *ecclesia* désigne l'assemblée cultuelle de la communauté chrétienne, le terme conserve sa valeur biblique et chrétienne de passage de l' « assemblée du Seigneur » (Deutéronome) à l' « assemblée de Dieu dans le Christ ».

Si nous comparons 1 *Cor.* 11, 18; 11, 20; 14, 23, nous observons une équivalence de sens entre ἐν ἐκκλησίᾳ et ἐπὶ τὸ αὐτό. Sur cette dernière expression il existe une série de témoignages d'Ignace d'Antioche; dans ses lettres il exhorte souvent ses destinataires à la réunion ἐπὶ τὸ αὐτό; il ne l'entend pas dans un sens purement matériel, mais en vue de promouvoir l'union dans la communauté chrétienne (*Aux Éphésiens* 5, 3, et 13,1; *Aux Philadelphiens* 6, 2, et 10, 1). La *Didachè* exhorte à la confession des péchés ἐν ἐκκλησίᾳ (4, 14) et cet emploi, parallèle à celui de *Mt.* 18, 17, indique que le mot est entré dans le langage chrétien avec son contenu biblique. *Ecclesia* est aussi bien la communauté chrétienne que l'assemblée de la communauté. Ce sens s'impose. Quand l'Église se réunit ἐπὶ τὸ αὐτό = ἐν ἐκκλησίᾳ, l'Église est formée *actu*. Dans les différents textes de 1 *Cor.* 14, on lit toujours ἐκκλησία sans qualificatif; dans 1 *Cor.* 11, 22, par contre, s'ajoute le génitif « de Dieu ». Si le résultat de la réunion ἐν ἐκκλησίᾳ est l' « Église de Dieu », ce n'est pas la signification grecque de réunion qui donnerait son sens plénier à la formule.

On a constaté un usage parallèle dans les textes des Septante. La réunion du peuple en assemblée religieuse constitue l'ἐκκλησία, mais c'est par l'idée d'union permanente avec Yahvé, présent au milieu de son peuple, qu'on arrive à l'idée de communauté-assemblée cultuelle. Dans saint Paul, comme dans les Septante, le mot ἐκκλησία est parfois séparé de l'idée de réunion actuelle.

La formule ἐν ἐκκλησίᾳ est une expression classique; elle manifeste au mieux, en même temps, la mentalité biblique. Les relations avec le temple, avec Jérusalem, avec l'alliance, avec la présence de Yahvé, qui caractérisaient l'ἐκκλησία des Septante, trouvent une réalisation, un accomplissement, dans les assemblées cultuelles des chrétiens. Cette profondeur théologique distingue l'ἐκκλησία de Dieu des ἐκκλησίαι politiques et religieuses de la Grèce (L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 151-155).

En étudiant les métaphores appliquées à la communauté chrétienne et surtout à l'assemblée cultuelle, dans les lettres aux Corinthiens et aux Romains, nous observons cette valeur théologique. La métaphore de la vierge-épouse (2 *Cor.* 11, 2-3) exprime la fidélité de l'Église au Christ; appliquée à une communauté déterminée, elle est à rapprocher d'Ève, séduite par le serpent: les mauvaises doctrines peuvent venir troubler son intelligence et détruire son intégrité. Pour la préserver, l'évêque veille sur l'Église avec un zèle plus grand que sur sa propre famille (1 *Tim.* 3, 5), car elle est « la maison de Dieu, l'Église du Dieu vivant, la colonne et le soutien de la vérité » (3, 15). La présence de l'évêque donne un caractère hiérarchique à cette métaphore. — La métaphore du temple est appliquée à la communauté en raison de la présence de l'Esprit. Dans la communauté de Corinthe, surtout, il y a une manifestation exubérante de l'Esprit du Christ. Cette manifestation est ce qui incite la communauté chrétienne à se sentir temple nouveau, parce que l'Esprit vient du Christ. « Et à tous il nous a été donné de nous abreuver d'un même Esprit » (1 *Cor.* 12, 13; voir *Jean* 7, 38-39). Aussi, est-ce dans les moments où Jésus est présent, dans la célébration de son mystère, que se perçoit davantage l'idée d'édification dans le Christ et qu'on a davantage conscience du passage de l'ἐκκλησία de l'ancien Testament, — assemblée extérieure dans un temple matériel, plein de la chekhina —, à l'ἐκκλησία du nouveau, — assemblée identifiée avec un temple non fait de main d'homme, mais avec le Christ glorifié, qui fait resplendir de sa gloire substantielle les pierres que nous sommes. — La métaphore du corps du Christ peut s'appliquer aussi à la communauté chrétienne. Les diverses manifestations charismatiques ne doivent pas diviser les membres de la communauté, puisqu'elles ne sont autre chose que les manifestations d'un même Esprit, que chacun reçoit selon la mesure du Christ (1 *Cor.* 12, 7 svv); les différents degrés qui en existent dans la communauté (12, 28) contribuent à la formation d'un seul corps dans le Christ. — La communauté est « corps dans le Christ » en approchant du « corps du Christ », de qui elle reçoit l'Esprit Saint. Cette réception est fonction du mystère pascal de Jésus; aussi la célébration liturgique de ce mystère, — baptême et eucharistie —, sera-t-elle le lieu de la croissance constante (baptême) et de la reconstitution (eucharistie) de la communauté chrétienne, sur laquelle l'influence de Jésus est vitale et unificatrice.

Nous rencontrons ces mêmes idées chez saint Ignace d'Antioche. « Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, (chair)qui a souffert pour nos péchés, et que, dans sa bonté le Père a ressuscitée » (*Aux Smyrniotes* 7, 1). Plus clairement, la *Didascalie des Apôtres* (ch. 13) : « Quoniam expedit nunquam deesse ab ecclesia. Docens autem fube et hortare populum in ecclesia frequentare, et penitus nunquam deesse (ab ecclesia), sed convenire semper et ecclesiam non angustare, cum se subtrahunt, et minus membrum facere corpus Christi » (éd. R. H. Connolly, Oxford, 1929, p. 125). En pur latin chrétien, le sacramentaire de Vérone attribuera à l'eucharistie cet effet assimilateur de la communauté chrétienne au corps du Christ : « ut per haec sacrosancta commercia in totius ecclesiae confidimus corpore faciendum quod ejus praecessit in capite » (C. L. Feltoe, *Sacramentarium leonianum*, Cambridge, 1896, p. 20, 25-27).

La diversité de races au sein de la communauté et de l'assemblée fait resplendir la nouvelle citoyenneté que les baptisés acquièrent à travers les eaux, et qui leur permet l'entrée dans la nouvelle Jérusalem.

8. L'ἐκκλησία dans les lettres de la captivité. — Les lettres aux Éphésiens et aux Colossiens présentent un usage particulier du mot ἐκκλησία : il est appliqué à quelque chose de présent et de futur à la fois, de terrestre et de céleste, et surtout à quelque chose qui dépasse le fait d'une communauté chrétienne déterminée. Pour interpréter cet usage, il faut avoir présentes à l'esprit ces affirmations qui dérivent de la théologie paulinienne : l'Église est le corps du Christ glorifié (*Éph.* 1, 22-23; *Col.* 1, 24); l'Église est la zone d'expansion de la vie divine passant par le Christ (voir L. Cerfaux, *La théologie..*, p. 247); juifs et gentils participent à la même

citoyenneté dans la nouvelle Jérusalem, et ils font partie du temple saint dans le Seigneur (*Éph.* 2, 19-22); dans le Christ habite corporellement la plénitude de la divinité; son corps est le temple nouveau (*Col.* 1, 19); il existe un ordre et une interférence entre les métaphores de Jérusalem, de l'Épouse et du Corps.

Ces affirmations, pour être valables, supposent certaines conditions : il n'y a pas d'Église-corps du Christ glorifié sans la réalité du mystère du Christ, dans son passage de la mort au triomphe; il n'y a pas d'Église-zone d'expansion de la vie divine, sans la présence du Christ comme « esprit vivifiant », qui communique de sa plénitude à tous ceux qui s'approchent de lui par la foi et le baptême; il n'y a pas de temple nouveau sans la destruction du temple ancien et l'accès de tous au Christ, sans clôtures ni murailles, par la promulgation de la citoyenneté nouvelle dans les cieux; la nouvelle Jérusalem, Épouse du Christ, forme avec Lui un seul corps, car l'époux aime l'épouse comme son propre corps (*Éph.* 5, 28).

En conséquence, l'*ecclesia*, dans la lettre aux Éphésiens, signifie essentiellement l'assemblée, dans le temple nouveau de la Jérusalem renouvelée, de tous les participants à la nouvelle citoyenneté; ce qui exige l'unité doctrinale, cultuelle et « vitale » de tous les hommes, juifs et gentils, dans la zone d'expansion de la vie divine, que constitue le corps du Christ glorifié.

On pourrait facilement montrer que l'origine de cette idée n'est pas aussi paulinienne qu'il le paraîtrait ni aussi substantiellement distincte de celle qui est exprimée par le même mot dans les autres épîtres.

Quand Paul écrit les lettres de la captivité, il y a des communautés chrétiennes dans toutes les provinces de l'empire romain, de la Palestine à Rome, et, du moins en désir, jusqu'aux limites de l'Espagne. Chacune d'elles est une reproduction de cette première communauté que formèrent les apôtres et les fidèles de Jérusalem; et, comme elle, elle est qualifiée d'ἐκκλησία, parce que, comme à Jérusalem, elle réalise, dans les cités où elle s'enracine, l'institution promise par le Christ à Pierre. Cette réalisation de l'institution du Christ, qui leur est commune, est le lien qui les unit.

Paul, durant ses captivités, réfléchit à loisir sur ce thème; sa vie mystique, en outre, était chaque jour plus élevée, et, en conséquence, se simplifiait. L'expérience de formateur d'ἐκκλησίαι, acquise dans son ministère apostolique, enrichit sa contemplation de l'ἐκκλησία dont il était « porteur », celle que Jésus promit d'édifier sur Pierre.

Les parallélismes entre la lettre aux Éphésiens et le texte de *Mt.* 16, 18 sont donc remarquables. Dans l'Évangile, l'*ecclesia* apparaissait comme l'universalisation de l'assemblée religieuse du peuple de Dieu. Dans la lettre aux Éphésiens, les gentils n'ont plus de défenses à franchir, ils ne se heurtent plus à des murs de séparation dans le temple nouveau, et rien ne les prive de la citoyenneté de la Jérusalem céleste, dont ils sont rapprochés par le sang du Christ. En outre, cette assemblée, comme l'ancienne, est réunie pour la louange divine : « pour que les principautés et les puissances célestes aient maintenant connaissance, par le moyen de l'Église, de la sagesse multiforme de Dieu » (*Éph.* 3, 10); « ...à Celui qui est puissant... à Lui la gloire, dans l'Église et le Christ Jésus, pour tous les âges et tous les siècles » (3, 21). — Dans Matthieu on trouvait la métaphore de l'édification appliquée à l'assemblée; dans la lettre aux Éphésiens on lit : « vous n'êtes plus des étrangers.., vous êtes concitoyens des saints..; la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes » (2, 20), « ...en vue de la construction du corps du Christ » (4, 12). — Un troisième parallélisme peut être celui du thème Jérusalem nouvelle-épouse. S'il n'est pas explicite en *Mt.* 16, 18, il est inclus dans son interprétation. Dans le ch. 5 de la lettre aux Éphésiens, le thème de l'Épouse n'est pas directement en relation avec celui de la nouvelle Jérusalem, mais toute la mentalité paulinienne fait supposer que la figure de l' « épouse » dérive du thème antique de la Jérusalem-épouse-mère dans Isaïe (49, 18 svv; 54).

L'originalité du concept d'*ecclesia* dans les lettres de la captivité, c'est la transposition, dans le « mystère », de toute l'institution du Christ. La conscience profonde de Paul d'avoir à révéler le mystère du Christ (*Éph.* 3, 3-4 et 7), confrontée avec son expérience apostolique, le conduit à considérer l'Église dans cette perspective.

Dans les lettres aux Éphésiens et aux Colossiens, dont le thème est presque identique, Paul utilise le mot *ecclesia* d'une manière en partie différente, parce qu'il passe du plan concret au plan institutionnel. Dans les autres épîtres l'intérêt se porte sur les communautés particulières; dans celles de la captivité, il se porte davantage sur la doctrine antérieure et transcendante à la communauté.

9. **Justification du latin « ecclesia ».** — La prédication chrétienne, à Rome, ne se fit pas en latin, mais en grec, dans la κοινή. Le contact séculaire avec la colonie grecque du sud de l'Italie, les guerres et les conquêtes romaines en Grèce, avec les relations individuelles et commerciales qui s'ensuivirent, la présence de pédagogues grecs pour instruire les fils des hautes classes, le contact avec les esclaves et les commerçants dans les basses classes, tout cela contribua à une lente pénétration de l'influence grecque dans la vie et la langue romaines. L'action des cercles judéo-hellénistiques sur la langue s'exerça aussi, mais plus par le vocabulaire des Septante que par les sémitismes. Cette remarque est intéressante, puisque le mot ἐκκλησία a toujours évolué dans la ligne du Deutéronome.

Le mot *ecclesia* fut, sans doute, un des plus fréquemment employés dans les premières communautés chrétiennes. Comme beaucoup d'autres, qui ont été conservés tels quels en latin, il appartient au vocabulaire chrétien primitif. Les romains reçurent ce vocabulaire avec la foi. Avant l'apparition des traductions de la Bible, les mots grecs avaient acquis droit de cité. Par ailleurs, les premières traductions furent très littérales et conservèrent souvent les mots grecs sans les traduire (Ch. Mohrmann, *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, p. 198; *Notes sur le latin liturgique*, p. 7).

La latinisation de l'Église romaine fut le résultat d'une longue évolution interne, commencée au 2e siècle, et qui se poursuivit jusqu'à l'introduction de la langue latine dans le culte liturgique au 4e siècle (Ch. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, p. 72 svv). Il existe en fait un « latin chrétien », « qui est une variation de la langue commune, qui est due à des facteurs d'ordre social et qui se développe sur le fonds de la langue courante... La langue spéciale se distingue de la langue commune par une différenciation « fonctionnelle » (Ch. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens*, p. 1-2).

Un des nombreux mots du latin chrétien est le mot *ecclesia*. Est-il authentiquement chrétien ou existait-il déjà dans le latin profane? Nous trouvons ce mot deux fois dans la littérature latine; cependant, comme le remarque H. Janssen, cet usage est tout à fait occa-

sionnel : il s'agit d'un mot qui n'a pas été traduit (*Kultur und Sprache*, p. 7-8). Le mot *ecclesia* ne passant dans le latin qu'à travers le christianisme, il est facile de montrer la permanence de son sens biblique fondamental. Sa présence même dans le latin chrétien, qui s'est formé par une tradition orale et biblique, en est le premier argument. Ch. Mohrmann et H. Janssen attestent le sens rigoureusement chrétien du mot.

« On considérait l'idéologie et les institutions chrétiennes comme des phénomènes complètement nouveaux, qui n'avaient pas de prédécesseurs dans le domaine de l'esprit. Or, une terminologie nouvelle, soit-elle empruntée, soit-elle nouvellement créée, était seulement qualifiée pour traduire ce monde d'idées nouvelles ». Ainsi naquirent les « christianismes lexicologiques directs », parmi lesquels *ecclesia* (Ch. Mohrmann, *Quelques traits caractéristiques..*, p. 457, 438).

Une confirmation nouvelle en est donnée par Lactance, qui, usant déjà d'un latin cultivé et littéraire, voulut remplacer le grec ἐκκλησία par le latin *conventiculum*, mais n'y réussit pas. Lui-même réserve le mot *ecclesia* pour la communauté chrétienne et le latin *coetus* pour les sociétés hérétiques (vg *De divinis institutionibus* 4, 30, PL 6, 543a).

Lactance, comme l'avait fait Tertullien, se sert alors de *ecclesia* dans son sens biblique plénier. La maison de réunion des chrétiens fut la *domus ecclesiae*, puis tout simplement l'*ecclesia*.

En plein latin chrétien, saint Jérôme écrit : « In Jerusalem primum fundata ecclesia totius orbis ecclesias seminavit » (*In Is.* 2, 3, PL 24, 45b). C'est tout le sens biblique d'*ecclesia*. Le *Sacramentaire* de Vérone, qui est un témoignage liturgique intéressant, relie à son tour les métaphores de l'Évangile et de la lettre aux Éphésiens : « Vere dignum qui in montibus sanctis coelestis Jerusalem fundamenta posuisti, quae duodecim solidata lapidibus apostolorum chorum Ecclesiae tuae spiritali constructione declarat... » (Feltoe, *loco cit.*, p. 46, 26); « cuius (Christi) corpus ecclesiam tuam... in augmentum Templi tui crescere dilatarique largiris » (p. 121, 10-13).

Le sens du mot ἐκκλησία a suivi une courbe de l'ancien au nouveau Testament, qui s'intègre dans le mouvement général d' « accomplissement », qui caractérise la mission de Jésus. Il signifie primitivement l'assemblée du peuple d'Israël, une communauté-assemblée cultuelle; son sens est proche du grec classique, mais avec une note religieuse marquée. Dans l'Évangile, il désigne l'assemblée parfaite de ceux qui croient au Christ et se réunissent avec Lui par le baptême. Les déficiences sont toujours possibles; elles sont le fait des communautés chrétiennes, mais non de l'Église institutionnelle. Lorsque le mot ἐκκλησία s'applique aux assemblées liturgiques, sa valeur biblique est plus manifeste encore En effet, dans la célébration du mystère pascal, baptême et eucharistie principalement, dont dépend l'existence même de l'Église, l'*ecclesia*, de par la grâce qui la forme, fait éclater son caractère de temple nouveau et de zone d'expansion de la vie divine, en même temps que son caractère hiérarchique, essentiel au stade terrestre. En passant du grec au latin, le mot *ecclesia* a conservé toute sa valeur.

Thème de l'Église. F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, dans *Festgabe für Harnack*, Tubingue, 1921, p. 143, 172. — W. Koester, *Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus*, Münster, 1928. — A. Fridrichsen, *Église et sacrement dans le nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 17, 1937, p. 337-356. — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam Sanctam 10, 2e éd., Paris, 1948. — K. L. Schmidt, art. Ἐκκλησία, dans Kittel, t. 3, 1938, p. 502-539. — O. Cullmann, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Neuchâtel, 1952. — P. Tena, Ἐκκλησία. *Historia y teologia de la palabra en la Sagrada Escritura y en los documentos cristianos primitivos*, Barcelone, 1957.

Aspect linguistique. H. Estienne, *Thesaurus graecae linguae*, t. 3, Paris, 1835, col. 441-443. — Ch. L. Feltoe, *Sacramentarium leonianum*, Cambridge, 1896. — C. G. Brandis, art. Ἐκκλησία, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. 5, Stuttgart, 1905, col. 2163-2200. — *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, Leipzig, 1931, *sub verbo*. — H. Janssen, *Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung. Von Tertullian bis Cyprian*, Nimègue, 1938. — Ch. Mohrmann, *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, coll. Studi e Testi 121, t. 1, Città del Vaticano, 1946, p. 437-466; *Le latin commun et le latin des chrétiens*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 1-12; *Les éléments vulgaires du latin des chrétiens*, t. 2, 1948, p. 89-101, 163-184; *Les origines de la latinité chrétienne à Rome*, t. 3, 1949, p. 67-106; *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, t. 4, 1950, p. 193-211; *Notes sur le latin liturgique*, dans *Irénikon*, t. 25, 1952, p. 3-19. — J. Gaillard, art. Domus Dei, DS, t. 3, col. 1551-1567. — A. Thibaut, art. Édification, DS, t. 4, col. 280-294.

Pedro Tena.

II. FIGURES ET IMAGES DE L'ÉGLISE

Pour nous ouvrir à l'intelligence du mystère de l'Église, dès le temps où, avant l'Incarnation, il préparait la réalisation de son grand dessein, le Seigneur, par la voix des prophètes, multipliait les figures, les images, les allégories, les paraboles; et les Pères, à leur tour, fidèles à cette pédagogie divine, devaient largement puiser dans ce trésor.

Bien des théologiens des derniers siècles semblent cependant avoir oublié ou au moins sous-estimé la richesse spirituelle et doctrinale de ces figures; toutefois, il y eut des exceptions remarquables; ainsi dans l'important ouvrage qu'il publiait sur l'Église en 1853 et 1856 (*De Ecclesia Christi*, Ratisbonne; livres 1-3 seuls parus), C. Passaglia, alors professeur au Collège romain, consacrait les chapitres 3-8 de son premier livre à l'examen des images bibliques de l'Église et à leur usage dans la tradition patristique. Fidèle à cette méthode, S. Tromp a poursuivi le travail de son prédécesseur, et, dans son *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 1 *Introductio generalis* (seule partie publiée jusqu'ici, Rome, 2e éd., 1946), a réuni, classé, analysé une masse impressionnante de textes de l'Écriture et des Pères relatifs à ce sujet : mine très précieuse à laquelle les pages suivantes sont beaucoup redevables.

Même aujourd'hui, certains théologiens regardent avec méfiance toute cette « imagerie », croyant voir en elle la marque d'un stade pré-scientifique et préthéologique, tel M. D. Koster, dans sa brève mais vigoureuse *Ekklesiologie im Werden* (Paderborn, 1940; vg p. 105, 122, etc).

Quelques années plus tôt cependant, Y.-M.-J. Congar, en rendant compte du livre de S. Tromp, avait nettement pris position :

« D'un point de vue plus général encore, car c'est un point de vue de méthode qui dépasse l'application au seul *de Ecclesia*, nous saluons dans ce livre une restauration de la métaphore en la valeur théologique qu'un S. Thomas n'avait pas manqué de lui reconnaître (1a q. 1 a. 9) : toutes ces notions d'Épouse, Temple spirituel, voire de Corps mystique, sont de l'authentique donné théologique qui, pour n'être pas entièrement réductible à des catégories claires et rigoureuses, n'en est pas moins d'une inépuisable et irremplaçable richesse. Il nous plaît de voir la théologie les rappeler de l'exil » (dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 26, 1937, p. 791-792; cf C. Lialine, *Une étape en ecclésiologie*, dans *Irénikon*, t. 19, 1946, p. 310).

En réfléchissant lui aussi à la valeur doctrinale et spirituelle de ces grandes images bibliques de l'Église, Y. de Montcheuil notait d'abord la raison profonde de leur multiplicité : l'infinie richesse du mystère fait qu'il déborde toujours notre intelligence; seule par conséquent la multiplicité des points de vue et des analogies permet de parer en quelque mesure à notre impuissance congénitale à le saisir; d'ailleurs le caractère inadéquat de ces images est double : chacune d'elles n'exprime qu'un aspect partiel de la vérité et doit donc être complété par les autres images pour donner un sens équilibré de la réalité mystérieuse; chacune d'elles, en outre, dans la ligne même qu'elle suggère, est incapable d'exprimer en sa perfection dernière l'aspect de la vérité qu'elle illustre, celle-ci demeurant toujours dans un au-delà impénétrable (*Aspects de l'Église*, coll. Unam Sanctam 18, Paris, 1949, p. 20-21; voir dans le même sens la 4e lettre de Bossuet à une demoiselle de Metz, juin 1659, § 30; nous reviendrons plus loin sur ce document).

Le nombre de ces images traditionnelles est considérable (cf Y.-M.-J. Congar, *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, p. 20-21; H. de Lubac, *Catholicisme*, coll. Unam Sanctam 3, Paris, 4e éd., 1947, ch. 6 L'interprétation de l'Écriture, p. 149-158 : § Figures de l'Église); nous ne pouvons songer à les examiner toutes. Elles se répartissent en deux catégories générales : réalité historique ou personnage dont la vie et le rôle ont symbolisé plus particulièrement, sinon déjà réalisé, tel aspect du mystère de l'Église (cf Congar, *art. cité*, p. 14-18 sur la notion de type) et, au contraire, simple métaphore dont l'élément imaginatif ne comporte par lui-même aucune allusion à un personnage ou à un fait historique.

Ainsi la tradition a-t-elle vu au long des siècles une image de l'Église dans l'arche de Noé comme dans la maison de Rahab : seule la première échappait au désastre du déluge, et la seconde à la ruine de Jéricho. Sur l'utilisation historique du symbole de l'arche, voir H. Hurter, *De arca Noe Ecclesiae typo Patrum sententiae*, dans *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, t. 3, Innsbruck, 1868, p. 217-233; A. Wilmart, *Arca Noe*, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 1-12. A la suite de saint Pierre (1 *Pierre* 3, 20-22), les Pères ont vu dans l'arche l'illustration saisissante du fait que l'Église seule peut assurer le salut; en outre, parce qu'elle renfermait des animaux purs et impurs, l'arche figurait encore l'Église en qui cohabitent sur terre justes et pécheurs; enfin la variété même des animaux qu'elle portait exprime la catholicité de l'Église. — Pour les développements des Pères sur la maison de Rahab, voir F. Hummelauer, *Commentarius in librum Josue*, Paris, 1903, p. 118-119; J. Daniélou, *Rahab, figure de l'Église*, dans *Irénikon*, t. 22, 1949, p. 26-45.

Nombreuses sont les femmes dont parle l'Écriture en qui les Pères ont vu une préfiguration du « mystère », en sorte que H. de Lubac pouvait écrire : « D'un bout à l'autre de la Bible, il n'est guère de personnage féminin qui ne symbolise aussi cette Église par quelque trait » (*loco cit.*, p. 152-153; multiples références à des textes patristiques).

Entre ces femmes, il en est une qui exprime d'une façon toute privilégiée le mystère de l'Église : la Vierge. « Marie est la réalisation la plus pure et la plus intense de l'Église » (Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. 2, Bruges-Paris, 1951, p. 393). En elle plus qu'en aucune autre s'est manifesté, par grâce, le mystère en ses deux aspects essentiels : union personnelle à Dieu et communication du salut aux hommes; et, par son assomption, en elle s'est déjà pleinement réalisé ce que l'Église ne possède encore qu'en espérance. Elle est vraiment « l'icône eschatologique de l'Église » (L. Bouyer, *Le culte de la Mère de Dieu*, Chevetogne, 1950, p. 32).

Marie et l'Église, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 3 vol., Paris, 1951-1953; noter t. 1, p. 145-152 : R. Laurentin, Bibliographie critique sur Marie et l'Église. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du* XIIe *siècle*, coll. Analecta gregoriana 74, Rome, 1954. — Y.-M. Congar, *Le Christ, Marie et l'Église*, Bruges, 1952; *Marie et l'Église dans la pensée patristique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 38, 1954, p. 3-38. — A.-M. Henry, *Ève, l'Église et Marie*, dans *La sainte Vierge figure de l'Église*, Cahiers de la Vie spirituelle, Paris, 1946, p. 96-136. — H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1953, ch. 9 L'Église et la Vierge Marie. — A. Müller, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche*, coll. Paradosis 5, Fribourg-en-Suisse, 1951. — J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia*, Washington, 1943. — H. Rahner, *Maria und die Kirche*, Innsbruck, 1951; trad., coll. Unam Sanctam 29, *Marie et l'Église*, Paris, 1955. — J. de Saussure, *Méditation sur la Vierge figure de l'Église*, dans *Dialogue sur la Vierge*, Paris-Lyon, 1950, p. 81-105. — O. Semmelroth, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariensgeheimnisses*, Wurtzbourg, 1950.

Nous nous attarderons davantage aux images purement métaphoriques, c'est-à-dire à celles qui ne font appel à aucune donnée historique réelle, pour ne retenir d'ailleurs que celles qui sont sans doute les plus traditionnelles : l'Église y est présentée comme le temple, la vigne, l'épouse, le corps du Christ.

1. **Temple.** — 1° *L'Écriture.* — Nombreux sont les textes de l'Écriture qui montrent dans l'Église la maison de Dieu : image parfois largement développée, le plus souvent esquissée ou suggérée.

En réponse à la « confession » de Césarée, le Christ déclarait à Simon fils de Jean : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (*Mt.* 16, 18). Pour saisir la force de cette réponse, il faudrait presque traduire : Tu es Rocher, et sur ce rocher..; car jusqu'alors le prénom de Pierre n'existait pas; habitués à l'entendre, nous n'en percevons plus la saveur originelle. Pourtant, quand le Christ change le nom du futur chef de son Église pour l'appeler Rocher, Pierre, ce terme évoque pour ses auditeurs un thème familier de l'ancien Testament : bien souvent, Yahvé a été présenté comme le seul Rocher sur lequel le peuple pourrait s'appuyer sans crainte.

Ainsi dans le cantique qu'il chante avant de mourir, Moïse recourt fréquemment à cette image : « Le Rocher, parfaite est son œuvre..; (Israël) a rejeté le Dieu qui l'avait formé et injurié le Rocher de son salut... Tu as négligé le Rocher qui t'avait engendré... Leur Rocher les a vendus et Yahvé les a livrés... Leur rocher (des nations païennes) n'est pas comme notre Rocher... » (*Deut.* 32, v. 4, 15, 18, 30-31). Les psaumes font écho : « Yahvé est mon Rocher, ma forteresse, mon Libérateur, mon Dieu, mon Roc... Qui est Rocher si ce n'est notre Dieu? » (*Ps.* 18, v. 3, 32; cf *Ps.* 71, 3, etc).

2° *Applications.* — 1) Le rapprochement entre ces affirmations usuelles de l'ancien Testament et la déclaration de Jésus à Pierre pose inévitablement une question grave, dont la réponse commande nombre d'aspects capitaux de la vie spirituelle.

C'est toujours Dieu que l'Écriture avait appelé jusqu'ici le Rocher de son peuple; saint Paul à son tour montre dans le Christ la pierre fondamentale unique ou la clef de voûte (1 *Cor.* 3, 11; cf *Éph.* 2, 21; 1 *Pierre* 2, 4; *Mt.* 21, 42 citant *Ps.* 118, 22). Comment,

sans blasphème, attribuer à Pierre, — un homme —, ce qui ne peut appartenir qu'à Dieu? La réponse de l'Église catholique à cette question demeure une des affirmations qui heurtent le plus la pensée protestante, mais peut-être évoque-t-elle un des aspects les plus profonds du « mystère » chrétien. Dieu seul demeure la source dernière de toute vie, de toute stabilité, pour l'ensemble de l'Église comme pour chacun de ses membres; hors de lui et de ses dons gracieux, il n'est que le néant. Encore ne faut-il pas contester la réalité de ses dons et, sous prétexte de sauvegarder sa transcendance, lui interdire de communiquer, librement et à qui il veut, sa vie, sa force et le pouvoir de continuer visiblement son action. Loin de sauvegarder la transcendance divine, pareille conception montre qu'on s'en fait une idée insuffisante, qu'on place Dieu sur le même plan d'être que l'homme, où par conséquent l'homme est en quelque sorte le rival de Dieu, rien ne pouvant être accordé à l'un qui ne fût retiré à l'autre. En réalité, le Christ demeure bien le seul Roc fondamental, mais, une fois remonté au ciel, il a voulu être continué, « re-présenté », rendu présent d'une manière mystérieuse et sensible à la fois par Pierre et ses successeurs : en Pierre, comme en eux, c'est toujours lui qui agit et assure à l'Église son indéfectibilité (Pie XII, enc. *Mystici corporis*, AAS, t. 35, 1943, p. 210-211).

Cf S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, p. 61, et les textes patristiques évoqués. Particulièrement S. Maxime de Turin, *Hom.* 113, PL 57, 517-518 : comme nous sommes appelés chrétiens à cause de notre foi dans le Christ, Simon est appelé Pierre pour sa foi en celui que Paul nomme la « Pierre » (1 *Cor.* 10, 4); S. Léon, *Sermones* 4, 2, PL 54, 150; surtout un sermon du pseudo-Basile (Eusèbe d'Émèse?) : Quanquam autem (Petrus) petra est, non ut Christus petra, sed ut Petrus petra : Christus enim vere petra est inconcussa : Petrus vero propter petram. Nam Jesus dignitates suas largitur, nec exhauritur : sed quae tribuit, retinet. Lux est. « Vos estis lux mundi. » Sacerdos est; facit sacerdotes. Ovis est. « Ecce mitto vos sicut oves in medio luporum. » Petra est, petram facit, et servis dat sua. Hoc enim indicium est divitis, habere et tribuere. Verum qui apud nos divites sunt, cum largiuntur, ea quae habent imminuunt. Divites enim non sumus, nam aliena possidemus. Ille vero sic dives est, ut quantumcumque largitus fuerit, tantum nihilo secius dives permanet, velut fons perennis. Quantumcumque hauseris, non decrescit fluentum. Imo non velut fons : nullum enim apud nos exemplum naturae illi potest comparari. Quare cum habeamus dignum nihil, minoribus utimur, ut ignota utcumque cognoscamus (*Hom. de paenitentia* 4, PG 31, 1483-1484ab; cf E.-M. Buytaert, *L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse*, Louvain, 1949, p. 150-156, et texte p. 24*-25*).

Cela vaut non seulement de Pierre pour l'Église universelle, mais aussi des évêques dans leur diocèse (cf *Éph.* 2, 20; *Apoc.* 21, 14 évoque les douze pierres fondamentales des murailles de la Jérusalem céleste où sont gravés les noms des douze apôtres de l'Agneau).

Le seul fondement valable pour l'Église, c'est donc Dieu manifesté dans le Christ, dont l'action se continue visiblement en Pierre et les apôtres et dans leurs successeurs. C'est là l'unique terrain ferme. Et, s' « il est normal que l'Église se sente à l'étroit sur son rocher et qu'elle désire se mettre au large et déborder tant soit peu le fondement des prophètes et des apôtres » (R. de Pury, *La Maison de Dieu*, Neuchâtel, 1946, p. 13), toutes les ajoutes que les hommes sont tentés de bâtir reposent sur le sable; à la première tempête elles s'écroulent, et seule subsiste la maison bâtie sur le roc (cf *Mt.* 7, 24-27).

2) Appuyés sur Jésus-Christ, pierre vivante, les chrétiens devenus à leur tour pierres vivantes par le baptême doivent constituer un temple spirituel (1 *Pierre* 2, 4-5); (sur l'expression de « pierre vivante », voir J. C. Plumpe, « *Vivum Saxum, vivi lapides* ». *The Concept of « Living Stone » in Classical and Christian Antiquity*, dans *Traditio*, t. 1, 1943, p. 1-14). Cette image de la maison de Dieu exprime à la fois la gratuité de la vocation chrétienne, son aspect communautaire et le rôle du temps dans l'établissement de l'Église.

Discernés et choisis par le Seigneur, extraits de la carrière, les chrétiens doivent s'abandonner au ciseau du Maître tailleur de pierre, en sorte que, de blocs d'abord informes, sous la morsure du fer qui fait sauter les éclats, ils deviennent peu à peu des éléments de la maison de Dieu; c'est ce douloureux travail que chante l'Église dans l'hymne « Caelestis Urbs Jerusalem », aux vêpres de la Dédicace : Scalpri salubris ictibus/Et tunsione plurima/Fabri polita malleo/Hanc saxa molem construunt. Puisque c'est Dieu qui se bâtit sa maison (cf *Jér.* 24, 5-7; *Ps.* 127, 1; 1 *Cor.* 3, 9; *Éph.* 2, 22, etc), il faut donc rendre leur force originelle aux mots *édifier*, *édifiant*, etc (cf R. de Pury, *La Maison de Dieu*, p. 19, n. 2; DS, t. 4, col. 291-292) : édifier, c'est se rendre pleinement docile au Seigneur au point d'être un instrument capable d'aider les autres à se laisser prendre, tailler et polir pour entrer dans la construction de la maison de Dieu.

L'image de la maison illustre aussi l'aspect social, communautaire de l'Église.

Sans doute quand, pour éclairer le mystère de l'Église, on évoque cette image, — la remarque reviendra pour l'image de l'épouse —, doit-on se rappeler le mot de Pascal à Mlle de Roannez : « Tout ce qui arrive à l'Église arrive aussi à chaque chrétien en particulier » (*Œuvres*, coll. Grands écrivains, t. 5, Paris, 1914, p. 405). C'est d'ailleurs une idée traditionnelle, par exemple chez saint Grégoire : « Omnipotens Deus, qui nec in magnis tenditur, nec in minimis angustatur, sic de tota simul Ecclesia loquitur, ac si de una anima loquatur; et saepe quod ab eo de una anima dicitur, nil obstat si de tota simul Ecclesia intelligatur » (*In Ezechielem* II, 2, 15, PL 76, 957bc), ou saint Jérôme : « Possumus haec referre ad Ecclesiam, vel ad sancti viri animam » (*In Isaiam* 17, 64, PL 24, 626c).

Ce n'est donc pas seulement l'ensemble de l'Église (1 *Cor.* 3, 16; 2 *Cor.* 6, 16, etc), mais chaque chrétien qui peut être dit le temple du Seigneur (cf 1 *Cor.* 16, 19; DS, t. 3, col. 1557, 1562). Cette remarque faite, il n'en reste pas moins que l'Écriture et la tradition soulignent par cette image l'aspect communautaire de l'Église : temple de Dieu, construit de pierres vivantes appuyées sur les apôtres qui, eux-mêmes, reposent sur le roc unique : Jésus-Christ. L'Église est une maison, une cathédrale, non un tas de pierres, peut-être fort bien taillées, mais isolées, dont toute l'intelligibilité et la valeur spirituelle pourraient s'épuiser quand on les considère individuellement (cf R. de Pury, *La Maison de Dieu*, p. 23; *Pierres vivantes*, Neuchâtel, 1944, p. 55-56). Chaque pierre de la maison, au contraire, en sa place, joue un rôle nécessaire au bénéfice du tout.

L'image illustre même une légitime influence des fidèles sur les pasteurs. Si la hiérarchie possède une autorité dont le rôle ne se réduit nullement à sanctionner les désirs des fidèles, mais doit les juger, elle n'a pas reçu pour autant le monopole de l'Esprit, qui souffle où il veut : « Le siège de Pierre est la clé de voûte de l'Église, mais la clé de voûte n'est pas tout l'édifice, et si l'édifice ne tient pas sans clé de voûte, la clé de voûte ne reste suspendue en l'air que parce que l'édifice

la porte » (J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, coll. Unam Sanctam 12, Paris, 1944, p. 135).

Cette métaphore enfin apporte quelque clarté dans le problème du « salut des infidèles ». L'image d'un édifice en construction, comme celle d'un corps en croissance, suggère que l'Église ne peut être achevée en un jour : « Même à supposer de la part de l'homme une correspondance totale aux avances de l'Architecte divin, l'œuvre est de longue haleine, et la pose de la première pierre — cette « pierre angulaire » qui n'est autre que le Christ « premier-né entre beaucoup de frères » — dut être elle-même précédée, nous le savons, d'immenses travaux d'approche » (H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 191-195). Tous ceux qui, par leurs efforts tâtonnants, ont rempli dans l'histoire de notre salut une fonction nécessaire, tiennent dans l'humanité pécheresse et rachetée une place inévitable; puisqu'ils sont des personnes, leur rôle ne peut être comparé à celui d'un échafaudage devenu inutile ou à celui de simple moyen. « Par une extension du dogme de la communion des saints, il semble donc juste de penser que, bien qu'ils ne soient pas eux-mêmes placés dans les conditions normales du salut, ils pourront néanmoins obtenir ce salut en vertu des liens mystérieux qui les unissent aux fidèles » (p. 194). Ces perspectives entr'ouvertes n'impliquent ni le salut automatique de tous les hommes du seul fait de leur appartenance à la race humaine, ni la possibilité du salut véritable au prix d'œuvres purement naturelles.

L'image du temple enfin suggère l'idée de la présence de Dieu, car un temple n'est pas une maison comme les autres : c'est une demeure consacrée au Seigneur, où il réside d'une présence spéciale, où les fidèles lui offrent prière et sacrifice.

J. Daniélou, *Le signe du Temple*, Paris, 1942. — S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia. 1 Introductio generalis*, 2e éd., Rome, 1946, p. 59-68. — E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, Londres, 1952. — J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, Munich, 1954. — Y.-M.-J. Congar, *Le mystère du Temple*, coll. Lectio divina 22, Paris, 1958. — J. Gaillard, art. Domus Dei, DS, t. 3, col. 1551-1567. — A. Thibaut, art. Édification, DS, t. 4, col. 280-287.

2. **La vigne.** — 1° *L'Écriture.* — L'image de la vigne est classique dans la révélation de l'ancien Testament. C'est une des comparaisons favorites de l'Écriture pour désigner Israël : elle se lit chez Jérémie (2, 21), Ézéchiel (15, 1-6; 10, 14), dans les psaumes (80, 9-18), principalement chez Osée (10, 1-3) et Isaïe :

Que je chante à mon ami le chant de son amour pour sa vigne. Mon ami avait une vigne sur un coteau fertile. Il la bêcha, l'épierra, il y planta du muscat. Au milieu, il bâtit une tour, il y creusa même une cuve. Il en espérait des raisins, mais elle lui donna du verjus. Et maintenant, habitants de Jérusalem et gens de Juda, soyez juges, je vous prie, entre ma vigne et moi. Que pouvais-je faire pour ma vigne que je n'aie fait? J'en espérais du raisin. Pourquoi seulement du verjus? Eh bien! je vais vous apprendre ce que je vais faire de ma vigne : en ôter la haie pour qu'on la broute, en abattre le mur pour qu'on la piétine. Qu'elle soit saccagée, non plus taillée ni cultivée; sur elle : épines et ronces! J'interdirai aux nuages d'y laisser pleuvoir la pluie. Eh bien! la vigne de Yahvé Sabaot, c'est la maison d'Israël, et les gens de Juda en sont le plant choisi (*Isaïe*, 5, 1-7; trad. Bible de Jérusalem).

Tous utilisent ce thème pour illustrer l'amour du Seigneur à l'égard de son peuple et ses déceptions : « La vigne est le symbole des espérances de Dieu sur la terre. Espérances nées d'un amour dévorant et poursuivies avec une persévérance passionnée. Espérances déçues, qui se vengent en malédiction » (J. Guillet, *loco cit. infra*, p. 204).

Le Christ reprend l'image dans la parabole des vignerons homicides (*Mt.* 21, 33-46; *Marc* 12, 1-12; *Luc* 20, 9-19); comme les prophètes, il évoque par elle l'attente de Dieu; plus que les prophètes il souligne la folie de l'amour de Dieu qui le pousse à envoyer son Fils bien-aimé, sa déception et le châtiment des coupables. On entend l'écho douloureux de ces plaintes dans les impropères du vendredi saint : « Quid ultra debui facere tibi, et non feci? Ego quidem plantavi te vineam meam speciosissimam, et tu facta es mihi nimis amara... »

C'est en saint Jean (15, 1-17) qu'on trouve l'utilisation ecclésiologique la plus riche. Si le thème était déjà classique, quelle transformation lui fait subir le Christ! Dès le premier mot, éclate la nouveauté due à l'incarnation : les prophètes avaient vu dans la vigne une plantation de Dieu, soignée avec amour, et qui cependant lui a refusé les fruits qu'il en attendait; bref Dieu apparaît comme un propriétaire attentif : Dieu *a* une vigne. Le Seigneur, en saint Jean, par une initiative inouïe, donne un accomplissement imprévisible aux trouvailles antérieures de son amour : Dieu s'est fait l'un de nous, il s'est inséré dans notre race, et il déclare : « Je *suis* la vraie vigne, vous les sarments... ». De propriétaire, Dieu s'est fait la vigne, qui, traditionnellement, représentait son peuple choisi, comme de berger d'Israël, dans le Christ, il s'est fait l'Agneau de Dieu.

2° *Applications.* — 1) Du coup c'est ce peuple qui acquiert avec Dieu des relations nouvelles de consubstantialité d'un type inouï :

« Naturam in se universae carnis assumpsit, per quam effectus vera vitis genus in se universae propaginis tenet » (S. Hilaire, *In ps.* 51, 16, PL 9, 317c; éd. A. Zingerle, CSEL 22, 1891, p. 108-109). S. Augustin fait une remarque analogue : « Unius quippe naturae sunt vitis et palmites : propter quod, cum esset Deus, cujus naturae non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus et nos homines palmites esse possemus » (*In Joannis Evangelium* 81, 1, PL 35, 1859).

Suivant ces Pères, du fait de l'incarnation, c'est même avec toute la nature humaine que le Christ a contracté une union; tous les hommes ont avec lui une parenté nouvelle, une « homogénéité » qui, virtuellement, les constitue déjà « rameaux » en lui. Est-ce à dire que, du coup, la vigne, l'Église, est coextensive à l'humanité, l'union hypostatique du Fils opérant une sorte de rédemption automatique? Non, et les développements donnés par le Christ à l'allégorie apportent des précisions capitales que Bossuet a heureusement soulignées dans ses *Méditations sur l'Évangile.*

L'évêque note trois conditions pour que se réalise et fructifie cette union vitale avec le Christ : « premièrement une même nature entre lui et nous, comme les branches de la vigne sont de la même nature que la tige..; secondement une intime union entre lui et nous jusqu'à faire un même corps avec lui, comme le sarment et les branches de la vigne font un même corps avec la tige..; en troisième lieu une influence intérieure de Jésus-Christ sur nous, telle qu'est celle de la tige sur les branches, qui en tirent tout le suc, dont elles sont nourries » (La Cène, 2e p., 1re journée).

La première condition dépend de Dieu exclusivement; les deux suivantes supposent la libre coopération de l'homme.

Par conséquent la communauté de nature résultant de l'incarnation ne suffit pas pour que se réalise, par l'insertion dans l'Église, le destin surnaturel de l'homme; l'homme doit d'abord ratifier personnellement cette union, lui demeurer fidèle; attitude de présence active réciproque entre le Christ et le chrétien, que l'Évangile exprime par le mot *manere*, « demeurer » (dix fois dans les versets 4-10). L'homme enfin doit s'ouvrir à l'influx vital du Christ; aspect vivifiant de l'action du Christ qui est mieux éclairé par cette allégorie de la vigne que par l'image des « pierres vivantes »; quand nous sommes insérés dans le Christ, sa vie passe en nous, son Esprit, sève divine, devient le principe de notre activité surnaturelle, et nous pouvons porter un fruit capable de réjouir le Seigneur.

Le rôle de la hiérarchie, la différenciation à l'intérieur de l'Église ne semblent pas spécialement mis en lumière par cette image, car, malgré certains commentaires des Pères (cf S. Tromp, *Corpus..*, p. 55-56), on ne voit pas que les rameaux féconds puissent désigner dans l'Église les pasteurs à l'exclusion des fidèles : tous en effet sont tenus de porter du fruit.

2) La fécondité des rameaux est très diverse et nécessite deux opérations différentes. Certains sont stériles : bien que très réellement rattachés à la vigne, ils ne portent pas de fruits; inutiles, ils seront coupés par le Vigneron divin. « Ce n'est pas que le Père leur enlève la charité; constatant qu' (ils) ne l'ont pas, il consomme la séparation » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, coll. Études bibliques, Paris, 1925, p. 402). Les sarments retranchés iront au feu; hors de la vigne, pas de salut!

Déjà Ézéchiel avait noté que le bois de la vigne est le plus inutile de tous, bon seulement à être brûlé (15, 2-5). Augustin devait reprendre l'idée et l'exprimer fortement :

Le bois de la vigne qui a tant de valeur quand il lui est uni ne vaut plus rien quand il en est détaché..; ni les agriculteurs ne peuvent s'en servir, ni les artisans. Le sarment n'a que deux destinées : la vigne ou le feu; s'il n'est plus dans la vigne, il sera dans le feu; qu'il reste dans la vigne pour n'être pas dans le feu... Unum de duobus palmiti congruit, aut vitis aut ignis; si in vite non est, in igne erit; ut ergo in igne non sit, in vite sit (*In Joannis Ev.* 81, 83, PL 35, 1842).

Les rameaux féconds ont eux-mêmes besoin d'être travaillés, taillés par le Vigneron. Comme celle des pierres taillées par le maître d'œuvre, l'image de la vigne illustre admirablement ces purifications passives qui, venues de la main de Dieu, frappent exactement au point sensible, mais préparent des vendanges magnifiques.

J. Lebreton a remarqué en outre que « le cep ne peut pas vivre sans porter de sarments, ce n'est que par eux qu'il sera fécond, qu'il portera du fruit; sans doute les raisins croîtront de la sève qui viendra du cep, mais c'est sur les sarments qu'ils pousseront et mûriront. Cette image nous fait entendre le rôle de l'humanité du Christ : il l'a prise pour les hommes, ce n'est qu'en eux et par eux qu'elle portera ses fruits. Sans doute nul homme en particulier n'est nécessaire; il n'est nul sarment qui ne puisse être coupé et jeté au feu; mais les sarments ainsi tombés seront remplacés par d'autres; la sève du Christ ne peut rester stérile » (*La vie et l'enseignement de Notre-Seigneur*, t. 2, Paris, 1931, p. 290-291; cf J. Guitton, *Quand Dieu n'a pas besoin des hommes*, dans *Foyers*. Cahiers de l'association du mariage chrétien, t. 7, Paris, février 1951, p. 41-43).

Bref, incapacité de l'homme à produire, seul, quoi que ce soit de valable pour le ciel, mais fécondité admirable de celui qui lutte pour demeurer uni au Seigneur; amour exigeant et « persécuteur » de Dieu envers ceux qui lui sont fidèles.

3) Ne nous étonnons pas de voir les commentateurs de l'allégorie de la vigne faire allusion à la vie individuelle du chrétien dans ses relations avec le Christ plus fréquemment qu'à l'Église. Comme l'image du temple qui montrait en Jésus le vrai temple, comme celle du corps où les chrétiens deviennent membres du Christ, l'image de la vigne ne suggère pas spontanément l'idée d'une réalité ecclésiale formée par l'ensemble des chrétiens et distincte du Christ. A la différence de l'image de l'épouse où l'Église, quoique unie au Christ, apparaît comme une personne en face de son Époux, l'allégorie de la vigne ne fournit pas de support imaginatif à la réalité de l'Église dans sa distinction d'avec le Christ : il y a la vigne qui est le Christ, le Christ « total », comme dit saint Augustin, et il y a en lui les sarments qui sont les chrétiens; c'est tout. L'image insiste tellement sur l'union, sur l'identification entre le Christ et son Église, que l'attention portée à l'Église risque d'être moindre. C'est d'ailleurs une conséquence de la transformation même du thème de la vigne par suite de la nouveauté de l'incarnation : dans l'ancien Testament, la vigne, c'était Israël; elle était donc distincte de Yahvé qui la cultivait; du fait de l'incarnation, Dieu est devenu la vraie vigne, en sorte que, en raison de cette irruption du Seigneur parmi nous, l'Église, nouvel Israël, ne se situe plus en dehors et en face du Christ.

J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, Paris, 1951, p. 200-207. — J. J. von Allmen, *Vocabulaire biblique*, Neuchâtel, 1954, p. 305-306.

3. **L'Épouse.** — 1° *L'Écriture.* — Dans son ouvrage sur le Cantique des cantiques, E. Renan proteste contre l'interprétation, traditionnelle dans l'Église, qui voit en ce livre une allégorie matrimoniale exprimant les relations entre Yahvé et Israël : invraisemblance historique, selon lui.

L'idée de mettre en rapport le créateur avec la créature, la supposition qu'ils peuvent être amoureux l'un de l'autre, et les mille raffinements de ce genre où le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien se sont donné carrière, sont aux antipodes de la conception sévère du dieu sémitique. Il n'est pas douteux que de telles idées n'eussent passé pour des blasphèmes en Israël... Aucun peuple n'a été plus sobre que le peuple hébreu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la divinité. Traçant une ligne de démarcation absolue entre Dieu et l'homme, il a rendu impossible toute familiarité, tout sentiment tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre. Le christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant violence à son origine judaïque et en provoquant la colère des vrais israélites, restés fidèles à la notion sévère de la divinité (*Le Cantique des cantiques*, Paris, 1860, p. 119-121).

Ces lignes paraissent vraiment surprenantes quand on songe que ce thème des noces entre Dieu et son peuple est un thème constant dans les messages des prophètes.

Vers le milieu du 8e siècle, Osée, évoquant sans doute le drame de son amour conjugal, malheureux et trahi, y voit le symbole de l'amour de Yahvé pour Israël; infidèle, le peuple choisi entend la menace de châtiments terribles (2, 7-15); pourtant ce n'est pas la colère qui a le dernier mot : Dieu veut, par l'excès de son amour, reconquérir le cœur coupable et le rouvrir à l'attrait de sa tendresse (19-20).

Un siècle plus tard, Jérémie applique l'image au royaume de Juda : par sa bouche, Dieu rappelle à Jérusalem l'amour de leurs fiançailles (2, 1-2), mais profané depuis par combien d'infidélités (20-23). Après sa sœur Samarie, Jérusalem connaîtra la souffrance pour prix de son adultère; cependant pas plus

pour Jérusalem que pour Samarie, le message du prophète ne s'achève sur l'annonce de châtiments : aux heures les plus sombres, Jérémie laisse entrevoir une nouvelle alliance d'amour.

Quand les malheurs prédits surviennent, Ézéchiel reprend et approfondit un thème désormais classique : Yahvé a pour Jérusalem un amour doublement gratuit, et par son origine, et par sa persistance au prix du pardon de tant d'infidélités (16; reprise partielle du thème, les perspectives du pardon en moins, au ch. 23).

Par la bouche du « second Isaïe », au siècle suivant, Dieu adresse aux déportés des paroles d'encouragement : il n'a pas abandonné son peuple, ni transformé la rupture en divorce (50, 1); son amour fidèle, un instant dissimulé, rendra à son épouse une joie incomparable (54, 4-10).

Enfin, dans le Cantique des cantiques, les docteurs juifs ont vu une allégorie illustrant l'histoire de l'amour entre Dieu et Israël; la tradition catholique, prolongeant cette interprétation, y voit figurée l'union entre le Christ et son Église.

L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 393-449. — A. Feuillet, *Le Cantique des cantiques*, coll. Lectio divina 10, Paris, 1953. — J.-P. Audet, *Le sens du Cantique des cantiques*, dans *Revue biblique*, t. 62, 1955, p. 197-221. — J. de Saussure, *Le Cantique de l'Église*, Genève, 1957.

Ainsi l'allégorie matrimoniale, dès l'ancien Testament, illustre quelques aspects essentiels des relations qui lient Dieu et son peuple, à commencer par l'*amour totalement gratuit*. Pour exprimer comment cette attitude de Dieu envers Israël doit son origine, non à des qualités de ce peuple capables de motiver cette préférence, mais uniquement à la générosité bienveillante de Yahvé, rien n'est plus expressif que le début du ch. 16 d'Ézéchiel : Israël y apparaît comme une petite fille abandonnée sans soins dès sa naissance et que Dieu recueille par pure pitié, élève et s'attache enfin comme épouse. A cet amour prévenant et généreux, Israël répond par le *péché*. Cette infidélité apparaît comme un véritable adultère, humiliant pour le Seigneur. Comme celle de la vigne, l'image de l'épouse exprime dans l'ancien Testament les déceptions de l'amour de Dieu pour son peuple choisi. Bafoué dans sa tendresse, Dieu châtie durement; mais sa jalousie même n'exclut pas l'amour; elle est plutôt l'expression de son authenticité; et le drame ne s'achève pas dans une séparation définitive : Dieu n'a frappé que pour guérir et, par delà le *pardon*, sa tendresse se fait plus vive encore qu'avant le péché.

Le nouveau Testament reprend, développe et souligne certains aspects de ce thème matrimonial : Jean-Baptiste, puis le Christ, comparent la venue du Messie au temps des noces (*Jean* 3, 28-29; *Mt.* 9, 14-15 et parall.); des paraboles illustrent ce thème : celle des invités au repas de noces (*Mt.* 22, 2-14), et celle des dix vierges du cortège nuptial (25, 1-13). — Saint Paul surtout pénètre les profondeurs ecclésiologiques de l'image. Déjà dans la seconde épître aux Corinthiens, pour exhorter à la fidélité cette communauté tumultueuse, il rappelle que non seulement l'Église, mais chacun de ses membres en particulier, est pour le Christ comme une fiancée qui doit se garder pure (11, 1-3). Dans l'épître aux Éphésiens (5, 21-32), il donne au thème son épanouissement : le Christ a aimé l'Église; pour elle il s'est livré afin de la sanctifier et de ne plus faire qu'un avec elle; cet amour de Jésus pour l'Église, c'est le mystère dans lequel réside le modèle de tout amour conjugal. — Enfin les derniers chapitres de l'Apocalypse évoquent la joie des noces de l'Agneau (19) et la perfection de l'union conjugale que connaîtra la Jérusalem céleste, resplendissante comme une jeune mariée parée pour son époux (21); en attendant, le désir de l'union s'avive en elle dans la docilité à l'Esprit qui lui fait pousser ce cri qui est la prière de son amour : *Viens* (22,17).

Ainsi à travers les siècles, la même image est développée inlassablement par les auteurs inspirés. On peut s'étonner de ces reprises successives en des étapes dont chacune paraissait sceller définitivement l'union entre Dieu et les hommes. Les prophètes, en voyant l'alliance de Dieu avec son peuple, estimaient déjà que Yahvé s'était uni à Israël comme à son épouse; quand le Christ s'incarne et fonde l'Église, on ne considère plus l'ancienne alliance que comme une période de fiançailles, suivie maintenant des épousailles. A son tour, cette Église ne paraît plus qu'une fiancée au regard de l'Église triomphante chantée par l'Apocalypse : à la parousie se réalisera pleinement l'union. Quand donc peut-on dire que l'humanité devient réellement l'épouse du Seigneur? L'Église de la terre n'est-elle que la fiancée du Christ ou lui est-elle déjà unie?

En fait, à chacune de ces étapes, l'humanité est réellement unie à Dieu; chacune représente une réalisation, plus gratuite si l'on peut dire, d'un même amour à l'œuvre dans le monde : Dieu attire l'humanité et s'unit à elle, selon une loi essentiellement progressive, avec une volonté d'intimité dont les effets vont sans cesse croissant. Dès la première phase l'union existe déjà, pour une part. Comme la grâce est, selon saint Thomas, « quaedam inchoatio gloriae » (2^a 2^{ae} q. 24 a. 3 ad 2), il existe dès lors « quaedam inchoatio regni aeterni ». Cette réalité paraît si surprenante, qu'elle est considérée comme le don divin de l'intimité conjugale. Ce don pourtant demeure prophétique, annonciateur d'une intimité plus incroyable encore de l'amour divin; mais cette phase nouvelle à son tour ne paraît qu'un temps de fiançailles, comparé à l'épanouissement suprême, lorsque l'intimité sera parfaite avec l'Époux enfin contemplé face à face, et que Dieu sera tout en tous.

Dans l'histoire de cet amour se discernent donc des étapes décisives : après les préparations de l'ancienne alliance, la tradition voit l'union se conclure à l'incarnation, qui constitue « mysticum quoddam cum universo humano genere connubium » (Léon XIII, enc. *Octobri mense*, 22 septembre 1891, ASS, t. 24, p. 195). L'Église pourtant sait aussi tout ce qu'elle doit à la passion du Fils. Les Pères, la liturgie, les papes la montrent naissant du côté du Christ endormi dans la mort, comme Ève avait été tirée du côté d'Adam.

« Emisso jam spiritu perforari lancea sustinuit latus suum, ut exinde profluentibus undis aquae et sanguinis formaretur unica et immaculata ac virgo sancta mater Ecclesia, conjux Christi, sicut de latere primi hominis soporati Eva sibi in conjugium est formata » (concile de Vienne, Denzinger, 480; cf Léon XIII, enc. *Divinum illud*, ASS, t. 29, 1896-1897, p. 649, repris par Pie XII dans *Mystici corporis*, AAS, t. 35, 1943, p. 204-207).

Voir les documents cités par S. Tromp, *Corpus..*, p. 38-41; du même, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce*, dans *Gregorianum*, t. 13, 1932, p. 489-527; G. de Broglie, *L'Église nouvelle Ève née du Sacré-Cœur*, NRT, t. 68, 1946, p. 3-25; A. Lefèvre, *La blessure du côté*, dans *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, Bruges, 1950, p. 109-122.

On voit les perspectives nouvelles ouvertes par le nouveau Testament sur la profondeur de l'amour du Seigneur pour son Église. Les transformations de l'allé-

gorie de la vigne montrent Dieu se faisant lui-même cette vigne; mais si le Seigneur retranche les rameaux stériles et taille les rameaux féconds, cette image, pas plus que celles du temple ou du corps, ne suggère en rien qu'il ait souffert pour l'Église. Au contraire, l'amour de l'Époux pour son épouse est tel que, pour la sauver, il ne craint pas de se livrer (*Éph.* 5, 25) et de passer par la mort.

2° *Applications.* — 1) A la différence de ces trois images, en effet, et rejoignant celle du troupeau et du berger, l'image de l'époux et de l'épouse souligne la distinction qui subsiste, au sein même de l'union, entre le Christ et l'Église (cf Pie XII, contre le faux mysticisme, dans *Mystici corporis*, p. 234). Les deux personnes, dont le mariage ne fait plus qu'une seule chair (*Gen.* 2, 24; *Éph.* 5, 31), demeurent distinctes, et cette distinction n'est ni un obstacle à l'union ni une imperfection dans sa réalisation. « Ce n'est pas la distinction des personnes, mais l'opposition des égoïsmes qui crée les distances et rend impossible l'union rêvée » (G. Salet, *Le mystère de la Charité divine*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 28, 1938, p. 12). N'est-ce pas ce que la foi nous enseigne de la Trinité? Pas de personnes plus distinctes que les Personnes divines, puisqu'elles sont constituées exclusivement par l'opposition des relations, et cependant pas d'unité plus intime, puisque la nature concrète des trois est numériquement une; ainsi, selon la pensée habituelle d'Augustin, le mystère accepté par la foi devient source de lumière.

Mettant en valeur la distinction essentielle et permanente entre le Christ et son Église, l'image exprime heureusement la différence d'attitude qui les caractérise : le rôle propre du Christ est d'apporter à l'Église un salut dont il n'a pas besoin pour lui-même; celui de l'Église est d'accepter ce bienfait essentiel et de le communiquer. Généreux jusqu'à la mort, cet amour de Dieu pour l'Église est en même temps lucide et loyal; tout en lui montrant des « attentions » pleines de tendresse, le Christ sait qu'il n'est pas pour elle de participation aux secrets divins avant qu'elle ne soit devenue semblable à son Époux; aussi la purifie-t-il au point de lui arracher parfois la plainte douloureuse que Sephora lançait à Moïse : « époux de sang! » (*Exode* 4, 25).

Pour elle, au lieu de revendiquer la liberté trompeuse que le démon promettait à l'homme : « Eritis sicut dii » (*Gen.* 3, 5), elle doit abandonner son indépendance en face de l'Époux, abandonner son nom pour adopter celui de l'Époux en qui elle trouve son Chef, mais dont elle partage la gloire et les mérites, et qui la rend mère d'une multitude innombrable. Quand elle accepte ainsi d'être aimée et consent aux appels de Dieu dans une attitude d'humilité et de gratitude, l'Église, comme Notre-Dame, entre alors dans la joie de son Seigneur : « Respexit humilitatem ancillae suae... Fecit mihi magna qui potens est... Exsultavit spiritus meus... ». Inversement toute la portion de l'humanité qui refuse d'abandonner sa suffisance et se retranche dans une solitude orgueilleuse, aboutit au « drame de l'humanisme athée ».

2) Cette image suggère encore heureusement notre double situation par rapport à l'Église. D'une part, c'est par l'Église que nous vient la vie divine : elle est notre mère; épouse féconde du Christ, c'est elle qui, par les sacrements, a fait de nous des enfants de Dieu. Saint Cyprien l'a exprimé dans sa formule célèbre : « Habere non potest Deum Patrem qui Ecclesiam non habet matrem » (*De catholicae Ecclesiae unitate* 6, PL 4, 503a; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1868, p. 214; cf Quodvultdeus, † vers 453 = pseudo-Augustin, *De symbolo ad catechumenos* 2, 13, PL 40, 668 : « Nec habebit Deum Patrem qui Ecclesiam noluerit habere matrem »; M.-J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, coll. Unam Sanctam 15, Paris, 1946, p. 86 svv). D'autre part, l'Église ne reste pas distincte de nous : chrétiens, nous sommes l'Église, et c'est en chaque vie particulière que se reproduit ce mystère transformant de l'amour de Dieu. Cette double situation explique la tension paradoxale qui marque notre vie chrétienne : parce que Dieu n'est pas encore « tout en nous » (1 *Cor.* 15, 28), « jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous » (*Gal.* 4, 19; cf *Éph.* 4, 13), il nous faut accepter le rôle maternel de l'Église et, devant elle, adopter cette attitude d'enfant, indispensable pour entrer dans le royaume (*Mt.* 18, 3), par conséquent recevoir ses sacrements, accepter son magistère et son gouvernement. En même temps aussi, en raison du caractère des dons de Dieu que nous avons déjà reçus, et qui ne sont pas seulement un gage, mais des arrhes (2 *Cor.* 1, 22; 5, 5), nous sommes réellement constitués « d'Église », appelés à partager travaux et souffrances, avec un amour adulte.

3) Dès cette terre l'union existe donc déjà : le Christ s'est donné à son Église; il est là jusqu'à la fin des siècles (*Mt.* 28, 20), mais il se cache encore et sa présence n'est connue que par la foi. L'Église, de son côté, prend douloureusement conscience des imperfections de son amour; pourtant elle s'ouvre à l'espérance, sachant que viendra le jour où rien ne lui cachera son Bien-Aimé, où nulle faute surtout ne la souillera plus (*Éph.* 5, 26-27). Par un renversement prodigieux des effets du temps, saint Paul nous montre dans l'avenir la parfaite jeunesse de l'Église. Si, sur terre, son visage peut apparaître parfois vieilli et ridé, plus tard, quand sera venue la fin des temps et que Jésus se révélera à découvert, alors elle sera parfaitement jeune.

S. Tromp, *Corpus..*, p. 26-53. — A. Vonier, *The Spirit and the Bride*, Londres, 1935; trad. *L'Esprit et l'épouse*, coll. Unam Sanctam 16, Paris, 1947. — J. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, OCP 3, Rome, 1937, p. 5-48. — J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry of the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington, 1943. — H. Rahner, *Mater Ecclesia. Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln, 1944. — *L'Époux et l'épouse*, dans Cahiers *Évangile* 18, 1955. — Sur le thème de l'Église épouse dans les églises syriennes et russe, voir *infra*.

4. **Le corps.** — 1° *L'Écriture.* — A l'inverse des images précédentes, qui se retrouvent en un grand nombre de Livres inspirés, l'image du corps, qui devait devenir la plus usuelle pour exprimer le mystère de l'Église, est celle qui s'appuie sur la base scripturaire la plus étroite : saint Paul est seul à l'utiliser. On en parlera brièvement, renvoyant à l'art. Corps mystique, t. 2, col. 2378-2403.

Bien des exégètes discernent couramment trois orientations dans l'usage que fait Paul du mot *corps* appliqué à l'Église : 1° l'Église est comme un corps (*Rom.* 12, 4-8; 1 *Cor.* 12, 12-30; *Éph.* 4, 1-17); 2° l'Église est le corps du Christ (1 *Cor.* 6, 15; 12, 27; *Col.* 1, 24; *Éph.* 1, 23; 3, 19; 4, 12-13; 5, 30); 3° l'Église est un corps dont le Christ est la Tête (*Éph.* 1, 22; 4, 15-16; 5, 23; *Col.* 1, 18; 2, 19).

Aujourd'hui on paraît s'orienter vers une interprétation de moins en moins métaphorique du mot « corps »; même dans la première série des textes indiqués ci-dessus, on conteste que, pour l'Apôtre, le terme évoque simplement une image plus ou moins héritée de la littérature méditerranéenne et reprise en climat chrétien; même alors il s'agirait fondamentalement, comme dans les autres textes, du corps personnel du Christ auquel nous sommes mystiquement identifiés, l'image classique venant simplement « illustrer l'union des chrétiens entre eux qui résulte de leur union commune au même corps du Christ, celui-ci étant entendu avec une profondeur et un réalisme tout autres que dans la simple métaphore stoïcienne » (P. Benoît, *Corps, Tête et Plérôme dans les Épîtres de la captivité*, dans *Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 11; voir références indiquées, note 2).

Pour interpréter correctement ce mot « corps » chez saint Paul, il faut, non pas le juger d'après la mentalité gréco-latine, mais songer à ce qu'il représentait dans l'anthropologie sémitique. Pour les sémites, en effet, la signification de ce terme déborde largement celle du σῶμα des grecs.

Se référant aux études de A. Wikenhauser (*Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster, 1928, p. 103), E. Käsemann (*Leib und Leib Christi*, Tubingue, 1933, p. 22) et J. Pedersen (*Israël* I-II, 2e éd., Londres, 1946, p. 171; on pourrait ajouter John A. T. Robinson, *The Body*, Londres, 1952, et l'article cité plus haut de P. Benoît), L. Malevez note (*L'Église Corps du Christ*, dans *Science religieuse = Recherches de science religieuse*, 1944, p. 85-87) : « L'esprit de Paul était trop imbu de sémitisme (circonstance toujours un peu négligée par ses interprètes) pour concevoir la chair, le corps de l'homme à la façon grecque, en séparation du tout humain : s'il prend le mot σῶμα pour énoncer ce corps, — et c'est, en fait, un des mots qu'il a pris —, il lui donnera naturellement et comme sans y prendre garde, non point une signification hellénique, mais justement une signification hébraïque. Le σῶμα humain (quelle que soit la source d'où le mot lui est venu) s'égalera, dans sa pensée, à la personne même, ou mieux encore ce sera, pour lui, tout l'homme manifesté et rendu sensible, « the soul in its outward form » (J. Pedersen, p. 171)...

(Par conséquent) en faisant de l'Église le « corps du Christ », Paul donnait à entendre qu'elle est le Christ, non pas simplement toutefois, mais le Christ spirituel manifesté, et comme rendu sensible; car de même que, nous l'avons vu, le corps *(basar)* n'est pas, dans le judaïsme, en tous points identique au tout de l'homme, mais il est cet homme « dans sa forme extérieure », ainsi l'Église, corps du Christ, est le Christ, sans doute, mais selon son expression et comme sa narration phénoménale ».

Ainsi quand Paul dit que l'Église est le corps du Christ, il signifie par là qu'elle est avec lui dans l'unité d'un seul vivant. De la sorte, loin de former seulement un corps moral comme dans l'image classique, l'Église est appelée à entrer mystérieusement par la foi et le baptême dans le corps personnel du Christ mort et ressuscité. Par là l'Église bénéficie de sa vie, élevée en lui gratuitement à un plan d'être surnaturel, — et ce point rejoint le sens profond de l'allégorie de la vigne. En même temps et comme conséquence de cette transformation, l'Église devient la manifestation du Christ, son plérôme, l'instrument de son action.

2° *Applications.* — 1) Le Christ a été la parfaite manifestation de Dieu; s'étant fait chair, il a été vu par nos yeux, touché par nos mains, entendu par nos oreilles (cf 1 *Jean* 1, 1); mais dans la mesure où l'Infini se réduisait à la condition charnelle commune, il limitait les possibilités de son action personnelle et le nombre des témoins de sa vie. Afin d'assurer pourtant jusqu'à la fin des temps et partout le bienfait de sa présence et de son action, il voulut que l'Église devînt son corps, c'est-à-dire son être rendu sensible et manifesté : assistée par lui, animée par son Esprit, nourrie de l'eucharistie qui renouvelle à chaque instant le mystère de sa passion et de sa résurrection, l'Église, comme chacun de ses membres en particulier, doit être son témoin (cf *Luc* 24, 48; *Actes* 1, 18; 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 39 et 41; 13, 31, etc).

Ce n'est pas simplement d'ailleurs une diffusion quantitative et servile que l'Église assure à la manifestation du Christ. Elle réagit comme un vivant, avec une fidélité créatrice, donnant à cette vie exclusivement reçue du Christ des développements que Jésus n'avait pu connaître par suite des limites inévitables de sa nature humaine personnelle. A mesure que le corps du Christ rencontre et intègre la diversité des conditions humaines, apparaissent en lui de nouveaux effets de sainteté. Sa grâce cependant doit faire fructifier les virtualités surnaturelles incluses dans cette diversité; c'est à l'Église, corps du Christ, plérôme du Christ (*Éph.* 1, 23; *Col.* 1, 24), que revient d'achever cette manifestation des richesses du Christ (*Éph.* 3, 10; cf G. Salet, *Le Christ notre vie*, Tournai, 1937, p. 24-25; P. Charles, *La prière de toutes les heures*, t. 1 : « Ut enarrent mirabilia tua », Bruges, 1922, p. 66-71).

Le corps n'est pas seulement la manifestation extérieure de la personne, il en est aussi l'instrument d'action visible; ainsi l'Église pour le Christ : par les sacrements, ce sont les gestes purificateurs et sanctificateurs du Christ qui nous atteignent, riches d'une efficacité qui dépasse l'homme. Nul, sans doute, ne l'a dit plus expressivement que saint Augustin réfutant les donatistes : « Petrus baptizet, hic (= Jésus) est qui baptizat; Paulus baptizet, hic est qui baptizat; Judas baptizet, hic est qui baptizat» (*In Joannis Ev.* 6, 7, PL 35,1428). Dans le gouvernement de l'Église et son enseignement, ce n'est pas non plus une voix simplement humaine qui parle, mais le Christ : « Qui vos audit me audit » (*Luc* 10, 16). Ainsi peuvent se comprendre les deux affirmations du Christ apparemment inconciliables : « Je suis moi la lumière du monde » (*Jean* 8, 12), et « La lumière du monde, c'est vous » (*Mt.* 5, 14). Il n'y a qu'une seule lumière qui éclaire tout homme, celle du Verbe fait chair; mais son éclat n'a pas disparu avec la présence sensible du Christ; elle se perpétue en l'Église, et particulièrement en ses chefs, au point que, malgré les taches et les rides qui la souillent encore actuellement, on puisse en un sens lui appliquer la réponse adressée par le Christ à Philippe : « Qui me voit voit mon Père » (*Jean* 14, 9) et dire : Qui voit l'Église voit le Christ.

De plus, quand Paul, dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, parle du Christ comme de la Tête de l'Église, il indique son rôle de chef et de principe vivifiant par rapport à elle (cf P. Benoît, *art. cité*, p. 24 svv; Pie XII, enc. *Mystici Corporis*, p. 208-217). C'est donc, tout en exprimant l'unité d'un vivant formé par le Christ et son Église comme par la tête et le corps, souligner la distinction qui demeure entre eux et rejoindre un des enseignements essentiels de l'allégorie matrimoniale.

Enfin, le développement donné au thème du corps dans la première épître aux Corinthiens en particulier illustre de façon saisissante les relations nouvelles que crée entre les hommes leur unité dans le Christ : tous ensemble en lui nous faisons un seul vivant.

2) Plus un vivant est parfait, plus son unité est stricte, mais en même temps plus poussée aussi sa différenciation, en sorte que différenciation et unité croissent simultanément. C'est dire que, dans l'Église, la diversité ne doit pas être redoutée comme un danger, ou tolérée comme un mal inévitable; elle doit être voulue autant que l'unité, car elle conditionne la richesse de sa vie. Suivant la pensée de Paul, il ne peut y avoir dans l'Église aucune unification violente par réduction à un type individuel unique, aucune volonté de puissance, aucun égoïsme dominateur qui cherche à imposer comme un idéal absolu une forme particulière. L'unité catholique implique le respect des caractères personnels nécessaires à la richesse de l'Église; elle s'efforce même d'en promouvoir le plein épanouissement. Un chrétien ne peut s'adonner à un égoïsme d'isolement qui, sans tyranniser les autres, s'en désintéresserait; « membres pensants », les membres de l'Église doivent nécessairement, pour demeurer fidèles à leur vocation dans le corps du Christ, penser et vouloir cette unité et cette diversité (Y. de Montcheuil, *La diversité et la liberté dans l'unité*, dans *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, 1937, p. 234-254).

Saint Augustin a illustré magistralement ces aspects essentiels de la vie chrétienne; il rappelle inlassablement et avec réalisme comment les biens et les maux, les joies, les peines, le repos, les bonnes œuvres de chacun appartiennent à tous les membres du corps du Christ : « Unum corpus sub uno capite sumus ut et vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi simus », écrit-il à Eudoxe, abbé du monastère de l'île de Capraria, opposant en souriant sa vie surchargée d'évêque à celle plus paisible des moines (*Ep.* 48, 1, PL 33, 187; cf *Ep.* 145, 2, 592-593). Dans la mesure où une humble charité remplit le cœur du chrétien, la vue du triomphe de ses frères, loin d'éveiller jalousie et tristesse, le comble d'allégresse : conscient de ne faire qu'un seul vivant dans le Christ avec ceux qui ont connu ces succès, il ressent leurs victoires comme une victoire personnelle : « Ubicumque fecit (unitas Christi et Ecclesiae) opus bonum, pertinet et ad nos si congaudeamus » (*Sermones* 356, 10, PL 39, 1578).

Bref, tout don reçu par un membre du Christ est pour les autres cause de joie : « Non ergo doleat aliquis, non sibi esse concessum, quod videt alii concessum : habeat caritatem, non invideat habenti, et cum illo habet quod non habet. Quicquid enim habuerit frater meus, si non invidero, et amavero, meum est. In me non habeo, sed in illo habeo : non esset meum, si in uno corpore et sub uno capite non essemus » (*Sermones post Maurinos reperti*, Denis XIX, 4, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 101-102); ou, plus brièvement : « Si amas unitatem, etiam tibi habet quisquis in illa habet aliquid » (*In Joannis Ev.* 32, 8, PL 35, 1646).

Conclusion. — Bossuet a dégagé admirablement la signification théologique et spirituelle de ces différentes images de l'Église. S'attachant particulièrement à l'image de l'épouse et à celle du corps, il en montre les richesses particulières et la nécessaire complémentarité :

32. L'homme se choisit son épouse, mais il est formé avec ses membres : Jésus, homme particulier, a choisi l'Église; Jésus-Christ, homme parfait, a été formé et achève de se former tous les jours en l'Église et avec l'Église. L'Église, comme épouse, est à Jésus-Christ par son choix; l'Église, comme corps, est à Jésus-Christ par une opération très intime du saint esprit de Dieu. Le mystère de l'élection par l'engagement des promesses paraît dans le nom d'épouse; et le mystère de l'unité consommé par l'infusion de l'Esprit se voit dans le nom de corps. Le nom de corps nous fait voir combien l'Église est à Jésus-Christ; le titre d'épouse nous fait voir qu'elle lui a été étrangère, et que c'est volontairement qu'il l'a recherchée. Ainsi le nom d'épouse nous fait voir unité par amour et par volonté, et le nom de corps nous porte à entendre unité comme naturelle : de sorte que dans l'unité du corps, il paraît quelque chose de plus intime, et dans l'unité de l'épouse quelque chose de plus sensible et de plus tendre. Au fond, ce n'est que la même chose : Jésus-Christ a aimé l'Église et il l'a faite son épouse; Jésus-Christ a accompli son mariage avec l'Église, et il l'a faite son corps... Ainsi l'unité de corps est le dernier sceau qui confirme le titre d'épouse...

33. Il était de la sagesse de Dieu que l'Église nous parût tantôt comme distinguée de Jésus-Christ, lui rendant ses devoirs et ses hommages; tantôt comme n'étant qu'une avec Jésus-Christ, vivant de son esprit et de sa grâce.

34. Le nom d'épouse distingue pour réunir; le nom de corps unit sans confondre, et découvre au contraire la diversité des ministères; unité dans la pluralité, image de la Trinité, c'est l'Église.

35. Outre cela, je vois dans le nom d'épouse la marque de la dignité de l'Église. L'Église, comme corps, est subordonnée à son Chef; l'Église, comme épouse, participe à sa majesté, exerce son autorité, honore sa fécondité. Ainsi le titre d'épouse était nécessaire pour faire regarder l'Église comme la compagne fidèle de Jésus-Christ, la dispensatrice de ses grâces, la directrice de sa famille, la mère toujours féconde et la nourrice toujours charitable de tous ses enfants (4e lettre à une demoiselle de Metz, juin 1659, dans *Correspondance*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, t. 1, Paris, 1909, p. 69-70).

Poursuivant la réflexion théologique et spirituelle insinuée par un texte si riche, plusieurs théologiens en ont montré l'importance dans le dialogue avec les chrétiens séparés. C.-J. Dumont o p souligne comment ces deux images éclairent des aspects antinomiques de l'Église entre lesquels il ne faut pas choisir de façon exclusive sous peine de quitter la plénitude catholique.

Ainsi les réformés semblent tirer leur théologie surtout de l'image de l'épouse : « Marquant en effet de façon vigoureuse la distinction du Christ d'avec l'Église, la théologie des réformés s'accorde plus facilement de l'affirmation de la transcendance divine et de la Seigneurie du Christ sur l'Église; mais, faute de puiser dans la figure du corps, dont ils sont exposés à minimiser la portée, une notion nette de l'identité du Christ et de l'Église, ils sont enclins à réduire à un simple *occasionnalisme* le réalisme de l'institution sacramentelle » (*Vers l'unité chrétienne* [Bulletin « Istina »], n. 36, 1951, reproduit dans *Les voies de l'unité chrétienne*, coll. Unam Sanctam 26, Paris, 1954, p. 137).

Inversement, les orthodoxes séparés ont tendance à souligner surtout, « au détriment d'une certaine distinction, l'identité du Christ et de l'Église; n'arguent-ils pas volontiers de la figure du corps pour rejeter le principe même de la primauté romaine, un corps, selon eux, ne pouvant avoir deux têtes, fussent-elles l'une invisible, le Christ, l'autre visible, l'évêque de Rome?.. La figure de l'épouse vient ici en nécessaire complément à celle du corps; or l'épouse a une tête aussi bien que l'Époux » (*ibidem*; voir la reprise développée de ce thème par Ch. Moeller, *Tradition et œcuménisme*, dans *Irénikon*, t. 25, 1952, p. 357 svv).

Les images que nous avons examinées illustrent des vérités essentielles très simples, mais d'une profondeur insondable : — le but de Dieu en sa création, le terme de l'histoire, ce que saint Paul appelle le « mystère » (cf D. Deden, *Le « mystère » paulinien*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 404-442; C. Spicq, *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, coll. Études bibliques, Paris, 1947, excursus 5 : Le mystère chrétien, p. 116-125), c'est l'union dans le Christ, à laquelle son amour appelle tous les hommes : nous sommes le corps du Christ;

— cette union ne supprime en aucune façon la distinction personnelle qui subsiste entre le Christ et les chrétiens : l'Église, en face du Christ, est l'épouse en face de l'Époux;

— cette union au Christ rend les hommes solidaires plus qu'aucune expérience naturelle ne peut le suggérer : dans le Christ nous sommes membres les uns des autres (*Éph.* 4, 25);

— ce corps du Christ est en croissance; non seulement jusqu'à la fin du monde il lui faudra incorporer de nouveaux membres, mais tant qu'un homme est sur terre, Dieu n'est pas tout en lui. Chacun doit personnellement être toujours enfanté de nouveau jusqu'à ce que le Christ soit pleinement formé en lui (cf *Gal.* 4, 19). Nous sommes donc membres de l'Église et nous demeurons encore pécheurs.

Ces images nous aident à accepter ce qui nous heurte peut-être, la présence du péché dans la sainte Église. La vraie vigne nourrit des rameaux stériles destinés au feu et d'autres qu'il faut émonder; le corps du Christ comporte des membres malades, voire des membres morts qui seront amputés; l'épouse du Christ n'est pas, sur terre, totalement purifiée du péché, car si son Époux l'a comblée de moyens de sanctification, les saints restent pécheurs, et chaque génération introduit en elle une nouvelle recrue de pécheurs qu'elle doit jour après jour rendre semblables au Christ.

Si les images de la vigne et du corps imposent d'admettre la présence du péché en ce tout que le Christ a voulu former avec les chrétiens, — le Christ restant, lui, en dehors de toute souillure —, l'image de l'épouse souligne mieux, au sein même de l'union, la persistance de la distinction entre le Christ et les chrétiens; aussi est-elle une base imaginative plus favorable pour l'intelligence du péché dans l'Église. Rappelant le texte des *Rétractations* de saint Augustin (II, 18, PL 32, 637), Y. Congar note comment A. Vonier (*The Spirit and the Bride*), voyant en l'Église l'épouse immaculée, « semble cependant méconnaître un peu que, sous une identité de substance, l'Église de la terre et l'Église du ciel ne sont pas dans le même *état* » (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 25, 1936, p. 766). Doit-on croire que le passage de l'ancien au nouveau Testament marque le passage d'un peuple de Dieu souvent pécheur et adultère à une Église qui serait, dès maintenant, toute sainte et sans péché? Assurément, dans la réalisation du dessein miséricordieux de Dieu, la venue du Christ marque une rupture, mais celle-ci implique-t-elle pareille conséquence? Le Christ a promis l'indéfectibilité à son épouse, non l'impeccabilité. A comprendre la sainteté de l'Église d'une façon telle qu'elle exclut tout péché de son être, ne risque-t-on pas de ne plus voir nettement en quoi consiste cet être? S'il n'est plus composé des personnes de ses membres, telles qu'elles sont avec leurs vertus et leurs fautes, ne court-on pas le danger, en hypostasiant le seul élément vertueux de chacun, de faire s'évanouir la visibilité de l'Église?

Cette présence d'hommes faibles, avec leurs péchés, dans l'Église ne fait-elle pas éclater davantage la splendeur de l'amour du Seigneur? « Id enim est infinitae misericordiae tribuendum, quod heic in mystico suo corpore iis locum non deneget, quibus olim locum in convivio non denegavit » (Pie XII, *Mystici Corporis*, p. 203) : amour réaliste qui nous saisit où nous sommes, amour patient qui, respectant notre liberté, ne se décourage pas devant nos lenteurs, mais, inlassablement, nous appelle et nous aide à réaliser le mystère d'union.

Robert BRUNET.

III. LE SENS DE L'ÉGLISE DANS LA TRADITION CATHOLIQUE

Il n'est nullement question d'entreprendre une étude exhaustive du sens de l'Église à travers la tradition catholique. Il a semblé préférable de le présenter en trois moments caractéristiques de l'histoire de la théologie et de la spiritualité : A. *la période patristique*, B. *les* 16e *et* 17e *siècles*, C. *le* 19e *siècle*.

A. CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

L'Église du Christ, esquissée dans quelques-uns des ministres du Christ, évoquée par quelques-uns de ses serviteurs, voilà ce que nous voudrions montrer. Pour cela, nous avons retenu quatre noms d'évêques : Ignace, Irénée, Cyprien, Augustin, qui couvrent trois siècles de l'Église primitive : trois siècles suffisent pour que le visage d'une institution porte, indélébiles, les marques de sa propre histoire. Mais ils ne suffisent pas pour couper de ses sources une tradition. C'est pourquoi si ces hommes d'Église s'enracinent solidement dans une Église particulière avec Cyprien et Augustin, s'ils évoquent avec Ignace et Irénée cette communion dans l'*agapè* qui doit faire de l'Orient et de l'Occident un seul corps du Christ, ils sont des *spirituels d'Église*; ils vivent intensément dans leur acte et leur pensée de la réalité qu'ils sont chargés de faire vivre : l'Église de Dieu.

1. **Ignace d'Antioche**, † vers 110. — Ignace d'Antioche est la plus séduisante figure de l'Église anténicéenne. Celle-ci a connu de plus grands penseurs (Origène), de plus grands théologiens (Irénée), de plus érudites personnes (Eusèbe de Césarée, qui est anté et post-nicéen), mais en Ignace seul semblent s'être réunies ferveur johannique et impatience paulinienne. Le chef de « l'Église qui est en Syrie » (*Éphés.* 21, 2) pourrait se définir par deux expressions qui lui sont chères : εἰς τέλος (*Rom.* 1, 1) marque qu'il lui tarde d'être au terme; ὁ Θεοφόρος, son surnom, indique, au début de chaque lettre, qu'il est déjà comblé. Nous retiendrons de lui un autre aspect : le chantre des Églises.

C'est dans sa lettre aux Magnésiens qu'Ignace affirme : « Je chante les Églises » (*Magn.* 1, 2). Que chante-t-il ainsi « d'une voix de Dieu » (*Philad.* 7, 1)? Ce qui est le cœur même des Églises et de l'Église catholique, selon l'épithète qu'il est le premier à employer (*Smyrn.* 8, 2) : l'unité, l'évêque, le Christ.

1° *Le chantre de l'unité.* — Ignace dit aux Philadelphiens qu'il est un homme fait pour l'unité (8, 1). L'unité qui doit exister dans son Église, comme en toute Église, est sa raison d'être évêque. L'évêque est l'homme de l'unité, parce que l'Église c'est l'unité. Que d'insistances, en chaque lettre, pour inviter les fidèles à faire toutes choses « dans la concorde de Dieu » (*Magn.* 6, 1). Pourrait-on mieux définir l'Église que par cette concorde? Inutile d'ajouter que pour Ignace l'ὁμόνοια est loin de se situer seulement au niveau de la bonne entente; elle intéresse les plus profondes réalités de l'Église : la vie de foi, la docilité à Dieu, la vie sacramentelle. Il faut, tous ensemble, être réunis « dans une même foi » (*Éphés.* 20, 2). Cette concorde est le fondement de toutes les autres. Aussi convient-il de fuir l'hérésie comme une herbe du diable (10, 3) et d'être sourds quand on nous parle d'autre chose que

de Jésus-Christ (*Trall.* 9, 1). La docilité à Dieu se concrétise dans l'obéissance à l'Église : il faut être soumis à l'évêque ὡς τῇ ἐντολῇ : comme à une loi qui est sans nul doute celle de Dieu (*Trall.* 13, 2), car si Jésus-Christ, notre vie, est la pensée du Père, les évêques sont dans la pensée de Jésus-Christ (*Éphés.* 3, 2). Prenons donc soin de ne pas résister à l'évêque pour être les sujets de Dieu (5, 3). Dernier trait de cette concorde : sans elle pas de vie sacramentelle et liturgique. Les chrétiens sont réunis comme en un seul temple de Dieu, comme autour d'un seul autel (*Magn.* 7, 2); ils doivent avoir soin de ne participer qu'à une seule eucharistie (*Philad.* 4), car se séparer de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu (*Éphés.* 5, 2). Qu'il y ait donc « une même prière, une même supplication, un seul et même esprit » (*Magn.* 7, 1; trad. A. Lelong, coll. Hemmer et Lejay, Paris, 1910, p. 35).

Ignace, chantre de l'unité, l'évoque jusque dans son langage qui est trop riche pour être décomposé, — un mot comme ἀγάπη laisse entendre en même temps la vertu de charité, la communauté et l'agape —, et ne s'oriente-t-il pas spontanément vers la prière et le lyrisme comme dans le passage suivant : « Que chacun de vous aussi vous deveniez un chœur, afin que dans l'harmonie de votre accord, prenant le ton de Dieu dans l'unité, vous chantiez d'une seule voix par Jésus-Christ (un hymne) au Père » (*Éphés.* 4, 2).

2° *Le chantre de l'évêque.* — « Là où paraît l'évêque que là soit la communauté » (*Smyr.* 8, 2). Cet impératif d'Ignace montre assez clairement que l'évêque « fait » l'Église. Il est à la communauté qu'il préside ce qu'est le Christ Jésus pour l'ensemble des fidèles. Sans évêque pour être la tête et la source de la communauté, sans *presbyterium* ni diacres pour l'assister, on ne peut parler d'Église. Parce que l'Église est impensable si elle n'est pas en l'évêque l'image du Père, dans les presbytres l'assemblée des apôtres, et dans les diacres Jésus-Christ (*Trall.* 3, 2). On comprend qu'une « consigne » résume tout cela : « Ne rien faire sans l'évêque » (2, 2). Mais on voit en même temps combien le mot que nous employons est mal choisi, car cette obéissance à l'évêque n'est que docilité au Seigneur : « Tous ceux qui sont à Dieu et à Jésus-Christ, ceux-là sont avec l'évêque » (*Philad.* 3, 2), et si, dans l'Église, l'organisation revêt une telle importance, c'est qu'elle est l'organisme de la grâce : il faut être « soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu » (*Magn.* 2) et nous devons « regarder l'évêque comme le Seigneur lui-même » (*Éphés.* 6, 1). Aussi peut-on appliquer à tout évêque selon le cœur d'Ignace ce qu'il écrit de l'évêque de Philadelphie : « Cet évêque, je sais que ce n'est pas de lui-même, ni par les hommes, qu'il a obtenu ce ministère qui est au service de la communauté, ni par vaine gloire, mais par la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ » (*Philad.* 1, 1).

3° *Le chantre du Christ.* — Si la communauté doit être là où paraît l'évêque, c'est que « là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique » (*Smyr.* 8, 2). L'Église répandue sur toute la terre s'identifie au Christ comme les églises locales s'identifient à leur évêque. Le Christ, c'est « le nom et l'espoir communs » (*Éphés.* 1, 2), « notre commune espérance » (*Éphés.* 21, 2; *Philad.* 11, 2); ceux qui ne parlent pas de lui sont, pour Ignace, « des stèles et des tombeaux de morts » (*Philad.* 6, 1), et, dans son impatience de rencontrer à tout jamais Jésus, dans le martyre, l'évêque crie aux Romains : « Permettez-moi d'être un imitateur de la passion de mon Dieu » (*Rom.* 6, 3).

Chantre du Christ, Ignace l'est en face de toutes les tendances docétistes qui font de Jésus une apparence d'homme et non un être de chair et de sang. Il affirme : véritablement (ἀληθῶς) Jésus est né, a souffert, est mort, comme véritablement il est ressuscité (*Trall.* 9, 1). Une péricope, extrêmement dense, de la lettre aux Smyrniotes (1-3) développe le même thème. Ἀληθῶς y revient toutes les trois ou quatre lignes pour qualifier la réalité de la chair du Christ et par suite la réalité de notre salut.

Autre signe de cette incessante référence au Christ Jésus : les textes à résonance eucharistique, c'est-à-dire ces passages où l'eucharistie, sans être directement nommée, est comme suggérée par une image polyvalente. Ainsi Ignace veut-il nous faire comprendre que se séparer de l'évêque, c'est se priver de la parole de vérité; il écrira : « Se séparer de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu » (*Éphés.* 5, 2; trad. A. Lelong, p. 11). On voit combien, dans ce cas, les mots *autel* et *pain de Dieu* évoquent de réalités et d'institutions de l'Église. Il ne faudrait pas penser uniquement ni d'abord à l'eucharistie, sans, non plus, l'exclure des perspectives d'Ignace.

On peut en dire autant de *Rom.* 7, 3 : « Je ne me plais plus à une nourriture de corruption, ni aux plaisirs de cette vie, c'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus-Christ, de la race de David, et pour boisson, je veux son sang qui est l'amour incorruptible ». D'ailleurs, d'autres textes sont plus directs. Qu'il suffise de renvoyer à *Éphés.* 20, 2, ou *Philad.* 4, et de citer *Smyr.* 7, 1 : « Ils (les docètes) s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, (chair) qui a souffert pour nos péchés et que dans sa bonté le Père a ressuscitée ».

Tout cela montre clairement l'enthousiasme d'Ignace pour le Christ. On pourrait y voir l'enthousiasme d'un mystique ou celui d'un théologien, car les deux traits se retrouvent dans la correspondance du martyr. Notre point de vue nous obligeait à interroger surtout le pasteur, l'évêque de l'Église catholique, qui considère Jésus-Christ comme « l'évêque invisible » (*Magn.* 3, 2), s'efforce d'enseigner qu'il est le « seul médecin » (*Éphés.* 7, 2) et de vivre en lui, pour toujours, en rompant le pain d'immortalité (20, 2; cf Th. Schermann, *Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Ephes.* 20, 2 *des Ignatius von Antiocheia*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 92, 1910, p. 6-19).

Telle apparaît l'Église évoquée par l'enseignement d'Ignace d'Antioche : une mystique du Christ et une organisation du corps du Christ; le chœur discipliné où on prend « le ton de Dieu » pour chanter par Jésus-Christ, l'hymne au Père (*Éphés.* 4, 1-2). Ignace reflète par sa vie cette double réalité : sur le chemin qui le mène à la rencontre définitive avec Dieu, il édifie les Églises comme s'il n'allait pas vers son propre couchant. Mystique, il chante ses chaînes et son espérance; chef d'Église, il rassemble autour des chefs authentiques le troupeau; serviteur, il disparaît dans l'ombre de celui qui l'a envoyé et de celle qu'il sert.

Ignace d'Antioche, *Lettres*, éd. et trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1951, cité ici, sauf indication contraire. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 11-14. — F. A. Schilling, *The mysticism of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1932. — C. C. Richardson, *The Church in Ignatius of Antioch*, dans *The Journal of Reli-*

gion, t. 17, 1937, p. 428-443. — M. Villain, *Une vive conscience de l'unité du Corps mystique. Saint Ignace d'Antioche et saint Irénée*, dans *Revue pratique d'apologétique*, t. 66, 1938, p. 257-271. — G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, coll. Unam Sanctam 13, Paris, 1945. — L. Cristiani, *Saint Ignace d'Antioche, sa vie d'intimité avec Jésus-Christ*, RAM, t. 25, 1949, p. 109-116. — Jean Colson, *L'évêque dans les communautés primitives*, coll. Unam Sanctam 21, Paris, 1951.

2. **Saint Irénée**, † vers 202. — L'œuvre de celui qu'on peut appeler le premier théologien catholique est essentiellement une théologie de l'Église. On composerait aisément une anthologie de l'évêque de Lyon qui aurait pour titre approximatif les « réalités d'Église » et comprendrait d'importants chapitres sur le Christ, la Vierge, l'Église de Rome, la tradition, l'eucharistie, etc, parce que saint Irénée, chef d'Église, n'a cherché aucunement à être original, mais simplement à exprimer, pour la préserver de l'hérésie, la foi toute simple de sa communauté. Il a cherché le royaume de Dieu dans la défense et le service de la foi, et le reste, la synthèse théologique, lui a été donné à lui et à nous par surcroît. Il a pris soin d'ailleurs de nous en avertir : « Il est meilleur et plus avantageux d'être simple et ignorant et de s'approcher de Dieu par l'amour, que de le blasphémer en se figurant beaucoup en savoir sur lui » (*Adversus haereses* II, 26, 1, PG 7, 800a). C'est H. Lietzmann (*Geschichte der alten Kirche*, t. 2, Berlin et Leipzig, 1936, p. 210; trad. franç. *Histoire de l'Église ancienne*, t. 2, Paris, 1937, p. 210) qui a relevé ces lignes annonciatrices du thème de la *vetula*, cette bonne vieille qui, en sa charité, en sait plus que les grands maîtres avec leur science (cf É. Gilson, *Christianisme et philosophie*, Paris, 1949, p. 81). De son côté, G. Bardy a signalé avec raison le chapitre de l'*Adversus haereses* où Irénée parle de ces choses dont la solution doit être abandonnée à Dieu, afin que toujours il enseigne et que toujours l'homme apprenne (II, 28, PG 7, 804-812; G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, coll. Unam Sanctam 14, Paris, 1947, p. 77). S'il en est ainsi, il convient de faire à l'égard d'Irénée ce que lui-même recommande à l'égard de Dieu : nous approchant de lui par amour, le chercher non sur les grandes voies théologiques mais sur les chemins de traverse qu'il aimait à fréquenter. Ces passages de son œuvre, minces en apparence, révéleront le « spirituel d'Église ».

Dans la *Lettre à Florin* Irénée se remémore *ce qu'il a appris étant enfant et qui ne fait plus qu'un avec lui* (dans Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* V, 20, 6, éd. et trad. G. Bardy, coll. Sources chrétiennes, t. 2, Paris, 1955, p. 62). Irénée a donc été un enfant chrétien. L'Église pour lui est une éducatrice de la foi. Grâce à elle, les choses apprises dans l'enfance grandissent avec l'âme. Quelle leçon! Pour Irénée, comme pour l'Église, il s'agit de planter au cœur des tout-petits la vérité évangélique comme un arbre qui grandira avec eux, afin que toute leur vie se passe en sa lumière. Cette confidence est révélatrice. Son ton, si aisément en harmonie avec ce que nous pouvons penser et ressentir après des siècles de christianisme, n'est pas seul en cause. Relevons cette sorte de présence de l'Église grandissante en l'âme d'Irénée. Ce qu'Irénée a appris, étant jeune, c'est une vie, une histoire du Salut qui se mêle à sa propre histoire. Il peut dire, en même temps et comme du même mouvement, « l'endroit où s'asseyait le bienheureux Polycarpe pour parler, comment il entrait et sortait, sa façon de vivre, son aspect physique », mais aussi « comment il rapportait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, comment il rappelait leurs paroles et les choses qu'il leur avait entendu dire au sujet du Seigneur ». Voilà ce que l'enfant Irénée notait « non pas sur du papier mais dans son cœur » (*ibidem*, 6-7).

Par fidélité à son enfance chrétienne, Irénée, devenu homme d'Église, sera l'homme de l'unité. Parlant de ceux qui glissent dans l'hérésie, il écrira : « De toutes nos forces, nous tenterons, sans nous lasser, de leur tendre la main » (*Adversus haereses* III, 25, 7, PG 7, 972a; éd. et trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 411). Il ne s'agit pas d'une attitude tactique; l'affection qu'Irénée porte aux frères égarés ressemble à un « remède sévère » *(ibidem)*, et même, son attitude vis-à-vis de la gnose par exemple, est souvent moqueuse. Il serait intéressant de comparer l'ironie d'Irénée envers la Σοφία valentinienne et la grave sympathie de savants modernes pour cette mère douloureuse du monde perceptible (lire *Adversus haereses* I, 4, 4, PG 7, 484-485, et G. Quispel, *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 15, Zurich, 1947, p. 250-251).

La paix d'Irénée, comme la concorde d'Ignace, n'a rien de sentimental et, quel qu'en soit le prix, on ne saurait la payer de la vérité. Seulement l'Église catholique est l'Église de l'unité, puisque sa théologie est celle d'un seul Dieu créateur, d'un seul Christ rédempteur et de l'unique Église, pourvoyeuse de salut. La vie même d'Irénée sera comme un reflet de cette unité : homme d'Orient venu en Occident, il affirmera, lors de l'épineuse controverse pascale, que l'harmonie n'est point l'uniformité et que « la concorde de la foi », ὁμόνοια, ne souffre aucunement de la diversité des coutumes (Eusèbe, *loco cit.*, V, 24, p. 67-71). Peut-être Irénée pensait-il que le choix d'un rite s'impose à l'homme mais laisse, en quelque sorte, Dieu indifférent.

Il écrit ailleurs : « Dieu n'a pas besoin du sacrifice de l'homme, c'est l'homme qui fait l'offrande qui en a besoin » (*Adversus haereses* IV, 17, 1, PG 7, 1019b). Peut-on trouver meilleure formule pour « situer » la théologie du sacrifice? Toute tentation est écartée de se concilier Dieu par une offrande ou un rite : il n'a pas besoin de nos sacrifices. Par cette déclaration, Irénée est fidèle à l'enseignement des prophètes comme à celui du nouveau Testament, mais soudain il ouvre des perspectives qui éclairent et la vie de l'Église et notre propre cœur : c'est nous qui avons besoin d'offrir. Voilà justifiée l'importance liturgique. Peut-être pourrait-on voir dans cette formule Irénée apparaître comme l'homme de la tradition : celui qui ne se contente pas d'inventorier et qui cependant se refuse à inventer, parce qu'il met à découvert. Cette phrase d'Irénée, en effet, n'apporte rien de nouveau à une Église qui célèbre l'eucharistie. Peut-être apprend-elle du nouveau à ceux qui ne verraient que l'un ou l'autre fragment de la doctrine. Irénée à tout instant nous empêche de « construire » Dieu en nous transmettant sa révélation salutaire. Et, ce faisant, il agit essentiellement en homme d'Église. D'où cette importance donnée par lui aux anciens de l'Église. Qu'on relise l'admirable *Lettre à Florin* et on y trouvera une vénération foncière pour les « presbytres ». Ce n'est pas sentiment ou simple gratitude. En réalité, ces hommes qui sont maîtres et pères, parce qu'ils furent contemporains des premiers pas de l'Église, gardèrent et transmirent dans

la fidélité la vie et l'enseignement divins qu'ils avaient reçus. Ils sont dans l'Église; ils continuent à détenir et à transmettre. Les vénérer, c'est les suivre.

Nous avons comme évoqué l'Église à travers quelques lignes de l'évêque de Lyon : Église de la foi qui enseigne l'enfance, Église de l'unité souffrant d'une déchirure qui ne la blesse pas, Église de la tradition conservée vivante par ceux dont elle conserve l'enseignement. Le fait de l'Église est central pour ce fils et docteur de l'Église qu'est Irénée (cf son oraison dans la liturgie lyonnaise : *Ecclesiae tuae doctorem...*). En effet, s'il y a une Église, c'est qu'il y a un salut adressé aux hommes par un Dieu qui veut leur bien. *Récapitulé* dans le Christ (on sait qu'il s'agit d'un mot-clef du vocabulaire d'Irénée), ce salut est présenté aux hommes par l'Église. Celle-ci est comme Jésus-Christ qui s'approche, spécialement par le baptême et l'eucharistie. C'est donc bien à partir des réalités quotidiennes de la vie de l'Église (comme l'a fort bien vu H. Lietzmann que nous suivons ici : *op. cit.*, p. 206-218) que s'édifie la théologie d'Irénée; c'est à partir de l'Église dont il porte le poids qu'il nous révèle l'Église que le Christ a chargée sur ses propres épaules, comme une brebis perdue mais sauvée : « Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ, notre Seigneur, poussé par l'immense amour qu'il nous portait s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire ce qu'il est » (*Adversus haereses* v, préf., PG 7, 1120ab; cf III, 10, 2; 16, 3; 19, 1; 20, 2).

3. **Saint Cyprien** † 258. — L'Église, arche de salut, c'est peut-être cette image qui rendrait le plus fidèlement compte de la conception de l'Église qui fut celle de Cyprien. Lui-même, durant neuf ans d'épiscopat, fut bien le pilote d'une arche. Arche hors de laquelle il n'y a pas de salut : *salus extra ecclesiam non est* (*lettre* 73, 21, 2), et qui détient le baptême sanctifiant qu'on ne peut recevoir hors d'elle (*lettre* 73, 1, 1). Pour le pilote aussi, arche battue des flots et menacée spécialement par deux « vagues » : l'indignité des chrétiens et le schisme.

Lapsi et « séparés » furent, en effet, les deux grands soucis pastoraux de Cyprien. C'est à partir d'eux qu'il eut à réfléchir sur l'Église et surtout à cause d'eux qu'il eut à agir en chef d'Église avec moins de douceur peut-être mais plus de sollicitude qu'il ne l'aurait fait sans eux. Schismes et défections incitaient Cyprien à insister sur l'unité de l'Église et sur le rôle de l'évêque. L'évêque de Carthage avait reçu une formation de rhéteur et si son ardeur était africaine, son ferme bon sens était tout romain. L'unité ne se chante plus, comme au temps d'Ignace d'Antioche, elle s'affirme et c'est aux évêques surtout qu'il revient d'en être les champions.

Cette unité, Cyprien ne nie certes pas qu'elle doive se rencontrer sur le plan de l'Église universelle. Mais à ce plan, l'unité de l'Église existe-t-elle autrement que par la concorde des innombrables évêques locaux? On sait qu'on pourrait peut-être (et on ne s'en est pas fait faute) attribuer à Cyprien cette théorie « épiscopalienne ». Pour lui l'Église universelle serait cette fraternelle mais inorganique communion d'évêques locaux, égaux en droits et responsables devant Dieu seul. En vérité on pourrait opposer à cette conception des textes fort nets de Cyprien : par exemple, la fameuse lettre 59 où l'Église de Rome est appelée *ecclesia principalis* (voir, sur le sens de l'expression, P. Batiffol, *Cathedra Petri*, coll. Unam Sanctam 4, Paris, 1938, p. 138-139). Cyprien, comme beaucoup d'évêques des premiers siècles, n'est pas un théoricien de l'épiscopat ni de l'Église, mais un pasteur; ses actes, comme ses écrits, sont révélateurs (G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, p. 235). Or, ici, les actes parfois contredisent les écrits. Quoi qu'ait pu dire l'évêque de Carthage sur le « pouvoir absolu » du moindre des évêques, il exerce quant à lui sur ses collègues africains « une influence qui, en bien des cas, ressemble à une véritable autorité » (G. Bardy, *op. cit.*, p. 254). Cyprien a beau avoir manifesté peu d'enthousiasme devant certains cas d'appel à Rome, il lui arrive d'écrire au pape Étienne pour demander son intervention en Gaule (*lettre* 68). Autant de choses qui pour n'être pas dans son style étaient dans sa pensée.

Il faudrait ne pas se hâter de faire de Cyprien un théoricien de l'épiscopalisme. Il est vrai toutefois que lorsqu'il envisage l'unité *organique* de l'Église, c'est surtout l'Église *locale* qu'il a en vue, par exemple son *De catholicae Ecclesiae unitate*. L'épithète de « catholique » ne doit pas faire illusion. Il ne s'agit pas d'un traité de l'Église mais de l'unité, menacée par des querelles, d'une authentique (universelle) Église locale, celle de Cyprien. Cela dit, et en voyant dans le *De unitate* plus une sorte de lettre pastorale qu'un traité, on peut y chercher des aspects de l'Église telle que Cyprien la voulait. Celui qui écrit est un évêque, un chef; il en a conscience. Il sait qu'exercer l'autorité dans l'Église n'est pas une fonction comme une autre.

Cyprien, en effet, est un mystique, pour parler comme A. d'Alès (*Le mysticisme de saint Cyprien*, RAM, t. 2, 1921, p. 256-268, repris dans *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 77-89), un « enthousiaste », pour reprendre le mot de A. Harnack (*Cyprian als Enthusiast*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 3, 1902, p. 177-191). Visions et révélations ont pour lui grande importance et il n'hésite pas, dans son gouvernement, à s'appuyer sur elles (voir l'inventaire dressé par P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 179, note 1). Le trait n'est-il pas inattendu chez un homme qu'on imaginerait volontiers loin de ces expériences et peu enclin à les utiliser pour le bien de la communauté? On aura garde, en tout cas, d'y penser lorsqu'on serait tenté d'opposer « prophétisme » et hiérarchie.

Même si nous ne cherchions pas, dans le *De unitate*, des thèses théologiques parfaitement élaborées, certaines formules, particulièrement bien frappées, passeraient aisément pour telles. Quand Cyprien, par exemple, nous dit : « Qui n'a pas l'Église pour mère ne peut avoir Dieu pour Père, habere jam non potest Deum Patrem, qui Ecclesiam non habet matrem » (*De unitate* 6, PL 4, 503a), ou quand il définit l'unité du corps épiscopal et la présence du tout de l'Église dans chaque évêque en une phrase qui ne supporte pas la traduction : *Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur* (5, 501a).

Du chapitre le plus théologique, celui qui entend fonder l'unité de l'Église sur la promesse faite à Pierre, il existe deux recensions, dont l'une est farcie d'expressions bienveillantes envers la chaire épiscopale romaine. Est-elle authentique? Cf la récente intervention de J. Le Moyne : *Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du De unitate ch. 4?* dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 70-115, et les objections de O. Perler, *Le « De unitate » (chap. IV-V) de saint Cyprien interprété par saint Augustin*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 835-858. Si oui, est-elle la première ou la dernière en date? (la bibliographie dans Bardy, *op. cit.*, p. 229, note 2. On peut y ajouter J. Ludwig, *Die Primatworte Mt* 16, 18-19 *in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952, p. 20-36).

Autant de questions délicates. Quelle que soit la réponse, il reste que pour Cyprien rompre l'unité dans

l'Église, c'est s'imaginer pouvoir porter atteinte à l'unité de Dieu (8, 505b). On ne pouvait mieux fonder l'unité de l'Église catholique. Il est certain que l'ecclésiologie de Cyprien reste parfois un peu floue, et sa vie nous révèle une Église au visage un peu rude. Seulement ce saint a obtenu la grâce qui fut refusée à l'obstiné malheureux qu'il appelait « le maître »; le martyre qui eût fait, en 203, de Tertullien une gloire de l'Église catholique, a fini d'éclairer, en 258, le visage de Cyprien : *Si quid in eo fuerat emendandum, purgavit Pater falce passionis* (S. Augustin, *lettre* 93, 10, 40, PL 33, 340).

4. **Saint Augustin** † 430. — Jusqu'à ces dernières années, le monde savant et même les simples fidèles s'étaient penchés davantage sur saint Augustin converti, voire pécheur, ou sur le philosophe que sur l'évêque d'Hippone. Une réaction s'est faite et le professeur de Nimègue, F. van der Meer a écrit à la gloire de *Saint Augustin, pasteur d'âmes* un admirable ouvrage (*Augustinus de zielzorger*, Utrecht, 1949; trad. franç., Paris, 1955).

On peut, à bon droit, prétendre que ce qui explique Augustin, c'est le pasteur, le chef d'Église. Aisément nous distinguerions trois périodes dans sa vie : la conversion, la vocation, le ministère pastoral. En 387 le baptême marque la fin de la première phase de la vie d'Augustin, qui s'achève par la conversion. L'évêque rédigeant les *Confessions* l'appellerait volontiers sans doute sa vie de péché. Cependant, si le péché la marque et bien profondément, il ne l'explique pas. En 387, ce qui fait naufrage dans les eaux du baptême, c'est la vie qu'Augustin avait rêvée : être quelqu'un dans le monde. Désormais commence la vie que veut Augustin, sa vocation. Ce qu'il veut, en effet, c'est laisser le monde, non pas pour le sacerdoce, mais bien pour être un « serviteur de Dieu » : un moine laïc dans un monastère sans règle, mais dont la réflexion et la contemplation sont la loi. Cette vie voulue et considérée comme la plus céleste (sinon la seule) qu'on puisse vivre sur terre a duré quatre ans! Et si une vocation contemplative profonde a trouvé rapidement son terme c'est que le Seigneur, par la voix de son troupeau, a exigé d'Augustin le ministère pastoral.

On l'envoie se mettre, dans l'Église de Dieu, au service de ses frères. Or qui l'envoie? Le Seigneur, sans doute, mais s'exprimant par un peuple mêlé et par un vieil évêque, c'est-à-dire par l'Église qui est son corps, diamant et poussière, et non pas un être de raison, irréel et abstrait. Durant toute une vie de fidélité exigée par le Seigneur, Augustin sera au service de cette Église : troupeau de Dieu parfois apeuré et parfois enthousiaste, hurlant et bousculant, apaisé ou en larmes, mais toujours corps du Christ. La grande leçon « ecclésiale » d'Augustin est peut-être de nous révéler par sa présence au milieu des petites gens d'un gros port l'humilité de Dieu et de son Église.

L'humilité, c'était pour Augustin la grande réalité de l'incarnation. Se faire homme, c'était *apparere humillimus* (*Sur saint Jean* 16, 7, PL 35, 1526) et quel scandale que devant le Verbe fait chair l'homme restât orgueilleux (*Sermon* 142, 6, PL 38, 781). Si on ajoute à cette contemplation du mystère divin qui, par elle-même, courbe l'homme sous le joug de l'humilité (*Confessions* VIII, 2, 3, PL 32, 750), la terreur du péché et le fardeau de la misère, on comprendra la présence dans le cœur d'Augustin du projet de fuir en un ermitage (X, 43, 68-69, 808). Le Seigneur l'en empêcha. Au soir de sa vie Augustin aurait sans doute trouvé bien présomptueux l'idéal de ses trente ans : *deificari in otio* (*lettre* 10, 2, PL 33, 74). C'est que, depuis des années au service du « paisible troupeau » (*Confessions* VIII, 2, 5, PL 32, 751 : le pasteur aurait-il trouvé les fidèles plus dociles que le rhéteur les étudiants?) il s'était pénétré d'une autre conviction et d'un autre idéal : *stimulari et angi* (*Sermon* 339, 1, PL 38, 1480). Aiguillonné par le souci des autres, — encourager les bons, supporter les méchants, tous les aimer (*Sermon* 340, 1, 1483-1484) —, l'évêque rencontrait chaque jour l'humilité du Verbe dans l'humilité de son corps, l'Église. C'est dans sa fonction comprise comme le redoutable service du peuple de Dieu qu'il nous révèle celle qu'il nomme d'une épithète qui est son nom propre : *la catholique* (vg *lettre* 208, 2, PL 33, 951). Pas plus que Cyprien, il n'est un théoricien de l'Église, mais lorsqu'il percevra qu'il s'agit de l'essence même de celle-ci, il saura mieux que l'évêque martyr dégager les lois théologiques qui assurent la présence sanctifiante du Christ dans ses membres. Ni le mélange dans l'Église des bons et des mauvais, ni l'affreuse déchirure faite en Afrique à la robe sans couture par le parti de Donat ne feront fléchir son assurance fondée sur le Christ pas plus que la rectitude de son jugement : *De conscientia Christi securi sumus* (*Contre le donatiste Pétilien* II, 3, 7, PL 43, 260).

Deux fois au moins cet homme séduisant s'est réjoui que, pour la consolation de ses serviteurs, le Maître ait été appelé *seductor ille* ou accusé de séduire le peuple (*Sur les psaumes* 63, 15, PL 36, 767; et *Sur saint Jean* 29, 1, PL 35, 1628), mais jamais il n'a encombré son Église de son personnage. Certes, comme au temps de sa jeunesse, il voulait toujours aimer et être aimé (*Confessions* III, 1, 1, PL 32, 683), mais en un sens désormais tout nouveau : *Volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate et amor noster pro invicem gemat ad Deum* (*Sur saint Jean* 6, 1, PL 35, 1425). L'évêque était à tout jamais le débiteur des gens d'Hippone pour lesquels il vivait (18, 12, 1543); ensemble ils s'avançaient sur la route, l'un portant les autres, pour parvenir auprès de celui chez lequel on demeure : *porta ergo eum cum quo ambulas, ut ad eum pervenias cum quo manere desideras* (17, 9, 1532). Aussi il importait moins à Augustin d'être le chef de ses auditeurs que d'avoir été racheté avec eux, et l'ultime souci du pasteur était d'être compté parmi les brebis du troupeau (123, 5, 1967-1969, et *Sermon* 340, 1, PL 38, 1483). L'importance qu'on attachait à sa personne ne lui faisait aucunement illusion. Les oreilles catholiques sont instruites dans le sein de la mère Église (*Sur saint Jean* 39, 2, PL 35, 1682) et assurément celle-ci ne les ouvre pas à des propos humains mais à la Parole de Dieu. C'est pourquoi Augustin osa un jour faire au peuple de Carthage cette « confession » : *Hoc est enim confiteri, dicere quod habes in corde* (26, 2, 1607); « Avant toute chose, j'ai appris dans l'Église catholique à ne pas placer mon espérance dans un homme » (*Sur les psaumes* 36, 20, 3e sermon, PL 36, 395).

Augustin a été l'évêque d'Hippone durant près de quarante ans. Ce contact quotidien, parfois familier jusqu'à être terre à terre, parfois élevé jusqu'à nous donner l'impression que les fidèles ne devaient plus suivre, n'est-ce pas une grande révélation de l'Église? Elle a mis au service de chrétiens ordinaires un des plus grands génies de tous les temps. L'âme frémis-

sante d'Augustin se serait-elle mieux épanouie dans un monastère où le ministère pastoral n'eût pas été joint à cette *vita communis* que mena, avec son clergé, l'évêque d'Hippone? Il ne le semble pas. En tout cas, si Augustin n'avait pas renoncé à la vie dont il rêvait pour suivre la voie qu'indiquait le Seigneur, un incomparable pasteur aurait fait défaut au troupeau et il aurait manqué à l'Église de se connaître sous les traits d'humilité de l'évêque Augustin.

H. Rondet, Ch. Morel, M. Jourjon, J. Lebreton, *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy-Paris, 1954. — Saint Augustin *Le vrai visage de l'Église*, textes présentés par H. Urs von Balthasar, *Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln, trad. Th. Camelot et J. Grumel, coll. Unam Sanctam 31, Paris, 1958.

Maurice Jourjon.

5. **Le sens ecclésial chez les fidèles.** — Vers le milieu du second siècle, un prophète apparut dans la communauté romaine. C'était un chrétien très ordinaire, un affranchi, frère du pape, Hermas. Il morigénait les pasteurs ambitieux ou négligents, les organisateurs de conciliabules ou de coteries. Il n'apportait ni dogme nouveau, ni plan de réforme, mais un message de conversion, qui insistait sur la concorde, la soumission, l'unité. Incapable et sans doute peu curieux de préciser la nature et la personnalité de l'Esprit qui le faisait parler, il le décrit sous des formes proportionnées à son progrès intérieur. La toute première apparition qui le retire du péché est celle d'une femme vénérable aux cheveux blancs, à laquelle il prête spontanément les radieuses couleurs de ses rêves : qui est-elle? Un ange lui répond : « L'Église. — Et pourquoi est-elle si âgée? — Parce qu'elle fut créée avant toutes choses : c'est pour elle que le monde a été formé » (*Pasteur*, *Vision* II, 4, 1, d'après l'édition-traduction de R. Joly, coll. Sources chrétiennes 53, Paris, 1958, p. 94-97).

S'il était possible de dégager dans l'antiquité chrétienne une tradition laïque, Hermas en serait sans doute l'un des premiers chaînons. Ni les mots ni l'idée n'auraient rencontré d'écho, car la tradition du peuple de Dieu n'est pas autre que cette lignée hiérarchique dont la succession régulière garantit la foi du peuple et reçoit de lui, à chaque génération, le témoignage ancien et toujours nouveau : Je crois au Père, je crois en Jésus-Christ, je crois au Saint-Esprit, dans la sainte Église, pour la rémission des péchés. Et encore, cette précision n'est sans doute qu'un scrupule de théologien (J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du* 3e *siècle*, RHE, t. 20, 1924, p. 14; P. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint*, coll. Unam Sanctam 17, Paris, 1947, *passim*)! L'authentique symbole « reçu » et « rendu » chaque année par une nouvelle génération de baptisés ne se souciait pas de subordonner ainsi les différents « objets » de sa foi, parce que justement il ne s'agissait pas d'objets séparés. L'Église est pour Hermas un personnage qui lui apparaît et lui parle, elle est un spectacle et le sens même de ce spectacle, elle est l'idéal de la communauté chrétienne et la communauté même où il vit, dont la médiocrité l'accable et l'accuse, dont la grandeur le relève et le soutient. « La tour que tu vois construire, c'est moi, l'Église... — Pourquoi la tour est-elle construite sur les eaux?... — Parce que votre vie a été sauvée par l'eau et qu'elle le sera encore. La tour a été érigée par la parole du Nom tout-puissant et glorieux, et elle est maintenue par la force invisible du Maître » (*Pasteur*, *Vision* III, 3, 3-5, p. 106-109).

Eau du baptême, eau de la pénitence. A en juger par la décoration des catacombes, la figure de l'arche n'a pas cessé d'être, depuis les épîtres de saint Pierre, un thème privilégié de la catéchèse baptismale, une figure privilégiée de l'Église. Pour les chrétiens qui, presque tous, avaient fait l'expérience personnelle du passage des « ténèbres » à la « lumière », l'Église pouvait apparaître, avec une plénitude pour nous insoupçonnable, le lieu du baptême, la mère des vivants. L'enseignement même est fondamentalement cette formule de foi, confiée comme un secret à l'initié. Au temps des grandes luttes, les évêques rallient leur peuple en faisant appel à la foi du baptême. Et si un novateur invoque le même argument, mal lui en prend. « Les oreilles du peuple, dit saint Hilaire, sont plus saintes que le cœur des évêques » (*Contra arianos vel contra Auxentium* 6, PL 10, 613a).

Vers 360, à Sirmium, l'évêque arien Germinius interroge un chrétien accusé de s'être laissé entraîner dans la révolte par saint Hilaire : « Es-tu prêtre ou diacre? — Ni l'un ni l'autre, mais comme le dernier des chrétiens, je parle pour me défendre... — Dis-moi, Héraclien, c'est moi qui t'ai baptisé; comment as-tu reçu le baptême? — Tu me l'as donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et pas au nom d'un Dieu plus grand et d'un Dieu moindre ». Ni les arguments, ni les coups ne fléchissent Héraclien; avant de partir, il accepte cependant la bénédiction que, bonhomme et peut-être un peu honteux, lui donne Germinius, « son » évêque (*Altercatio Heracliani laici*, PLS I, 345 = Migne supplément).

« Un seul Dieu, une seule foi, un seul baptême » (*Éph.* 4, 5), le thème développé avec prédilection par saint Cyprien avait des échos profonds en ces âmes passées sensiblement du monde multiple et confus de l'erreur à la simplicité de la foi. Le baptême reçu d'un évêque légitime, la foi confessée étaient un sceau indélébile, une marque irremplaçable : les hésitations sur la validité du baptême des hérétiques ou des schismatiques sont venues du peuple autant que des théologiens.

Les pénitents ont laissé moins de confidences que les néophytes. La « rémission des péchés » professée « dans l'Église », c'est avant tout la grâce de la nouvelle naissance. Mais il est une situation privilégiée où le chrétien, quelle que soit sa condition ou même son degré dans la communauté, réalise pleinement ce mystère de la maternité et de la miséricorde de l'Église : le martyre. L'Esprit de Dieu s'exprime authentiquement, est reconnu unanimement dans les paroles et les prières des martyrs, dans leurs *Actes* que rédigent les fidèles ou que font lire les évêques.

Il n'y a aucune raison de soupçonner de donatisme, même si Tertullien a recueilli son récit, Saturus, compagnon de Perpétue et de Félicité, qui, quelques jours avant sa passion, voit en rêve, « à droite et à gauche, l'évêque Optat et le prêtre et docteur Aspasius, séparés, tout tristes. Ils se jetèrent à nos pieds en disant : Mettez-nous d'accord, vous êtes partis en nous laissant comme cela. Nous leur répondons : Est-ce que tu n'es pas notre père, et toi un prêtre, pour vous mettre ainsi devant nous? Et tout émus nous les embrassons » (*The Passio of S. Perpetua*, éd. J. A. Robinson, coll. Texts and Studies I, 2, Cambridge, 1891, p. 80-82). Ce baiser où le fidèle communique à l'évêque la paix du Christ, non sans avoir confessé sa subordination, est le symbole du rôle de réconciliateurs reconnu aux confesseurs.

Déjà, dans les prisons de Lyon, en 177, « par la patience des confesseurs se manifesta l'incommensurable miséricorde du Christ. Par les vivants, en effet, les morts étaient vivi-

fiés, et ceux qui avaient témoigné donnaient la grâce à ceux qui n'avaient pas témoigné. Grande fut la joie de la Vierge Mère à recevoir vivants ceux qu'elle avait rejetés morts de son sein » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* v, 1, 45, d'après l'édition-traduction de G. Bardy, coll. Sources chrétiennes, t. 2, Paris, 1955, p. 18). La forme officielle sous laquelle les confesseurs semblent exercer ce charisme peut disparaître, il reste chez les martyrs cette conscience profonde d'une mission ecclésiale et catholique. A Césarée de Palestine, en 308, le chrétien Paul ne prie pas autrement que l'évêque Polycarpe au moment de son arrestation ou l'évêque Fructueux dans l'amphithéâtre de Tarragone, en demandant la paix de l'Église et le salut de tous (Eusèbe, *Des martyrs de Palestine* VIII, 10-12, *ibidem*, t. 3, 1958, p. 147).

Les souffrances endurées pour le Christ sont une participation éminente aux douleurs de l'enfantement dont parle saint Paul, une communion à la maternité spirituelle de l'Église; devant Dieu comme devant les hommes le martyr plus qu'aucun chrétien prie *in persona Ecclesiae*. Seul lieu de ce culte nouveau, de ce « culte spirituel » qu'en face des païens et des juifs les apologistes vont jusqu'à dire « sans sacrifice », temple et autel de l'adoration en esprit et en vérité, « âme du monde », l'épouse du Christ, la mère des enfants de Dieu est en chacun de ses membres priants l'orante, en chacun de ses membres souffrants la victime qui s'offre et s'immole (*A Diognète* VI, édition et traduction de H.-I. Marrou, coll. Sources chrétiennes 33, Paris, 1951, p. 64-67; commentaire, p. 146-149).

Si, parfois, la contemplation spirituelle de l'Église nous semble oublier le réalisme sacramentaire, cet effet de perspective tient aux limitations artificielles de notre point de vue. Nous pouvons regretter de ne pas conserver un témoignage direct sur le sens qu'avait pour nos premiers frères dans la foi la participation à l'eucharistie. Celui de saint Justin ne nous dit rien de plus que la catéchèse entendue de son évêque, avant et après l'initiation. Cette discrétion même est expressive. Le mystère central de l'unité de l'Église, scellée et nourrie de la communion à l'unique pain, a dû être vécu par les fidèles avec une simplicité et un réalisme qui rendaient tout commentaire superflu. Il est significatif que les confesseurs de Carthage comme les ascètes philosophes d'Alexandrie n'aient jamais élevé de revendication sur ce point : si évidente, si rassasiante était pour eux la participation à l'unique sacrifice de l'Église, célébré par l'évêque et son presbyterium.

Une fois achevée l'initiation, qui à leurs yeux n'était parfaite que par le martyre ou la « dormition » dans la paix, on dirait que ces foules muettes prennent enfin la parole. Les inscriptions des catacombes et des tombes chrétiennes sont le témoignage le plus direct, le moins contestable, de la foi et de l'espérance du peuple. Elles s'expriment en formules si pleines et si brèves que nous ne pouvons même dire si elles sont des affirmations ou des souhaits : reposer, vivre sans fin « avec les saints » ou « avec les martyrs », « avec le Christ » ou « en Dieu ». La faveur suprême c'est d'être enseveli par les soins et avec les prières de l'Église et d'attendre la résurrection auprès de tous ces corps martyrisés, en qui s'est déjà manifestée sa vie, réalisé visiblement son mystère, et sur lesquels se célèbre le sacrifice eucharistique. Le plus souvent, quelques mots, une date, un titre résument tout ce qui compte aux yeux du chrétien : sa place dans l'Église.

Sur une tombe africaine une naïve fierté locale a fait dessiner la basilique même qui avait abrité la vie du fidèle et gardait sa dépouille, avec ce simple mot : *Ecclesia Mater. Valentia in pace*. Sur une autre, des parents qui avaient lu saint Cyprien y ont reconnu assez leurs sentiments pour lui emprunter cet à-Dieu à leur enfant : « Magus, petit innocent, te voilà maintenant parmi les innocents... Quelle joie pour toi, au sortir de ce monde, d'être reçu par l'Église Mère : plus de plaintes, plus de larmes » (art. *Église*, DACL, t. 4, 1921, col. 2232-2233, planche; 2237-2238).

Reprenant après deux siècles les mots de Cyprien, ces fidèles y ont-ils changé une lettre pour parler de « la Mère de l'Église », de Marie? Peut-être. L'Église a été pour les chrétiens des premiers siècles une personne, leur mère; elle a tenu dans leur dévotion une place comparable à la Mère du Christ. Les feux de joie du peuple d'Éphèse pour le triomphe de la Théotokos rappellent cette vieille fierté dans la foi. N'idéalisons pas cette « primitive Église »; elle n'en a pas plus besoin que la nôtre, c'est la même. Peut-être était-elle seulement, aux yeux de ses enfants, plus visiblement neuve de toute la nouveauté de leur foi, unique de toute la transcendance de la vérité. N'opposons pas la foi des « simples fidèles » à ces autres laïcs, prophètes de la *Didachè* ou du *Pasteur*, docteurs tels que Justin, Clément ou Origène, ou confesseurs de Carthage : l'histoire ne le permet pas. Encore moins avons-nous le droit d'opposer pécheurs et saints, intellectuels et illettrés, époux et ascètes, tout ce peuple chrétien à son clergé, à ses évêques : c'est la foi qui proteste; eux-mêmes ne comprendraient pas.

Joseph PARAMELLE.

B. AU TEMPS DE LA RÉFORME ET DE LA CONTRE-RÉFORME

1. Ce qu'est devenue la notion d'Église chez les réformateurs. — Dès le début de la Réforme, la notion traditionnelle de l'Église a été complètement bouleversée par les novateurs. La doctrine luthérienne de la justification par la foi seule mène droit à l'idée d'une Église purement invisible. L'Église est la pure société spirituelle des vrais croyants, de ceux qui ont été justifiés par la foi. Ce qui les unit, c'est l'adhésion au Christ, ce ne peut être la soumission à un chef visible, l'appartenance à une institution visible : *Christianus non videtur, sicut nec caput ejus* (Luther, *Werke*, t. 17, 1e p., Weimar, 1907, p. 194). Bien que Luther, après 1517, continue de parler de l'Église « corps mystique du Christ », il modifie profondément le sens de l'expression traditionnelle (cf W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 29-98). Non seulement il refuse de l'appliquer à l'Église visible hiérarchique, mais il enlève toute réalité ontologique et sacramentelle à l'unité mystique du Christ et de ses membres. La justification n'ayant qu'une valeur imputative et déclarative, le corps du Christ n'est plus qu'une simple union morale et psychologique des justifiés avec le Christ, leur tête. Ceux-ci par ailleurs sont tous prêtres avec le Christ. Il n'y a pas de sacerdoce hiérarchique, mais, comme l'enseigne en particulier le manifeste *An den christlichen Adel* (1520), un sacerdoce universel auquel participent tous et chacun des croyants.

Sans doute il y aura dans la suite des communautés luthériennes organisées. La confession d'Augsbourg (1530) définira l'Église : *Congregatio sanctorum, in*

qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (a. 7); mais, comme le remarque H. Strohl, cette définition signifie, selon l'idée originelle de Luther, « que Parole et sacrements sont les indices de la présence de quelques âmes pour le moins qui ont été touchées par ces moyens.., qui font partie de l'Église invisible » (*La notion d'Église chez les Réformateurs*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1936, p. 272). Comme un certain ordre était nécessaire pour le service de la Parole et des sacrements, Luther en confiera la garde au Prince chrétien, en tant que membre éminent de la communauté évangélique (*An den christlichen Adel*, *Werke*, t. 6, 1888, p. 408-415). Par suite des circonstances extérieures, il sera même contraint d'accorder bien plus encore à l'autorité séculière et de lui donner en définitive un rôle prépondérant dans l'organisation de la discipline. Et ainsi par un curieux paradoxe, la révolution luthérienne, basée sur l'Église invisible, donnera naissance à de véritables Églises d'État.

Zwingli reste tributaire par contre des traditions communautaires et démocratiques des cantons suisses. La Réforme qu'il envisage, à partir de 1522, sera tout ensemble une opération politique et religieuse. Elle doit atteindre simultanément le civil et le spirituel pour les fondre en une sorte d'État théocratique. Il n'est plus question d'Église invisible, mais d'Église d'État au sens le plus strict du mot. Toute l'ecclésiologie zwinglienne tient en cette phrase célèbre : *Christianum hominem nihil aliud esse quam fidelem ac bonum civem, urbem christianam nihil quam Ecclesiam christianam esse* (*Complanatio in Hieremiam prophetam*, dans *Zwinglii opera*, éd. Schuler-Schulthess, Zurich, 1828 svv, t. 6, 1e p., p. 3).

L'Église anglicane est également, dès l'origine, une Église d'État, non par l'action d'un « prophète », comme Luther ou Zwingli, mais par la volonté du Prince. En 1534, Henri VIII se déclare, sans aucune restriction, « Chef suprême de l'Église d'Angleterre ». Il garde l'armature de l'Église catholique, en particulier la succession épiscopale, mais il se substitue au pape en tant que chef de la juridiction ecclésiastique. Ce qu'on appellera plus tard l' « érastianisme », c'est-à-dire la domination absolue du pouvoir civil sur l'Église, se réalise en fait dès les débuts de l'Église anglicane.

Par certains côtés, la Réforme calviniste semble moins révolutionnaire. En 1536, dans la première édition de l'*Institution chrétienne*, Calvin s'inspirait encore de l'idée luthérienne de l'Église invisible. Dans la suite, il en vient à attribuer au Christ lui-même la fondation du gouvernement ecclésiastique (éd. de 1560, livre IV, ch. 1, 1; cf F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, p. 222-224). En outre, il a souligné très fortement, vis-à-vis du pouvoir civil, l'autonomie de la juridiction ecclésiastique (IV, 11, 1). Il n'en a pas moins brisé, à l'intérieur de l'Église, l'organisation hiérarchique et réduit au minimum les pouvoirs de la communauté dans l'institution des pasteurs. De plus, comme le fait remarquer R. Voeltzel, il ne considère l'Église que comme une question seconde par rapport à la foi et au salut des hommes, Dieu restant libre de communiquer sa grâce par les moyens qu'il lui plaira (*Vraie et fausse Église selon les théologiens protestants français du* XVIIe *siècle*, Paris, 1956, p. 12-13). Plus tard, dans son ouvrage *Le catholique orthodoxe opposé au catholique papiste* (Saumur, 1616), le pasteur André Rivet ne sera pas infidèle à l'esprit du maître lorsqu'il écrira : « La vérité est *devant* l'Église et *sans* l'Église » (cf R. Voeltzel, *op. cit.*, p. 13-14).

En dehors des grandes confessions protestantes, les avatars de la notion d'Église se poursuivent en des sens divers. Les spiritualistes mystiques, comme Sébastien Franck et Gaspard Schwenckfeld, aboutissent, dès 1530, au pur individualisme religieux. L'un et l'autre reprochent à Luther de n'être pas resté fidèle à l'idée d'Église invisible. Rejetant toute Église d'État, toute communauté organisée, ils s'en tiennent à la seule action du Saint-Esprit sur les âmes. Les anabaptistes de leur côté préludent au régime des sectes : ils organisent, en dehors de tout lien avec le pouvoir civil, des groupements indépendants, associations volontaires de « saints », de « purs », en marge du « monde pervers » (sur ces divers mouvements cf J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, coll. Théologie 31, t. 1, Paris, 1955, p. 177-227).

La Réforme n'a pas seulement brisé l'unité ecclésiastique de la chrétienté occidentale, elle a altéré de toute manière le contenu de la notion d'Église et créé dans ce domaine une véritable anarchie.

2. **Altération du sens de l'Église dans les milieux catholiques au début du 16e siècle.** — Le phénomène le plus apparent, depuis la fin du 14e siècle, était la crise de l'institution pontificale. Les discussions nées du grand schisme (1378-1415) avaient laissé des traces profondes dans l'esprit des théologiens et même des simples chrétiens. L'idée de la supériorité du concile général sur le pape était loin d'être éliminée, même après la victoire d'Eugène IV sur le concile de Bâle, au milieu du 15e siècle. Au 16e siècle, elle gardait des partisans, non seulement dans l'Église gallicane, mais ailleurs encore, en Italie, en Espagne, dans les Pays-Bas (cf P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du* XVIe *siècle*, Gembloux, 1932, p. 299-301). L'infaillibilité pontificale et même le fondement de la primauté du pape demeuraient contestés. On s'est étonné parfois de voir Érasme considérer comme une proposition discutable l'origine divine de la primauté romaine (*Opera omnia*, t. 10, Leyde, 1703, col. 1663); mais on oublie que saint Thomas More confesse très simplement que, pendant longtemps, il en doutait lui-même (E. E. Reynolds, *St. Thomas More*, Londres, 1953, p. 159 sv).

Aussi bien, la mondanité de la cour romaine et l'indignité de quelques-uns de ses pontifes déprécient profondément le prestige de Rome aux yeux du monde chrétien. Aux environs de 1523, le cardinal Jacobazzi le déclare sans ambages dans son traité du concile : « Hodie autem propter hoc (simoniam) perdita est omnis devotio : quia Roma facta est frons meretricis » (cf J. Klotzner, *Kardinal Dominikus Jacobazzi und sein Konzilswerk*, coll. Analecta gregoriana 45, Rome, 1948, p. 52). De Clément VII encore (1523-1534), H. Jedin écrit qu'il pensait presque exclusivement « in den Kategorien italienischer Dynastenpolitik » (*Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1949, p. 177). Jusqu'à l'avènement de Paul III, la cour de Rome semblait aussi peu capable de se réformer elle-même que de prendre la direction de la réforme dans l'ensemble de l'Église. Il en résulte que la Réforme catholique, dans ses premières origines, en Espagne, dans les Pays-Bas, en France, n'a pas de liens particuliers avec Rome. Dans les milieux humanistes, où s'exerçait l'influence d'Érasme, on comptait davantage sur les princes catholiques que sur le Saint-Siège pour rétablir l'unité religieuse et combattre les abus de la chrétienté.

Par ailleurs, dans le domaine de la piété et des dévotions, le sens de l'Église se trouvait en péril de deux manières opposées. La piété populaire était très vive à la fin du moyen âge, mais elle s'encombrait, à un

degré inquiétant, de matérialisme et de superstition. La dévotion aux saints, le culte des reliques et des images, la coutume des pèlerinages, la recherche des indulgences, donnaient souvent lieu à des pratiques grossières ou du moins tout extérieures. La multiplication des « œuvres » risquait d'étouffer dans les âmes le sentiment religieux authentique. Les « cérémonies » qui exprimaient l'aspect social et communautaire du culte chrétien semblaient l'emporter sur la religion intérieure. La réaction ne vint pas seulement du côté protestant. Dans les milieux catholiques, les humanistes avaient rappelé, bien avant Luther, la nécessité du culte « en esprit et en vérité ». Dès 1503, Érasme s'était expliqué à ce sujet dans l'*Enchiridion militis christiani*, maintes fois réédité. Né à Rotterdam, élève des frères de la Vie commune, il connaissait par expérience les milieux où s'était épanouie la « dévotion moderne », avec son souci dominant de vie intérieure. L'*Enchiridion* ne condamne pas le culte visible, mais il en réduit fortement l'importance. Il ne faut pas le condamner, écrit Érasme, mais « on n'apaise Dieu que par la piété invisible, car Dieu est esprit et on ne le fléchit que par des victimes spirituelles » (cf J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Louvain, 1956, p. 10-17). Une autre école, celle de Lefèvre d'Étaples, de Briçonnet et du cercle de Meaux, d'orientation plus mystique, mettait de même l'accent sur la piété intérieure, la religion personnelle (cf P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 3, Paris, 1914, p. 110-132). Le spiritualisme érasmien et fabriste se renfermait à l'excès dans la piété individuelle : les aspects sociaux du culte, le sens de l'Église et de la communauté chrétienne lui échappaient en partie. Les âmes restaient ainsi partagées, pourrait-on dire, entre une dévotion spirituelle sans corps et une dévotion corporelle sans esprit.

3. **Le renouveau du sens de l'Église dans la spiritualité catholique** (1530-1563). — Nous ne pouvons que signaler ici l'action des théologiens catholiques, au 16e siècle, pour la défense de l'Église romaine. De Nicolas Herborn et Jean Eck à saint Robert Bellarmin, les traités de l'Église, qui étaient rares encore au 15e siècle, vont se multipliant (bibliographies dans G. Thils, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937, et dans P. Polman, *op. cit.*, p. XIV-XXXVI). Ils ont d'abord pour but d'établir l'origine divine de la seule Église romaine : ainsi s'organise progressivement l'apologétique des « Notes » qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. Les théologiens visent ensuite à justifier le caractère hiérarchique et monarchique de cette Église. Enfin, contre les théories conciliaires et gallicanes, ils mettent en relief non seulement la primauté, mais aussi l'infaillibilité pontificale. Dès le temps de Luther, le Saint-Siège a trouvé de vigoureux défenseurs : Jean Eck, Cajetan, Jean Fisher, Albert Pighi, etc. Du concile de Trente à la fin du 16e siècle, d'illustres théologiens établissent, avec beaucoup plus de clarté qu'auparavant, l'objet, les conditions et les limites de l'infaillibilité : tels le cardinal S. Hosius, les dominicains Melchior Cano et D. Bañez, les jésuites Robert Bellarmin, Fr. Tolet et Grégoire de Valence, le controversiste anglais Thomas Stapleton, pour ne citer que les plus célèbres.

A l'heure actuelle, nous avons l'impression que ces controverses du 16e siècle étaient trop exclusivement centrées sur l'aspect visible et hiérarchique de l'Église. Elles étaient nécessaires alors pour combattre efficacement les positions protestantes. Les critiques doivent s'adresser surtout aux théologiens postérieurs qui ont continué de bâtir leurs traités, comme si l'on était toujours au temps de la Réforme. Aussi bien l'attitude pratique et les œuvres écrites des spirituels de ce siècle vont nous révéler chez ceux-ci une rénovation du sens de l'Église. On verra par suite que, sans rien abandonner de la religion intérieure, ils ont participé intensément à la vie de l'Église, enveloppé d'un même amour sa réalité mystique, sa vie sacramentelle, son culte et ses ministres, représentants du Christ. Ce sera un progrès réel sur la spiritualité érasmienne et sur le sens ecclésial de la chrétienté de la fin du moyen âge.

Très significatif est à cet égard le comportement de saint *Ignace* † 1556, fondateur de la compagnie de Jésus, et de ses premiers compagnons. La conversion d'Ignace n'a été d'abord qu'un fait personnel, le dénouement d'une crise d'âme. Elle aurait pu ne porter de fruits que sur le plan de la vie intérieure. Dès le temps de Manrèse cependant (1522-1523), les perspectives s'élargissent dans l'esprit du pénitent : « Le Seigneur, nous dit J. Nadal, lui donna une grande connaissance et des sentiments très vifs des mystères divins et de l'Église » (exhortation de 1554, dans *Fontes narrativi*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu [= MHSJ], Rome, t. 1, 1943, p. 307). Les *Exercices* qu'il élabora à ce moment lui apparaissent déjà comme un instrument au service de Dieu et des âmes. Ce sentiment de l'Église et de l'intérêt de l'Église ne l'abandonnera plus.

En 1526, à Alcala, et peut-être même à Barcelone (1525), Ignace eut l'occasion de connaître l'*Enchiridion* d'Érasme (cf M. Batllori, *Sobre l'humanisme a Barcelona durant els estudis de sant Ignasi : 1524-1526*, dans *Quaderni ibero-americani*, t. 3, n. 19-20, Turin, 1956, p. 219-231). Il n'en continua pas la lecture : il en éprouvait, disait-il, une diminution de ferveur; et il savait ce livre discutable, en dépit de son succès. Ce simple épisode nous révèle qu'entre la spiritualité désincarnée d'Érasme et l'esprit d'Ignace, qui connaissait le prix des attitudes corporelles, des gestes et des pratiques, il y avait déjà plus qu'une nuance, une certaine opposition. Il nous montre le souci d'Ignace de ne s'en tenir, en matière de dévotion, qu'aux livres sûrs, pleinement approuvés par l'Église.

A partir de 1534, Ignace compléta le livre des *Exercices spirituels* en y ajoutant les fameuses règles : *ad sentiendum cum* (ou *in*) *Ecclesia militante* (voir surtout les deux études de P. de Leturia, reproduites dans le recueil de ses articles : *Estudios ignacianos*, coll. Bibliotheca Instituti historici S.I., t. 1, Rome, 1957, p. 149-186). Elles ne sont pas tant inspirées par la préoccupation de l'hérésie protestante que par une réserve justifiée vis-à-vis de la spiritualité érasmienne et fabriste, trop individualiste, trop peu « ecclésiastique ». Tout ce qui semblait de peu de poids aux adeptes de la « religion intérieure » : les chants, les reliques, les pèlerinages, les indulgences, les offices liturgiques, tout cela devait être « loué » et honoré, si l'on voulait être fidèle à l'esprit de l'Église. L'obéissance à l'Église hiérarchique est prônée de la même manière. Érasme avait écrit, en 1527 : « Le blanc ne sera pas noir si le souverain pontife en juge ainsi » (cité par J. Salaveri, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 31, 1957, p. 143). Ignace reprend, en sens opposé : « Nous devons toujours, pour ne jamais nous égarer, être prêts à croire noir, ce que moi je vois blanc, si l'Église hiérarchique le définit ainsi » (13e règle). La même règle rappelle un point de doctrine qu'oubliaient trop facilement les *alumbrados*

et autres illuminés de l'époque : « Entre l'Époux qui est le Christ Notre-Seigneur, et l'Église son épouse, c'est le même Esprit qui nous gouverne et dirige pour le salut de nos âmes. Car, par le même Esprit et le même Seigneur qui nous a donné les dix commandements, notre sainte Mère l'Église est dirigée et gouvernée ». Ceux qui se croient sous la direction unique de l'Esprit Saint devraient donc se souvenir que l'Esprit est préalablement donné à l'Église, à la communauté ecclésiastique. On voit dès lors l'importance des « règles d'orthodoxie » pour la rénovation du sens de l'Église dans la spiritualité catholique du 16e siècle. Leur influence devait aller de pair avec la diffusion des *Exercices*.

Pour avoir lu et médité ces règles, les premiers compagnons et disciples d'Ignace ont acquis à leur tour, et de façon caractéristique, ce sens de l'Église dans leur vie spirituelle. Le nouvel ordre était, comme l'on sait, dispensé du chœur, pour accroître sa mobilité apostolique. On pourrait en conclure que ses premiers membres faisaient peu de cas de la vie liturgique. En réalité, on les voit s'efforcer de toute manière d'entrer dans l'esprit de l'Église, soit dans la récitation de l'office canonial, soit dans leur soin d'adapter leur méditation quotidienne au cycle de l'année liturgique. Ces dispositions s'expriment clairement dans le *Mémorial* du bienheureux Pierre Favre, en 1542-1543 (*Beati Petri Fabri monumenta*, MHSJ, Madrid, 1914, n. 86-88, 130-131, 135, p. 536-537, 558, 561). Jérôme Nadal spécialement se montre très soucieux de pénétrer d'esprit liturgique toute sa vie spirituelle.

Ses notes de méditation sont tellement caractéristiques qu'il est utile de les citer : « Sequendae sunt ecclesiae devotiones in suis officiis : plus enim sentitur spiritus, ubi tota ecclesia illi spiritui vacat, et beati in eodem exultant. Plus exauditur in suo festo sanctus, caeteris paribus » (*Epistolae P. H. Nadal*, MHSJ, t. 4, Madrid, 1905, p. 691). « In legendis horis canonicis, psalmis praesertim, indues Christi personam, hoc est Christum ipsum, ut in illo petas, patiaris.., indue Ecclesiae personam » (p. 696). Ces dispositions de Nadal ont d'autant plus d'importance qu'entre 1552 et 1568, il a visité les diverses provinces de l'ordre et donné aux religieux les mêmes consignes de vie spirituelle (cf M. Nicolau, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*, Madrid, 1949, p. 189-199). Les recueils de méditations composés par saint François de Borgia, par saint Pierre Canisius et par Nadal lui-même sont pleinement conformes à cet esprit.

La vénération des croix, des images, des reliques, l'attachement aux pratiques extérieures du culte et de la dévotion, apparaissent aux compagnons d'Ignace comme la suite normale des *Exercices spirituels* (*Fabri monumenta*, n. 130-131, 135, 218, 266; p. 558, 561, 600, 622-623; *Epistolae P. H. Nadal*, t. 4, p. 691). De façon plus générale, l'amour de l'Église « épouse du Christ » s'exprime spontanément dans leurs écrits, comme un sentiment familier.

Parlant de ses projets apostoliques, l'apôtre des Indes, François-Xavier † 1552, formule le vœu de pouvoir « dilater les frontières de notre sainte Mère l'Église » (*Epistolae S. Francisci Xaverii*, MHSJ, t. 1, Rome, 1944, p. 277, 281; t. 2, 1945, p. 149). Au milieu des tempêtes, il aime « se confier tout entier aux très dévotes prières de l'épouse de Jésus-Christ, qui est la sainte Mère l'Église » (t. 1, p. 393). Avant de commencer l'évangélisation du Japon, il prie ses frères, afin que, par leur intercession, « nous soyons présentés à la sainte Mère, l'Église universelle, épouse de Jésus-Christ », qui les présentera à son tour à toute la cour céleste (t. 2, p. 206).

Saint Pierre Canisius † 1597, l'apôtre de l'Allemagne, termine souvent ses lettres par des souhaits dans le genre de celui-ci : « Que le Seigneur Jésus nous garde, nous et la Bavière, dans l'obéissance et l'unité de l'Église, en dehors de laquelle il n'y a pas de salut » (*Beati Petri Canisii epistulae et acta*, éd. O. Braunsberger, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 121).

Nous avons choisi l'exemple de la compagnie de Jésus, parce que la spiritualité du nouvel ordre exprime admirablement ce renouveau de la piété ecclésiale et que la diffusion même des *Exercices spirituels* lui assura, dans toute l'Europe chrétienne, une large influence. Mais on peut suivre également chez les écrivains contemporains l'expression de cet attachement à l'Église. *Lansperge* (1489-1539), de la chartreuse de Cologne, n'a pas seulement laissé de nombreuses homélies sur l'unité et l'autorité de l'Église; on trouve aussi dans sa *Pharetra divini amoris* un beau recueil de prières pour l'Église, l'une notamment sur la réforme de l'Église, l'autre *pro omni statu Ecclesiae*, sur le thème des souffrances du Christ dans sa passion (*Opera omnia*, t. 5, Montreuil, 1890, p. 53, 59-61). Le bienheureux *Jean d'Avila* (1500-1569), qui a tant fait en Espagne pour la compagnie de Jésus naissante, manifeste, dans ses lettres spirituelles, une défiance extrême contre tous ceux qui viennent dire : « L'Esprit de Dieu m'instruit et me suffit ». Il ne connaît qu'une règle : la soumission à l'Église et à ses chefs (*Obras completas*, éd. L. Sala Balust, t. 1, Madrid, 1952, lettre 9, p. 306-307). Il revient sur le même thème dans l'un des Mémoires qu'il adressa, en 1561, au concile de Trente, sur les *causas y remedios de las herejías*, mais il rappelle en même temps au pape et aux évêques que les pasteurs sont tenus de guérir le mal par le zèle et l'abnégation personnelle (Mémoire édité par C. M. Abad, dans les *Miscelánea Comillas*, t. 3, 1945, p. 41-151). *Louis de Blois* (1506-1566) a vécu, comme Lansperge, dans l'angoisse des épreuves de l'Église, du fait de l'hérésie et de la mauvaise conduite des pasteurs. Ses œuvres spirituelles, comme ses traités apologétiques, révèlent un attachement passionné à l'Église. A ceux que scandalisent les vices du clergé et des prélats, il rappelle que le Seigneur les a prévus dans la parabole de l'ivraie, mais que l'Église n'en reste pas moins le corps du Christ, l'organe du Saint-Esprit, la colonne et le fondement de la vérité (*Canon vitae spiritualis*, 1539, c. 27, *Opera omnia*, t. 1, Kempten, 1672, p. 43-44; *Institutio spiritualis*, lettre-préface à Florent du Mont, 1551, t. 1, p. 502, 504, 510, 512; *Speculum spirituale*, 1559, § 2 « de la vraie foi », t. 2, p. 232).

Même préoccupation de fidélité à l'Église chez sainte *Angèle Mérici* † 1540, fondatrice des ursulines.

Dans les émouvants *Souvenirs* qu'elle a fait lire à ses filles, quelques jours avant sa mort, elle les met en garde contre l'hérésie, elle les conjure d'écarter « les nouveautés contraires à l'enseignement et pratique de l'Église », elle leur demande de « prier et de faire prier pour que Dieu ne délaisse point son Église, mais la réforme lui-même selon son bon vouloir » (*Sainte Angèle Mérici et l'Ordre des Ursulines*, par une religieuse du même Ordre, t. 1, Paris, 1922, appendice, p. 417).

La fidélité à l'Église hiérarchique comporte le dévouement à la personne du pape, successeur de Pierre. Il faut avouer cependant qu'à cette époque, comme nous l'avons dit, le prestige du Saint-Siège subissait une éclipse, même auprès des bons catholiques. La situation s'améliore sous Paul III, mais on conçoit encore difficilement que la cour romaine puisse se réformer par l'initiative de son chef. Cet état de fait assez décourageant n'a pas empêché le fondateur de la compagnie de Jésus de mettre le nouvel ordre au service du Saint-

Siège et de le lier au pape par un vœu spécial. C'est d'ailleurs de manière progressive qu'il a réalisé cet engagement. P. de Leturia l'a montré avec précision dans une brillante étude *Aux sources de la « romanité » de la Compagnie de Jésus (Civiltà Cattolica*, 19 avril et 3 mai 1941; traduction française, dans *Christus* 5, janvier 1955, p. 81-100). On y voit par quelles étapes la résolution de 1534, — celle de s'en remettre au Saint-Siège comme un moyen subsidiaire pour connaître la volonté de Dieu —, a abouti, en 1540, au quatrième vœu des profès.

Par suite, la compagnie de Jésus a contribué pour une large part à accroître, dans le monde chrétien, cet aspect de la fidélité à l'Église qu'est le dévouement au Saint-Siège. Ses représentants au concile de Trente, Laynez et Salmeron, ont fait beaucoup pour défendre le pouvoir pontifical contre les partisans plus ou moins déclarés de la supériorité du concile (*Lainii monumenta*, MHSJ, t. 7, Madrid, 1916, p. 146, 215).

Le loyalisme de Pierre Canisius est particulièrement éclatant. Plusieurs fois mêlé aux négociations entre le concile de Trente et l'autorité impériale, il s'est toujours opposé à tout ce qui pourrait rabaisser, sous prétexte de réforme, les pouvoirs de l'Église romaine (*Epistulae et acta*, t. 3, 1901, p. 510-511; t. 4, 1905, p. 86-88). Le quatrième vœu des profès lui inspire des sentiments chevaleresques, comme on peut le voir dans une curieuse lettre à Nadal (4 mars 1559) : non seulement Canisius aspire à se dévouer corps et âme au Saint-Siège, mais il rêve d'une sorte de confraternité, d'une association de « vrais chevaliers de Saint-Pierre », qui ne connaîtrait d'autre but que le service de la papauté (t. 2, p. 367-368).

4. La dévotion à l'Église au temps de la Réforme catholique (1563-1650). — Face aux divisions du protestantisme, le grand mouvement de la Réforme catholique a mis en relief la vitalité de l'Église rénovée par le concile de Trente, son unité, sa cohésion interne sous l'action directrice du Saint-Siège. Elle est marquée à la fois par un épanouissement de la mystique et par un sentiment très vif de la grandeur de l'Église, dans ses aspects visibles et institutionnels.

On peut déjà s'en rendre compte, sur le plan artistique, par l'ouvrage d'Émile Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente* (Paris, 1932). Tout ce que le protestantisme avait nié ou bafoué, dans la vie extérieure de l'Église, pendant la première moitié du siècle, se trouve exalté de toute manière par le renouveau de l'art chrétien. Son exubérance même atteste l'ampleur de la réaction. La splendeur des édifices catholiques s'oppose à la nudité des temples protestants. L'art glorifie la Vierge, les saints, les reliques, la vie sacramentelle de l'Église, la papauté, les grands évêques, les promoteurs des œuvres d'assistance et de charité.

La Réforme catholique n'a pas seulement fait croître dans les âmes le sentiment de l'Église visible et de la communion des saints. La mise en œuvre des décrets du concile de Trente a revalorisé, dans le corps mystique du Christ, les fonctions pastorales, la vie monastique et religieuse, la vocation du chrétien dans le monde. Tous ces aspects seraient à envisager si l'on voulait montrer comment se développe et se diversifie, à cette époque, la piété envers l'Église. L'exemple de quelques spirituels éminents nous permettra de voir à l'œuvre cette action rénovatrice.

On n'oubliera pas tout d'abord que les chefs de l'Église ont repris eux-mêmes pleine conscience de leurs responsabilités. A Rome même l'évolution se dessine au temps du concile de Trente; c'est avec saint Pie v et Grégoire xiii que la papauté rompt définitivement avec l'esprit séculier des papes de la Renaissance. Leur action politique est par certains côtés discutable, leur volonté de réformer l'Église *in capite et in membris* est d'une incontestable évidence. C'est par une vue de foi que saint Ignace avait mis son ordre au service du Saint-Siège. Après le concile de Trente, l'événement lui a donné raison : Rome a retrouvé dans sa plénitude le sens des intérêts généraux de l'Église.

L'épiscopat de son côté s'est engagé dans la même voie. L'exemple le plus éclatant vient du neveu de Pie iv, le cardinal *Charles Borromée*, archevêque de Milan de 1566 à 1584 (cf DS, t. 2, col. 692-700; DHGE, t. 12, col. 486-534, avec les bibliographies). La réforme de la vie religieuse et canoniale, la réforme du clergé par les synodes et les visites épiscopales, la formation des clercs dans les séminaires, l'instruction du peuple par les catéchismes : tous ces aspects de l'activité pastorale ont été entièrement rénovés par cet austère et infatigable apôtre. Depuis la fin du 16e siècle, il est resté le type même du pasteur dans le troupeau du Christ. Saint *François de Sales* † 1622 et de nombreux évêques s'inspireront de son modèle pour leur conduite personnelle et la réforme de leur diocèse (cf P. Broutin, *La réforme pastorale en France au* xviie *siècle*, 2 vol., Paris-Tournai, 1956). L'évêque de Genève lui-même est une figure prestigieuse dans l'épiscopat de la Contre-Réforme. Apologiste, pasteur, directeur d'âmes, il défend et il représente l'Église avec toutes les ressources de son génie et de sa sainteté. Avant d'être évêque, il s'est illustré dans la lutte contre le protestantisme. Dans *Les Controverses*, il soutient, avec les grands théologiens jésuites et dominicains, l'infaillibilité pontificale : il suffit de rappeler le passage fameux sur le « confirmateur infaillible » dont l'Église aura toujours besoin (*Œuvres*, t. 1, Annecy, 1892, p. 305). *L'Étendard de la Croix* (1600) justifie les cérémonies, les images et le culte des reliques. Évêque, saint François de Sales prend tellement à cœur sa qualité d'époux mystique de son Église qu'il refusera d'être promu coadjuteur de l'évêque de Paris : « Si je quittois ma femme, écrit-il à sainte Chantal, ce seroit pour n'en avoir plus » (*Œuvres*, t. 19, 1914, p. 194; cf p. 152). Il a une si haute idée du prêtre et de sa formation intellectuelle qu'il déclare, dans une conférence : « La science, à un prestre, c'est le huitiesme Sacrement de la hiérarchie de l'Église, et son plus grand malheur est arrivé, de ce que l'Arche s'est trouvée en d'autres mains que celles des Lévites » (*Œuvres*, t. 23, 1928, p. 303-304).

Écrivain et spirituel, l'évêque de Genève a paru à plusieurs le « docteur de la dévotion, de la perfection individuelle, de l'union de l'âme à Dieu », plutôt que l'apôtre de la dévotion à l'Église, corps mystique du Christ et communion des saints (cf Jacques Leclercq, *Saint François de Sales docteur de la perfection*, Paris, 1928, p. 97). On ne saurait oublier cependant l'admirable préface du *Traité de l'amour de Dieu*. Elle contient tout autre chose qu'une formule de soumission rituelle à l'Église. Elle est, à sa manière, un chant d'amour : « Le Saint Esprit enseigne que les lèvres de la divine Espouse, c'est-à-dire de l'Église, ressemblent à l'escarlatte et au bornal qui distille le miel... Tout est à l'amour, en l'amour, pour l'amour et d'amour, en la sainte Église ». Si l'âme dévote, selon la piété salésienne, semble uniquement tournée vers Dieu, elle sait bien aussi que, selon la maxime que l'auteur emprunte à saint Cyprien, « nul ne peut avoir Dieu pour Père, qui n'aura cette Église pour Mère » (*Œuvres*, t. 4, 1894, p. 3, 4, 22).

Même attachement à l'Église chez les grands mystiques espagnols, rénovateurs de la vie monastique. Dans *La montée du Carmel*, qui fut achevé vers 1583

saint *Jean de la Croix* † 1591 met en garde ses lecteurs contre toutes les formes de l'individualisme religieux. Il n'est plus question, sous la loi nouvelle, de consulter Dieu par voie surnaturelle, comme au temps de la loi ancienne. Tout nous a été donné, tout nous a été révélé en Jésus-Christ : ainsi « nous nous devons gouverner en tout par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement.., et ce qui sortira de ce chemin ne sera pas seulement curiosité, mais grande témérité » (liv. 2, ch. 22, dans *Œuvres spirituelles*, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 248; cf liv. 2, ch. 27, p. 281). Dans le texte évangélique « là où deux ou trois seront rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux », Jean de la Croix voit une mise en garde contre tout jugement propre, contre toute prétention de ne se fier qu'à soi-même. Si l'on juge qu'une chose est de Dieu, on ne doit pas s'y « conformer, ni s'y affermir, sans l'Église ou ses ministres ». A celui qui est seul, « Dieu ne lui confirme pas la vérité dans le cœur » (liv. 2, ch. 22, p. 251).

Cela est tellement vrai que saint Paul n'a pu se mettre en repos « jusqu'à ce qu'il s'en allât en conférer avec saint Pierre et les apôtres », et que saint Pierre lui-même, s'étant fourvoyé dans sa conduite particulière, a été réprimandé par saint Paul (p. 252-253). Ni en matière de dogme, ni en matière de discipline et de cérémonies, les chrétiens ne doivent innover par leur seule initiative, « comme s'ils étaient plus entendus que le Saint-Esprit et son Église » (liv. 3, ch. 44, p. 439). Ne sommes-nous pas aux antipodes de l'attitude des *alumbrados*?

Quant à sainte *Thérèse* † 1582, on remarquera avec quelle sollicitude elle suit les luttes et les épreuves de l'Église. Elle la compare à un vaisseau dans la tempête (*Chemin de la perfection*, ch. 35, *Œuvres complètes*, trad. des carmélites de Paris, t. 5, Paris, 1910, p. 259), à une citadelle assiégée (ch. 3, p. 45-46). Les calamités de l'Église la troublent à ce point que « s'affliger d'autre chose, dit-elle, c'est se moquer » (*Relations spirituelles*, 3, t. 2, 1907, p. 218). Elle prie, elle fait prier ses filles pour les défenseurs de l'Église, pour la conversion des hérétiques (*Chemin de la perfection*, ch. 1 et 3, t. 5, p. 33-36, 45-52). Au cœur de ses oraisons, elle « implore la divine Majesté en faveur de l'Église » (*Vie par elle-même*, ch. 40, t. 2, p. 149). L'amour, dit-elle dans *Le château intérieur*, ne consiste « pas à avoir beaucoup de goûts spirituels », mais « à contenter Dieu en tout », « à le prier sans cesse pour l'accroissement de l'honneur et de la gloire de son Fils, pour l'exaltation de l'Église catholique » (4e demeure, ch. 1, t. 6, 1910, p. 101). A cette grande mystique, le culte extérieur, les cérémonies, les dévotions de l'Église, sont d'autant plus chers qu'elle les voit bafoués par les hérétiques. Elle aime les images du Christ, elle voudrait les rencontrer partout : « Oh! qu'ils sont malheureux ces hérétiques qui, par leur faute, ont perdu cette consolation avec tant d'autres » (*Chemin de la perfection*, ch. 34, t. 5, p. 254). Elle aime les rites de l'Église pour l'administration des sacrements et des sacramentaux, elle se réjouit de leur efficacité, notamment du pouvoir de l'eau bénite pour chasser les démons (*Vie*, ch. 31, t. 1, 1907, p. 401). C'est dans un esprit tout filial qu'elle se soumet à l'Église; elle puise dans cette soumission une absolue confiance devant Dieu : « Enfin, Seigneur, répétera-t-elle dans sa dernière maladie, je suis fille de l'Église » (*Relation de sa mort*, t. 2, p. 345).

Dès la fondation du carmel d'Avila, sainte Thérèse s'était préoccupée de la reconquête spirituelle de la France (J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, 1952, p. 205). Effectivement l'introduction du Carmel en France fut l'un des événements décisifs de la restauration catholique. *Bérulle* † 1629, qui en fut l'artisan, est aussi l'un des auteurs spirituels qui ont le plus fortement lié la dévotion à l'Église et la dévotion au Verbe incarné. C'est une admirable et profonde théologie de l'Église que l'on tirerait de ses *Œuvres de controverse*, du *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* et des *Opuscules de piété*. Nous ne pouvons l'exposer en détail. Signalons seulement qu'elle prend son point de départ dans le dogme trinitaire, dont Bérulle se plaît à sonder les richesses. Le Verbe, explique-t-il dans ses *Œuvres de piété* (n. 35), est la première des productions de Dieu. Il est aussi le principe et le modèle de toutes les autres. C'est pourquoi Dieu, voulant créer le monde, le créa par sa parole. Et quand il a voulu, dans le monde, en établir un autre, c'est-à-dire son Église, « il l'a formée et produite sur deux paroles : *Tu es Christus Filius Dei vivi, Tu es Petrus et super hanc petram.* Cette parole et confession de foi est le fondement de l'Église » (*Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 971). Dans le *Discours*, Bérulle explique comment la naissance du Verbe dans le sein du Père est le prototype de notre naissance spirituelle. De même que le Verbe naît et demeure dans le sein du Père, les fidèles naissent et doivent demeurer dans le sein de l'Église : ainsi « ils vivent en la foi comme parle l'Écriture, et non de leur propre sens, mais du sens de l'Église, comme les enfants enclos dans le sein de leur mère vivent de la substance de leur mère » (*Œuvres*, col. 336). Dans les *Controverses* enfin, où il s'agit notamment de justifier contre les protestants la succession apostolique, Bérulle rapproche des processions divines les missions par lesquelles Dieu assure le salut des hommes : « Comme après le Père de lumière, duquel descend et procède toute lumière créée et incréée, selon l'apôtre, il n'y a aucune personne subsistante en la très sainte Trinité, que par la voie de la procession; aussi n'y a-t-il aucune fonction divine et subsistante en l'Église de Dieu, pour le salut des hommes, que par la mission » (col. 673). Par suite, le Verbe incarné n'a rien fait au monde que par mission. Sa propre mission fonde celle des apôtres, et celle des apôtres, la mission de leurs successeurs. Même des vocations extraordinaires, comme celle de Paul, ont dû être confirmées par l'imposition des mains et le ministère de l'Église. Il s'ensuit que « la mission a une influence si absolument nécessaire sur les autres actions divines et salutaires, qui sont en l'état de l'Église, que là où il n'y a point de mission, il s'ensuit infailliblement qu'il n'y a personne qui puisse parler de la part de Dieu » (col. 680).

Dans l'Église elle-même, Bérulle s'est vivement préoccupé de revaloriser « l'état de prêtrise » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 1, Paris-Louvain, 1937, p. 118-119). Par la fondation de l'Oratoire il est à l'origine du grand mouvement de perfection sacerdotale, qui est un des aspects caractéristiques de la Réforme catholique. Son dessein de rénover le sacerdoce s'appuie d'ailleurs sur des considérations qui lui sont particulières.

Dans l'Église primitive, écrit-il à un père de l'Oratoire, Dieu conservait en un même ordre autorité, sainteté, doctrine; il unissait ces trois perfections en l'ordre sacerdotal, à l'imitation de la Trinité. Par suite du relâchement d'une partie du clergé, une dissociation s'est opérée, et ainsi « l'autorité est demeurée

aux prélats, la sainteté aux religieux et la doctrine aux académies; Dieu, en ce divorce, conservant en diverses parties de son Église, ce qu'il avait uni en l'état ecclésiastique » (*Correspondance*, t. 3, 1939, p. 617-618). C'est cet héritage dispersé que les prêtres unis aux prélats doivent s'efforcer de récupérer.

Tel est le but de l'Oratoire : rétablir cet état ecclésiastique « qui est le premier et le plus saint état de l'Église » (t. 1, p. 119). L'ecclésiologie bérullienne exalte ainsi, dans l'organisation hiérarchique de l'Église, non pas tant le pouvoir de juridiction que le pouvoir d'ordre, le sacerdoce. Par ce biais, elle vise à rénover la dignité du simple prêtre, à l'engager dans un idéal de perfection propre, la perfection sacerdotale. Quand on songe à la condition du prêtre avant le concile de Trente, à l'incroyable insuffisance de sa formation, on devra convenir que la doctrine bérullienne sur l'Église accentue de façon nouvelle la dignité du sacerdoce, elle la relève et la détache plus nettement qu'au moyen âge de la masse du peuple chrétien.

Les sociétés de prêtres qui se fondent, pendant le grand siècle, oratoriens, lazaristes, sulpiciens, eudistes, ne sont que la mise en œuvre, sous des modes divers, de cet idéal nouveau du sacerdoce. Sociétés de prêtres, elles ont assumé par une pente toute naturelle la formation des futurs prêtres et largement participé à l'œuvre nouvelle des séminaires. Ainsi ce n'est pas seulement l'Église visible hiérarchique qui s'est trouvée raffermie par la Réforme catholique, c'est également l'estime de la fonction sacerdotale. Celle-ci se définit de plus en plus désormais, à côté de la vie religieuse et monastique, comme une vraie « vocation ».

Bien entendu ces nouvelles communautés de prêtres ont un sens profond de l'Église, de sa vie mystique comme de son rayonnement extérieur.

Rien n'est plus édifiant à ce sujet que la Déclaration rédigée par Ch. de Condren, à la suite de la troisième assemblée de l'Oratoire (1638). La congrégation déclare n'avoir aucun esprit propre et particulier, « pour n'en avoir point d'autre que celui que Jésus-Christ a donné à son Église ». Elle se refuse à donner à ses membres des instructions cachées « puisqu'elle doit toujours être exposée à toute l'Église ». Elle précise que « l'obéissance que Dieu nous commande de rendre à son Église est à l'Église présente qui nous baptise, et qui nous prêche, et non pas à l'Église primitive directement.., car nous savons que l'Église est sainte en tous les âges et sans erreur » (*Lettres du P. Charles de Condren*, éd. P. Auvray et A. Jouffrey, Paris, 1943, p. 246, 247, 252-253).

Cette allusion à l'Église primitive vise une attitude qui ne sera que trop commune par la suite dans les milieux jansénistes. On louait de toute manière la chrétienté apostolique pour rabaisser l'Église contemporaine et faire peu de cas de son autorité. Si la parole de Saint-Cyran : « Voilà cinq cents ans qu'il n'y a point d'Église », n'est en somme qu'une boutade, il reste que le même Saint-Cyran tenait des propos inquiétants sur la corruption de l'Église et semblait mettre en doute son indéfectibilité essentielle (P. Coste, *Monsieur Vincent*, t. 3, Paris, 1932, p. 139-141; J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, Abbé de Saint-Cyran*, Paris-Louvain, 1947, p. 602-604). Non seulement Condren, mais aussi Vincent de Paul † 1660 ont réagi vigoureusement contre un tel langage (*Œuvres*, éd. P. Coste, t. 3, Paris, 1921, p. 364; t. 11, 1923, p. 355; cf P. Coste, *op. cit.*, t. 3, p. 141). Sans doute Monsieur Vincent est pessimiste à sa manière, et il se demande à plusieurs reprises si Dieu ne va pas abandonner, en raison de leurs fautes et de celles de leurs prêtres, les chrétiens d'Occident (*Œuvres*, t. 3, p. 153, 182-183; t. 11, p. 352-355), mais cela ne change rien à sa foi profonde en la permanence de l'Église : si le Christ, disait-il, « n'a pas promis que cette Église serait (toujours) en France ou en Espagne », il a promis qu'il « serait dans son Église jusqu'à la fin des siècles » (t. 11, p. 353). C'est également contre le mépris des jansénistes vis-à-vis de l'Église actuelle que proteste le franciscain François Bonal, dans un ouvrage remarquable, *Le Chrestien du temps* (Paris, 1655) :

« L'Église de Dieu peut être ancienne, mais non pas vieille... Elle peut avoir en ses diverses saisons une espèce d'enfance, de jeunesse et d'âge viril, dit un Ancien, mais comme elle est immortelle, et engendrée de Dieu, elle ne connaît point la nécessité de vieillir. C'est pourquoi l'Église de nos jours est aussi pure et sainte dans l'essence de la doctrine, et de la discipline, comme elle a jamais été » (p. 3, ch. 9, p. 128; cf p. 124. Sur cet auteur voir H. Bremond, t. 1, p. 400-420, et DS, t. 1, col. 1768).

On conçoit qu'une telle dévotion à l'Église ait provoqué dans les âmes une forte poussée apostolique et charitable. L'activité des ordres enseignants, l'essor des confréries et des congrégations charitables, le développement des missions intérieures et extérieures : toutes ces réalisations de la Contre-Réforme montrent bien que l'élan mystique, à cette époque, favorisait autant que la piété personnelle, l'amour de l'Église et le dévouement à son service. Les luttes et les graves épreuves de l'Église, au siècle de la Réforme, avaient rendu à la vie spirituelle le sens ecclésial et apostolique. « Que l'Église, ô mon Seigneur Jésus, priait M. Olier † 1657, dilate ce que vous avez renfermé en vous seul et qu'elle exprime au dehors d'elle-même cette religion divine que vous avez pour votre Père dans le secret de votre cœur, dans le ciel et sur nos autels » (*Journée chrétienne*, Actes pour le saint office, Paris, 1655; 1875, p. 71). A cette prière répond l'élan d'une Marie de l'Incarnation, † 1672, qui fondera les ursulines du Canada : « Mon esprit qui était lié à l'Esprit de Jésus ne pouvait être enfermé. Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident.., et dans toute la terre habitable où il y avait des âmes raisonnables que je voyais toutes appartenir à Jésus-Christ » (Relation de 1654, dans *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris, 1930, p. 310).

Joseph Lecler.

C. AU 19e SIÈCLE

1. Renouveau du sens théologique et spirituel de l'Église. — 1° La notion d'*Église, communauté chrétienne*, union vivante et mystérieuse des chrétiens entre eux et avec le Christ, et l'expression de cette unité par la prière, la solidarité et la charité, occupent une place de plus en plus importante dans la spiritualité contemporaine. Pastorale, liturgie, mouvements divers d'action catholique et d'apostolat mettent à l'avant-plan l'aspect social de la religion chrétienne (voir, par exemple, P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1947). La spiritualité de nos jours se fonde sur les conceptions « communautaires » évoquées par saint Paul, celles du corps mystique en particulier. Il y a là une évolution solidaire de l'histoire de l'Église et de la théologie, du développement des sciences historiques, du progrès scientifique en général, des idées sociologiques et philosophiques, et même de la

marche politique d'un monde qui devient de plus en plus cosmopolite dans ses connaissances, ses échanges commerciaux, culturels et humains.

Le dix-neuvième siècle a marqué un tournant important dans l'histoire de l'Église. D'un côté, la Révolution, les sécularisations (voir J. Leflon, *La crise révolutionnaire. 1789-1846*, coll. Fliche-Martin, t. 20, Paris, 1949) et la perte du pouvoir temporel ont bouleversé la vie de l'Église; de l'autre, le concile du Vatican et la définition de l'infaillibilité pontificale (voir R. Aubert, *Le pontificat de Pie* IX. *1846-1878*, *ibidem*, t. 21, 1952) ont affermi et approfondi le sens de l'Église. Plus unifiée et centralisée autour de son chef visible, l'Église s'est en quelque sorte « spiritualisée », et les papes contemporains en assument la direction par leurs messages doctrinaux adressés au monde entier (cf Y. de la Brière, *Église et paix*, Paris, 1932).

Le mouvement missionnaire du 19e siècle est une autre et puissante expression de cette catholicité. L'idée missionnaire se concrétise en la naissance de jeunes congrégations, telles que les Salésiens, les Pères de Scheut, de Mill-Hill, du Verbe divin et les Missionnaires d'Afrique, par la restauration des ordres anciens et le renouveau de leur esprit apostolique, par l'érection d'œuvres d'assistance telles que la Propagation de la Foi et l'œuvre de Saint-Pierre-Apôtre. De nouveaux champs d'apostolat s'ouvrent en Océanie, en Afrique et au Japon. L'Amérique, la Chine et les Indes voient se développer et s'accroître d'anciennes chrétientés (voir A. Olichon, *Histoire générale comparée des missions*, Paris, 1932).

Le mouvement liturgique à son tour fait prier plus intensément au nom de l'Église et, par l'Église, au nom de toute l'humanité. De l'abbaye de Solesmes ce mouvement gagne l'abbaye de Beuron et l'Allemagne, puis s'étend graduellement, jusqu'à prendre cette ampleur que nous lui connaissons (O. Rousseau, *Histoire du mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du* XIXe *siècle jusqu'au pontificat de Pie* X, coll. Lex orandi 3, 1945).

Le 19e siècle est le témoin d'un développement scientifique prodigieux, aussi bien dans les domaines philosophique et historique que dans les domaines économique et technique. Les structures sociales nouvelles provoquèrent un puissant mouvement de solidarité dans la masse ouvrière, mouvement qui trouvera surtout appui dans des philosophies hostiles au christianisme. La réaction de l'Église contre les doctrines positiviste et matérialiste eut pour conséquence d'orienter la spiritualité vers des aspects sociaux et communautaires (voir, par exemple, R. Kothen, *L'enseignement social de l'Église*, Louvain, 1949; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, 1953).

2° Cependant les véritables origines du *renouveau du sens théologique et spirituel de l'Église* se rattachent au développement des sciences historiques. Celui-ci partit des universités allemandes. Les théologiens protestants, en général affranchis d'obédience dogmatique, y étudiaient consciencieusement les origines et le développement du christianisme.

Les synthèses d'un D. F. Strauss (1808-1874) sur l'Écriture, d'un F. C. Baur (1792-1860) et d'un A. Ritschl (1822-1889) sur le développement du dogme, d'un J. F. Boehmer (1795-1863) sur le moyen âge, d'un L. Ranke (1795-1886) sur la réforme, étaient peut-être prématurées. Leur critique n'en tendait pas moins à l'objectivité scientifique. Elles obligèrent les théologiens catholiques, souvent voisins de leurs collègues protestants aux mêmes universités, à se pencher à leur tour attentivement sur les documents du passé et à voir si réellement ceux-ci autorisaient les conclusions négatives du libéralisme protestant. C'est ce que firent un J. Goerres (1776-1846), un J. A. Moehler (1796-1838), un I. Doellinger (1799-1890), un J. Janssen (1829-1891), un C. Hefele (1809-1893), un J. Hergenroether (1824-1890) (voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme. 1800-1870*, 4 vol., Paris, 1905-1909).

C'est ici que nous pouvons situer l'origine du retour à l'Écriture et aux Pères, et même à la théologie du moyen âge, retour qui allait donner un essor nouveau à la science théologique, la dégager d'une scolastique décadente et formaliste, lui rendre les vraies notions de la tradition et de l'Église, tout en l'adaptant aux exigences de la science contemporaine.

Jean-Adam *Moehler*, professeur à l'université de Tubingue, est regardé à juste titre comme l'initiateur de ce mouvement scientifique catholique. Il construisit, non seulement une *Histoire de l'Église* (publiée en 1867-1870), mais surtout une théologie de l'Église : *Die Einheit in der Kirche* (Tubingue, 1825), récemment encore traduite en français par A. de Lilienfeld (*L'unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, avec une intéressante introduction de P. Chaillet, *Jean-Adam Moehler, historien et théologien de l'Église*, coll. Unam Sanctam 2, Paris, 1938). Pour Moehler, retracer l'histoire de l'Église, ce n'est pas seulement en donner une description extérieure et abstraite. C'est avant tout saisir le principe de sa vie et de son « unité », suivre le développement de ce principe de l'intérieur, dans « la tradition vivante » (voir P. Chaillet, *L'esprit du christianisme et du catholicisme*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 26, 1937, p. 483-498, 713-726; *La tradition vivante*, t. 27, 1938, p. 161-183). L'unité de l'Église est spirituelle. Le principe en est le Christ, agissant par son Esprit. Cette unité se manifeste extérieurement dans la communauté chrétienne par l'Écriture, la tradition, le dogme, le culte et la hiérarchie. Contrairement à l'hérésie qui dissout et sépare, ne réalisant qu'une multitude sans unité, l'Église est une, vivante et organique dans la multitude et la diversité même de ses membres, de ses fonctions et de ses manifestations. Un organisme vivant n'est pas immobile et statique. Il croît sans cesse, se développe et s'adapte. Dans ses ouvrages postérieurs, en particulier la *Symbolik* (Mayence, 1832, traduite en français par F. Lachat, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants*, 2 vol., Besançon, 1836), Moehler revient sur cette unité organique. L'Église n'est autre chose que le prolongement de l'incarnation, c'est-à-dire l'union du divin et de l'humain; en elle le Médiateur, sous des formes visibles, continue son œuvre jusqu'à la fin des temps.

D'autres théologiens catholiques allemands, bien que moins spécifiquement ecclésiologues, nous intéressent, parce que plus ou moins tributaires des idées de Moehler, mettant en évidence l'aspect « dynamique » de la tradition et de l'Église, du « royaume de Dieu », opposant à la conception « abstraite » de la scolastique leur conception « pragmatique », vivante et originale certes, mais pas toujours exempte de singularité.

Citons J. S. Drey (1777-1853), un initiateur dans le domaine de l'apologétique et du développement du dogme, H. Klee (1800-1840), un patrologue, J. B. Hirscher (1788-1865), un pédagogue en matière de catéchétique, I. Doellinger, le grand

maître de la critique historique catholique, J. Kuhn (1806-1887), un exégète et théologien spéculatif.

Citons en particulier, parmi les nombreux ouvrages de Doellinger, *Christentum und Kirche* (Ratisbonne, 1860, trad. franç. par A. Bayle, Tournai, 1864) et *Kirche und Kirchen* (Munich, 1861, trad. franc. par A. Bayle, Tournai, 1862), qui, à côté de très belles pages, contiennent déjà des critiques à l'égard de l'autorité pontificale. Malheureusement de telles critiques s'amplifièrent par la suite. Elles se muèrent en controverses passionnées autour du concile du Vatican et de la définition de l'infaillibilité, qu'un certain nombre de théologiens allemands, sous l'influence de Doellinger, refusèrent d'admettre, se constituant en schisme dans le « vieux-catholicisme ».

L'influence de Moehler et de ses continuateurs se fit sentir aussi à l'étranger, en particulier à l'université grégorienne à Rome. Celle-ci, réouverte en 1818 et rendue à la compagnie de Jésus en 1824, devint rapidement un centre international d'études théologiques. Son premier maître fut Jean *Perrone* (1794-1876). Il mérite une mention moins pour l'originalité de ses idées et la profondeur de sa science que pour l'étendue de son savoir, la sûreté de son jugement et l'influence qu'il exerça. Ses *Praelectiones theologicae* en 9 volumes (1835-1842), qui connurent 34 éditions et furent également traduites en français, répandirent son enseignement à travers l'Europe. Esprit largement ouvert à tout ce qui se publiait, Perrone connaissait Moehler et Doellinger. De son point de vue apologétique, il considère surtout l'Église comme « la société que Jésus-Christ... a établie pour conserver le dépôt de la doctrine céleste qu'il a apportée sur la terre, et pour être en même temps l'organe ou le moyen par lequel cette même doctrine devait être conservée dans toute sa pureté, et qui doit la propager » (*Théologie dogmatique*, trad. franç. par Védrine, Bandel et Fournet, 3e éd., t. 5, *Traité des lieux théologiques*, Paris, 1864, p. 262). Mais il consacre aussi un chapitre à l'âme de l'Église, à laquelle appartiennent tous les justes qui vivent de la vie surnaturelle et divine, et il fait droit à la pensée de Moehler, sans doute avec quelque restriction : « Pourvu que l'on entende ceci dans son véritable sens, et selon que le veut la nature des comparaisons, qui ne doivent pas être prises à la lettre, je ne vois là rien de répréhensible; je pense même que cela est très propre à aider à expliquer la nature et la constitution de l'Église, comme je l'avoue sans hésiter » (p. 286).

Deux disciples de Perrone, C. Passaglia (1812-1887) et C. Schrader (1820-1875), professeurs comme lui à l'université grégorienne, héritèrent de sa prédilection pour la théologie positive, mais poussèrent plus avant l'étude de l'Écriture et des Pères. *Passaglia* a laissé un beau traité *De Ecclesia Christi* (2 vol., Ratisbonne, 1853-1856), dont la doctrine est déjà schématisée dans les *Conferenze dette nella Chiesa di Gesù in Roma nella Quaresima del 1851*; voici un passage significatif de ces conférences :

> L'Église du Christ est son corps visible parmi nous. Elle est le corps dont il se nomme le Sauveur et la Tête; elle est le corps qu'il a aimé de l'amour le plus tendre et le plus efficace. De l'amour le plus tendre parce qu'elle est os de ses os et chair de sa chair; de l'amour le plus efficace parce qu'il a versé tout son sang pour la purifier. Pour la rendre sainte, immaculée et glorieuse, il a montré tout le soin d'un époux qui aime tendrement. Elle est son corps parce que, en elle et par elle, il continue visiblement sa prédication et son œuvre de rédemption universelle, et continuera jusqu'à la fin des temps cette œuvre qu'il a commencée quand il a pris chair et habité parmi nous.

Malheureusement Passaglia, gagné à la cause italienne, quitta en 1857 l'université grégorienne et la compagnie de Jésus. *Schrader*, son ancien collaborateur, poursuivit son enseignement à l'université de Vienne, plus tard à celle de Poitiers. Ses œuvres, entre autres un *De unitate romana* (t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1862; t. 2, Vienne, 1866), rédigées en un style assez rébarbatif, prirent une allure plus apologétique. Mais, théologien au concile du Vatican, très probablement rédacteur du schéma primitif *De Ecclesia Christi*, nous retrouvons par lui au concile les idées de Moehler et de Passaglia. Rappelons que le premier chapitre de ce schéma s'intitule : « Ecclesiam esse corpus Christi mysticum ». Si on veut définir ce qu'est l'Église, y est-il dit, il faut commencer par sa nature intime, son essence divine, afin de ne pas donner prise aux critiques des novateurs dont il est question chez Moehler, et selon lesquels, pour les catholiques, toute la vérité de l'Église se réduirait à son aspect extérieur et sensible (voir le schéma avec les notes dans Mansi, t. 51, col. 539-636).

Citons encore un autre théologien romain, disciple également de Perrone, J.-B. *Franzelin* (1816-1886), esprit moins brillant que Passaglia, mais plus précis et plus sobre, lui aussi rompu à l'exégèse et très au courant de la littérature contemporaine. Dans ses *Theses de Ecclesia Christi* publiées après sa mort (Rome, 1887), nous retrouvons les idées de Moehler :

> « De même que le Christ est Dieu et homme, Verbe et chair ainsi son corps, l'Église, est constituée de deux éléments dans ses membres, dans sa hiérarchie, dans ses sacrements et dans ses institutions, d'un élément humain visible et extérieur, et d'un élément divin, invisible et intérieur. L'élément intérieur informe et élève l'élément humain; telle est la constitution formelle de l'Église. Les divers aspects et fonctions de l'Église sont formés de cette union entre l'élément divin et l'élément humain, et l'ensemble constitue l'Église humano-divine. Les dons du Saint-Esprit sont pour ainsi dire incarnés en elle, d'invisibles ils deviennent visibles, non certes en eux-mêmes, mais dans l'élément visible qui y est attaché, qu'ils informent et par lequel ils se manifestent » (p. 323-324). (Voir A. Kerkvoorde, *La théologie du « corps mystique » au dix-neuvième siècle*, NRT, t. 67, 1945, p. 417-430).

La théologie de l'Église « corps et épouse du Christ » trouva sans doute sa meilleure expression au dix-neuvième siècle chez M. J. *Scheeben* (1835-1888). Ancien élève de l'université grégorienne, de Passaglia et de Franzelin (voir A. Kerkvoorde, *La formation théologique de M. J. Scheeben à Rome, (1852-1859)*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 22, 1946, p. 174-193), professeur au séminaire de Cologne, Scheeben publia en 1865 *Die Mysterien des Christentums* (trad. A. Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, Paris, 1948), synthèse originale et fortement pensée de tout le dogme catholique à partir de l'Écriture et des Pères. Dieu communique surnaturellement à l'homme le mystère de sa vie trinitaire, par la grâce, l'incarnation, la mission du Saint-Esprit, l'eucharistie, l'Église, les sacrements. L'Église n'occupe qu'un chapitre relativement bref, mais ce chapitre fait corps avec tout le reste de l'ouvrage (voir M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, trad. A. Kerkvoorde, coll. Unam Sanctam 15, 2e éd., Paris, 1956). Plus tard Scheeben publia une *Dogmatique* assez touffue (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, Fribourg-en-Brisgau, 1873-1882, traduite partiellement en français par P. Bélet, 4 vol., Paris, 1877-1882; actuellement en cours de réédition à Fribourg-en-Brisgau). Il ne put

l'achever, le chapitre sur l'Église resta en suspens. Dans le cinquième livre, de l'Incarnation, on trouve une mariologie remarquablement développée (voir M. J. Scheeben, *La Mère virginale du Sauveur*, trad. A. Kerkvoorde, Paris, 1953), où les rapports entre Marie et l'Église sont déjà esquissés (analyse de ces rapports dans l'introduction au *Mystère de l'Église et de ses sacrements*, p. 59-70).

En dehors de ces écoles allemande et romaine, il faut mentionner une école anglaise, et même anglicane. Ces différentes écoles se connaissaient d'ailleurs, au moins par leurs écrits. Le mouvement d'Oxford se replongeait lui aussi dans l'étude objective et vivante des anciennes traditions chrétiennes et retournait par la voie de l'histoire à une notion épurée et spirituelle de l'Église. On trouvera plus loin une étude sur l'ecclésiologie du converti Newman.

Ainsi le dix-neuvième siècle, par Moehler, Passaglia, Scheeben, Newman, s'acheminait vers une ecclésiologie, et même une synthèse théologique nouvelle, fondée sur l'histoire et répondant aux exigences scientifiques de l'époque. Mais ce mouvement en resta à peu près là et n'eut pas sur la spiritualité l'influence qu'il aurait dû avoir. Diverses circonstances amenèrent une régression. Le concile du Vatican et les violentes controverses autour de la primauté romaine (voir T. Granderath, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1903-1906; trad. franç., *Histoire du concile du Vatican*, 6 vol., Bruxelles, 1907-1914, en particulier les chapitres sur l'agitation extra-conciliaire) dirigèrent l'attention des théologiens vers les domaines apologétique et juridique. Des ouvrages volumineux furent consacrés à prouver la fondation de l'Église, à la défendre contre le rationalisme et le gallicanisme, à définir ses pouvoirs et ceux de son chef, à établir la nature de ses rapports avec l'État. D'autre part, l'enseignement classique de la théologie ne suivit pas la voie de Moehler, de Passaglia ou de Newman, ni même celle de Perrone ou de Franzelin, chez qui la synthèse dogmatique s'établissait sur la théologie positive. Il s'engagea dans la voie tracée par J. Kleutgen (1811-1883) et M. Liberatore (1810-1892), c'est-à-dire devint un exposé théologique fondé sur la philosophie scolastique thomiste. Cette scolastique fut consacrée et imposée à l'enseignement par l'encyclique *Aeterni Patris* (4 août 1879) de Léon XIII. Exagérant peut-être cette tendance, les nouveaux maîtres romains, un Mazzella, un Schiffini, un Mattiussi, un Billot, comme les apologistes et les juristes, donnèrent moins de place à la « nature intime » de l'Église, à sa « réalité historique vivante ». Le retour à une discipline philosophique solide s'imposait devant les trop nombreuses fantaisies qu'avait vu naître ce dix-neuvième siècle. Mais on peut regretter le divorce qui s'ensuivit entre théologie dogmatique et théologie positive, divorce qui donna en partie occasion au modernisme. On peut regretter aussi que la spiritualité du dix-neuvième siècle n'ait pas profité plus largement du retour à l'Écriture et aux Pères, déjà fort avancé chez nombre de théologiens.

3° Il y eut certes des exceptions. Citons par exemple les *Instructions synodales* du cardinal Pie (1815-1880), évêque de Poitiers (Poitiers-Paris, 1878; voir É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. 2, Louvain, 1933, p. 322), et les œuvres de Mgr Gay (1815-1892), qui parlent, sinon de l'Église, du moins de l'union au Christ, dans la meilleure tradition de l'école française du dix-septième siècle (voir P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1928, p. 619-628). Accordons une mention spéciale à l'ouvrage du fondateur des chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception, Adrien Gréa (1828-1917), *De l'Église et de sa divine constitution* (Paris, 1885), remarquable par sa pensée théologique nourrie de patristique et de liturgie. Citons encore la préoccupation ecclésiologique et missiologique d'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (1873-1897). Déjà ses parents avaient imploré Dieu de leur donner « un petit missionnaire ». Au lieu du prêtre missionnaire, Dieu leur donna celle qui serait proclamée par la sainte Église (décret du 14 décembre 1927) patronne des missions à l'égal de saint François-Xavier. Voici ce que la sainte écrit dans son autobiographie :

> « Considérant le corps mystique de l'Église, je ne m'étais reconnue dans aucun des membres décrits par saint Paul, ou plutôt je voulais me reconnaître en tous. La charité me donna la clef de ma vocation. Je compris que, si l'Église avait un corps composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas; je compris que l'Église avait un cœur, et que ce cœur était brûlant d'amour; je compris que l'amour seul faisait agir les membres de l'Église, que, si l'amour venait à s'éteindre, les apôtres n'annonceraient plus l'Évangile, les martyrs refuseraient de verser leur sang. Je compris que l'amour renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux, en un mot qu'il est éternel » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 229).

N'oublions pas l'encyclique de Léon XIII *Satis cognitum* (29 juin 1896) sur l'unité et l'autorité de l'Église; l'Église « colonne et fondement de la vérité » est un organisme vivant, c'est « le corps du Christ », qui transmet, avec sa vie, sa doctrine.

De tels témoignages sont plutôt rares dans la littérature religieuse à la fin du dix-neuvième et au début du vingtième siècle. Il faudra attendre, pour voir s'épanouir le « sens de l'Église », les ouvrages d'un C. Marmion, d'un R. Plus, d'un R. Guardini, d'un K. Adam, d'un É. Mersch, d'un A. Vonier et de bien d'autres (voir L. Bouyer, *Où en est la théologie du corps mystique?* dans *Revue des sciences religieuses*, t. 22, 1948, p. 313-333). Nous assistons alors à une véritable efflorescence de la « spiritualité du corps mystique », sanctionnée officiellement par l'encyclique *Mystici corporis Christi* (29 juin 1943; cf DS, t. 2, col. 2378-2403). Nous pouvons y voir sans doute un des heureux effets des grandes éditions critiques et des fortes études de théologie positive publiées vers la même époque ou même plus anciennes (voir J. de Ghellinck, *Les études patristiques depuis 1869*, NRT, t. 56, 1929, p. 840-862), y déceler aussi l'influence indirecte des théologiens dont nous avons parlé, de Scheeben surtout. Ces théologiens, longtemps méconnus, connaissent aujourd'hui une faveur croissante. Scheeben, par exemple, a été l'auteur spirituel préféré des mouvements catholiques allemands entre les deux guerres.

En plus des études citées, voir principalement *Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la papauté*, Paris, 1934. — H. Schauf, *Die Einwohnung des heiligen Geistes*, Fribourg-en-Brisgau, 1941. — C. Journet, *L'Église du Verbe incarné*, 2 vol., Paris, 1941-1951. — F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, livre 5 *Maîtres modernes de la vie chrétienne*, Paris, 1944. — E. Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vol., Bruxelles-Paris, 1947-1952. — A. Boulenger, *Histoire générale de l'Église*, t. 9, XIX^e et XX^e *siècles*, Paris, 1950.

Augustin KERKVOORDE.

2. **Le sens ecclésial de Newman.** — Rarement la vie spirituelle d'un homme fut marquée du sens mystique de l'Église autant que celle du cardinal John Henry Newman (1801-1890). Pour le chef du mouvement d'Oxford l'Église représentait la valeur suprême : l'objet de ses aspirations et de sa dévotion, non moins que des démarches pénétrantes de son esprit. On peut dire, en effet, que la spiritualité newmanienne est une mystique de l'Église.

1° *L'Église dans la vie de Newman.* — Lorsqu'en 1833 Newman se lance dans le mouvement d'Oxford, il s'appuie sur deux principes positifs, dont il est absolument sûr : le principe dogmatique et le principe ecclésial. Le second, dit-il, est basé sur le premier. Celui-ci exprime la réalité objective de Dieu et, par conséquent, le caractère de vérité ou d'erreur que prend inévitablement tout énoncé doctrinal à son sujet. La recherche de Dieu n'est pas une nostalgie sentimentale, mais une démarche de l'esprit en quête de vérité. Le principe ecclésiastique affirme la réalité religieuse objective de l'Église. Les deux facteurs objectifs de l'Église sont les sacrements et l'autorité. Les sacrements sont les canaux visibles par où nous arrive l'influence vivifiante de la grâce invisible. L'évêque est le vicaire de Dieu : « J'aimais, en agissant, à me sentir sous les yeux de mon évêque, comme si je m'étais trouvé sous le regard de Dieu » (*Apologia*, p. 50). En 1864, lorsqu'il expose, dans l'*Apologia*, la teneur de ces deux principes, Newman se réjouit et se félicite de n'avoir jamais à leur égard senti aucune hésitation ni subi aucune variation. Et de fait, ces énoncés représentent pour lui bien autre chose que des opinions religieuses. Ce sont des convictions de base qui expriment au niveau de l'entendement une expérience religieuse et mystique de la réalité de Dieu et de son activité salutaire. Jour après jour, cette expérience alimente sa vie intérieure et inspire ses pensées et ses actions. Très tôt d'ailleurs, l'Église a été pour lui la réalité sacramentelle de la révélation de Dieu, c'est-à-dire de sa présence salvatrice.

Au cours des douze années qui s'écoulent entre les débuts du mouvement et sa conversion, l'image de l'Église s'éclaire et se raffermit dans l'esprit et le cœur de Newman. S'il prend figure de chef, de personnage public, sa véritable vie se déroule néanmoins dans la solitude de ses recherches théologiques et de ses méditations. L'objet premier de ces recherches et de ces réflexions est toujours l'Église. Stimulé par les travaux des grands théologiens anglicans du 17e siècle, il lit et relit la Bible, il étudie l'histoire de l'Église primitive, il scrute les œuvres des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques, afin de fixer plus distinctement les traits de cette Mère qu'il veut voir revivre autour de lui dans sa pureté et sa splendeur.

Dès lors, comme l'a dit récemment Owen Chadwick, le problème qui absorbe l'attention de Newman au cours de ces années décisives se ramène à ceci : dans les documents du passé un visage s'est dessiné, peu à peu, devant son regard attentif. En dépit du vague causé par la distance dans le temps, les traits de ce visage se sont imprimés profondément dans son imagination et dans son cœur. Il regarde autour de lui. Il contemple les visages modernes. Où retrouve-t-il les traits de cette image ancienne? Que le protestantisme n'en montre pas le reflet, il en est sûr dès le début. Dans l'Église anglicane il pense en distinguer vaguement les contours et il consacre sa vie à y restaurer fidèlement l'empreinte originale. Mais au cours même de la tentative la ressemblance s'évanouit. Entretemps il lui a semblé entrevoir plusieurs fois cette face bien-aimée dans les traits de l'Église catholique qu'il a combattue avec tant d'acharnement. D'abord il ne veut pas regarder. Peu à peu, de manière involontaire et inquiétante, s'implante en son esprit l'hypothèse que l'aspect présent de l'Église catholique pourrait être l'expression adulte de ce visage que le passé lui a montré sous les traits de l'enfance. Pour vérifier cette supposition il écrit son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. Avant de l'achever, il est terrassé par cette *Blessed Vision of Peace*, dont il parle dans l'émouvant épilogue ajouté à son travail au lendemain de sa conversion. Ce chemin vers l'Église, il l'a accompli, dit-il, sans aucune aide du dehors, sans aucune connaissance de l'apologétique ou de la théologie catholiques, sous la seule conduite de la Providence, qui a guidé ses pas dans l'obscurité : « un seul pas me suffit ».

La certitude de se trouver enfin dans la communion véritable du Christ et de Dieu n'a pas fléchi un moment dans son âme. La vie de Newman dans l'Église catholique nous donne la contre-épreuve décisive de l'authenticité de sa conversion et de sa mystique. Aucun intérêt humain n'a pu influencer ce grand pas. Il a dû laisser derrière lui tout ce qui lui était cher. En retour, aucune satisfaction humaine n'a pu le retenir dans l'Église. Sa vie catholique a été une longue et dure épreuve. Pour lui toutes ses souffrances n'étaient rien en comparaison de cette joie profonde et sereine de vivre dans l'Église et d'y boire aux sources de la vérité.

2° *L'Église dans la pensée de Newman.* — L'Église a pour Newman une double signification. Si, pour l'âme avide de s'unir à Dieu, l'aspect sacramentel de l'Église prend un sens mystique, l'aspect autoritaire présente pour l'humanité pécheresse une valeur ascétique indispensable.

1) Dans son *Apologia* Newman raconte qu'au cours des premières années de sa formation, la théologie alexandrine frappait son oreille intérieure comme une mélodie qui s'harmonisait avec certaines pensées intimes, chéries par lui depuis longtemps. On a souvent parlé du platonisme de Newman. Mais prenons-y garde. Il s'agit d'un tour d'esprit très personnel. Au cœur même du monde visible un monde invisible se révèle constamment à lui. Ces deux mondes en quelque sorte coïncident, le monde visible étant le voile, qui laisse transparaître la réalité invisible, et l'instrument par lequel celle-ci exerce sa présence et son influence. L'Église, elle aussi, est d'abord un monde invisible, le monde des âmes, des élus, que le Christ vivifie par son Esprit. Souvent dans ses sermons, Newman ne parle que de cette réalité invisible de l'Église des saints. Mais ce monde invisible coïncide avec l'Église visible, qui, par ses sacrements et sa hiérarchie, est le symbole d'une réalité supra-terrestre et en même temps le moyen, l'instrument, par lequel celle-ci communique sa vie aux individus incorporés en elle.

Le mystère de l'Église ne s'éclaire aux yeux de la foi qu'à la lumière de l'incarnation. L'humanité historique du Christ est la réalité révélatrice de l'éternel au sein du monde temporel. Dans la vie du Christ, Dieu se montre et s'offre à nous. Ces deux choses : se montrer et s'offrir, sont les deux aspects inséparables

de la révélation en tant que geste concret et personnel de Dieu. La révélation est un engagement et une invitation dont l'objet est cette communion de vie avec Dieu, qui constitue le salut et le bien religieux essentiel. Dès lors la rencontre avec le Christ est le sacrement de notre rencontre avec Dieu.

Par ses sacrements l'Église visible continue ou, plutôt, elle rend actuelle, elle diffuse par l'espace et le temps terrestres la présence révélatrice du Christ. Là où elle se trouve, elle offre aux hommes ce point de contact où s'engage, *cor ad cor*, le dialogue entre la foi humaine et la générosité de Dieu se révélant dans le Christ. Dès lors la rencontre avec le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu, se fait dans l'Église et par ses moyens visibles. L'Église est donc la réalité révélatrice du Christ et de Dieu. La société visible, résultant de l'ordre sacramentel et hiérarchique, est le symbole d'une communauté invisible, résultant de l'union des âmes à Dieu par le Christ. Cette communauté invisible, qui transcende l'espace et le temps, l'Église visible la réalise, la rend présente dans les dimensions de l'histoire. Elle est le corps du Christ, l'incarnation sociale de la communauté des saints. En entrant dans l'Église visible par le baptême et la foi on se trouve incorporé dans la communauté des saints dont on partage la vie par la médiation objective des sacrements et de l'autorité. Un membre de l'organisation sociale qui, par sa propre faute, reste hors de la communion effective du salut, se met dans une situation contradictoire. Il se prive de ce qui fait tout le sens de son appartenance à la société du salut.

Cette synthèse de l'ecclésiologie de Newman permet de voir pourquoi et comment son expérience mystique de la réalité de Dieu coïncide avec son expérience du Christ, réalité révélatrice de Dieu, et, en fin de compte, avec son expérience de l'Église, qui n'en est que l'actualité toujours présente et active parmi nous. Sens chrétien de Dieu et sens ecclésial ne font qu'un.

2) Dans la spiritualité newmanienne l'*autorité ecclésiastique* représente en même temps une valeur ascétique indispensable. Le péché fondamental de l'homme est un refus orgueilleux d'obéissance. « La passion de l'homme, dira Sartre, est l'inverse de celle du Christ .» Le mouvement adamique est un mouvement de révolte. La réaction chrétienne est un mouvement de soumission à l'exemple de celui qui, étant Dieu, s'est dépouillé de la condition divine pour s'humilier dans la condition humaine, *in forma servi*, par l'obéissance jusqu'à la mort.

Pour Newman le rationalisme est l'expression intellectuelle du refus. C'est pourquoi Dieu exige, par la voix de l'Église, une soumission absolue à sa révélation. Le premier devoir de l'Église est de démasquer et d'accuser, sous toutes ses formes, la révolte de l'orgueil, et d'exiger une obéissance inconditionnée à l'autorité qu'elle exerce au nom de la révélation divine, dans les limites où cette autorité lui est confiée. L'obéissance à l'Église est la forme concrète de l'obéissance à la voix du révélateur. Le sacrifice de la volonté et de l'intelligence, s'exprimant dans l'obéissance de la foi et la docilité ecclésiastique, est le signe authentique de la conversion du cœur. L'exercice quotidien de cette obéissance est l'ascèse première et radicale du pécheur qui veut se purifier pour entrer dans la communion du salut. Dans le dernier chapitre de l'*Apologia* Newman a donné de cette théologie de l'obéissance l'expression la plus claire et la plus émouvante.

Textes. Recueils spéciaux : J. H. Newman, *Die Kirche*, trad. et introd. par O. Karrer, 2 vol., Einsiedeln, 1945; *Pensées sur l'Église*, trad. franç. par A. Roucou-Barthélémy, coll. Unam Sanctam 30, Paris, 1956.

Travaux. W. H. van de Pol, *De Kerk in het leven en denken van Newman*, Nijkerk, 1936; trad. allem., Leipzig, 1937; le seul travail d'ensemble sur le sujet. — D. Gorce, *Newman et les Pères*, 2e éd., Bruges, 1947. — R. D. Middleton, *Newman at Oxford. His Religious Development*, Londres, 1950. — L. Bouyer, *Newman. Sa vie, sa spiritualité*, Paris, 1952. — A. Läpple, *Der Einzelne in der Kirche. Wesenszüge einer Theologie des Einzelnen nach J. H. Kardinal Newman*, t. 1, Munich, 1952. — J.-Henri Walgrave, *Newman. Le développement du dogme*, Tournai-Paris, 1957. — O. Chadwick, *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*, Cambridge, 1957.

J.-Henri Walgrave.

IV. LE SENS ECCLÉSIAL HORS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Pour comprendre ce que les fidèles des églises non-catholiques entendent par sens ecclésial et saisir comment ils en vivent, interrogeons par exemple les églises séparées syrienne et russe, ainsi que le protestantisme et l'anglicanisme.

A. CHEZ LES SYRIENS (jacobites et nestoriens)

Il est très difficile de dire quelque chose sur la spiritualité ecclésiale des syriens. Dans leur littérature il n'y a aucun traité systématique sur l'Église. Pour trouver leur conception de l'Église et la place que tient chez eux l'idée ecclésiale dans la vie spirituelle, il faut recourir à des énoncés occasionnels dans des ouvrages théologiques, des écrits exégétiques, des explications liturgiques et des collections épistolaires. Même là ce sont surtout des points de vue juridiques qui prévalent. Les matériaux les plus nombreux se trouvent dans les sources liturgiques où certains aspects de l'attitude des syriens à l'égard de l'Église sont exprimés sous forme poétique. Les sources qui nous donnent le plus de renseignements sont : la liturgie du baptême, le rite de l'ordination, le rituel du mariage, l'office des dimanches de la dédicace des églises, de la fête de la Transfiguration du Seigneur, des Douze apôtres et des apôtres Pierre et Paul. Voici comment nous pourrions caractériser brièvement la spiritualité ecclésiale des syriens : elle se distingue par son enthousiasme pour la beauté de l'Église comme épouse du Christ, son amour de l'Église comme mère qui donne la vie aux fidèles, par sa conscience très prononcée de la nécessité de l'unité ecclésiale et par sa disposition à une obéissance respectueuse à l'égard de l'Église comme guide vers la vie éternelle.

1. Dans la liturgie syrienne, aussi bien occidentale qu'orientale, c'est l'idée de l'**Église épouse du Christ** qui prédomine. Cette image exprime l'union intime de l'Église avec le Christ. L'imagination orientale était incapable de trouver une union plus intime que celle de l'époux et de l'épouse. La liturgie syrienne décrit les relations entre le Christ et son Église selon l'analogie des coutumes orientales de fiançailles et de mariage. La fiancée est d'abord acquise par le fiancé à prix d'argent. Le prix par lequel le Christ acquiert son épouse c'est son sang versé sur la croix. Le Christ a dû racheter et libérer l'Église, son épouse, qui gémissait dans la servitude de Satan. Il l'a purifiée, elle qui était tout indigne de lui, de la tache du péché; par le bain du baptême, il l'a parée de tous les ornements

imaginables et en a fait une épouse digne de son Époux céleste. La liturgie ne cesse de louer la beauté de l'épouse du Christ par toutes les figures poétiques que l'esprit oriental pouvait inventer. L'enthousiasme pour la beauté et la dignité surhumaine de l'épouse du Christ est caractéristique. La beauté de l'Église est une splendeur spirituelle, une participation à la dignité de son Époux céleste. « Sur sa face il a étendu la splendeur de sa gloire céleste » (*Breviarium chaldaicum*, t. 3, p. 394). La lumière est le symbole de cette beauté spirituelle. « L'Église est l'épouse de la Lumière » (*Breviarium... syrorum*, t. 6, p. 584). Le Père est l'auteur de cette beauté supraterrestre et invisible : « Frappe des mains, exulte, Église, rayonne et réjouis-toi, Reine, Fille de Lumière, car toute ta beauté vient de ton Père » (*Breviarium chaldaicum*, t. 3, p. 431). La beauté de l'Église est décrite en de multiples images telles que ses ornements, sa couronne, son vêtement. La liturgie ne se contente pas de ces évocations. Parfois elle nous dit aussi en quoi consiste cette beauté. Le Christ « a orné son Église des dons du Saint-Esprit » (*Breviarium... syrorum*, t. 2, p. 1). L'Église est parée « du magnifique vêtement royal de la foi, du baptême pur et mystérieux et des rayons du Saint-Esprit » (p. 3). Elle est « ornée de la foi, de l'espérance et de la charité » (p. 48). L'Époux céleste a prodigué ses dons les plus précieux à son épouse. Comme dons ou comme dot de l'épouse, la liturgie nomme le sang des martyrs et les mystères du Corps et du Sang du Seigneur ainsi que la nouvelle vie donnée au baptême.

La sainte Église, l'épouse du Seigneur, choisie par pur amour sans aucun mérite de sa part, est maintenant intimement unie à son céleste Seigneur et Époux. La liturgie ne cesse de chanter avec lyrisme la profondeur de l'amour entre l'Église et le Christ. Cet amour est pour l'Époux et l'épouse une source inépuisable de joie. L'anneau que la liturgie voit figuré par les clous qui ont fixé le Christ à la croix rédemptrice est comme le sceau de cette union. Ce symbolisme se retrouve dans le rituel du mariage (H. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. 2, p. 388, 391). La liturgie parle de l'introduction de l'épouse dans la chambre et le festin des noces, qui étaient censés sceller l'union nuptiale. La chambre est le ciel où l'union de l'Église avec le Christ arrive à son dernier achèvement béatifique. Le Christ introduit sa bien-aimée dans la chambre richement ornée. Toutes ces images veulent faire soupçonner l'intimité de l'union Christ-Église ainsi que l'élévation de l'Église à une dignité inconcevable dans la « chambre nuptiale dans les hauteurs »; l'introduction à cette chambre est le début du bonheur pour l'épouse. Le somptueux banquet avec ses musiques et ses chants de joie termine la fête.

Ces figures témoignent de la joie profonde qu'éprouvaient les syriens en contemplant l'Église, sa beauté et son union intime avec le Christ. Il est vrai que l'idée de l'Église épouse du Christ, qui occupe une si grande place dans la liturgie, se retrouve rarement chez les auteurs syriens. Parmi les jacobites, c'est surtout Georges, l'évêque des arabes, † 724, qui, dans son poème sur le saint Chrême, célèbre l'Église comme épouse du Seigneur (éd. V. Ryssel, p. 9, 13). Chez les nestoriens on ne trouve qu'occasionnellement des indications sur l'Église épouse du Christ, ainsi dans les ouvrages exégétiques d'Išo'dad de Merv (9e siècle).

2. Si l'Église est l'épouse du Christ, c'est **pour communiquer la vie divine** de la grâce, en union avec son Époux céleste, aux hommes ses enfants. L'amour sponsal de l'Église pour le Christ est un amour fécond. L'épouse devient une mère que ses nombreux enfants regardent avec grand respect et amour. L'amour de l'Église comme mère donnant la vie caractérise la spiritualité ecclésiale des syriens. Il est vrai que l'appellation de l'Église comme mère est rare. Mais la liturgie parle fréquemment des enfants de l'Église et de tous les dons que leur procurent ses soins maternels. Dans le rite syrien occidental du premier dimanche de la dédicace des églises, l'office dit, par exemple, « des seins de leur mère les enfants sucent le lait et de tes seins, Église, les peuples sucent la vie éternelle » (*Breviarium... syrorum*, t. 2, p. 16). L'Église rassemble, de tous les peuples, ses enfants en grand nombre; elle leur donne la rédemption, la sécurité et l'abondance de tout bien. En elle coulent « les sources d'une eau vive rédemptrice » (p. 13). L'Église donne à ses enfants la vie par le baptême. Ils renaissent du baptême fils et filles de la Mère-Église. Une des principales tâches de l'Église est de purifier ses enfants de leurs péchés; sous cet aspect l'Église syrienne orientale aime voir dans l'Église « un port de paix » (vg *Breviarium chaldaicum*, t. 3, p. 395, 403). Mère-Église se réjouit de ses enfants et ceux-ci se réjouissent de leur mère. Dans l'office des dimanches de la dédicace les enfants de l'Église sont souvent exhortés à se réjouir en cette fête de l'exaltation de leur mère.

Michel le Grand (patriarche jacobite, 1166-1199) parle une fois du martyre qu'on doit être prêt à subir pour l'Église (éd. J.-B. Chabot, t. 1, p. 196). Dans le contexte, il s'agit de l'unité de l'Église, qui doit être préservée à tout prix. Cette conscience de l'unité était très accusée chez les syriens; c'est un autre trait caractéristique de leur attitude à l'égard de l'Église. Mais les raisons tirées de la doctrine du corps du Christ sont peu développées chez eux. Les auteurs se bornent à renvoyer aux passages correspondants de l'Écriture, sans chercher à approfondir la doctrine. Chez les nestoriens l'idée de l'Église corps du Christ disparaît encore plus que chez les jacobites. Dans la liturgie syrienne orientale elle est rarement mentionnée. L'Église comme corps du Christ est animée par son Esprit, le Saint-Esprit. Selon Sévère d'Antioche, la plénitude spirituelle de l'Église est si grande qu'elle peut même, sans répéter le rite, remplacer un baptême conféré par les hérétiques, qui en lui-même n'a aucune valeur (éd. E. W. Brooks, t. 2, 1e p., p. 184).

3. La conséquence pratique de la doctrine du corps du Christ, c'est-à-dire la **nécessité de l'unité de l'Église**, est clairement aperçue par les syriens et ils en ont une conscience très nette. Sévère d'Antioche déduit explicitement l'unité de l'Église de l'unité du corps du Christ (p. 112). Une doctrine semblable se retrouve chez Philoxène de Mabboug † 523 dans son *De Trinitate et Incarnatione* (éd. A. Vaschalde, p. 42). Parmi les nestoriens, entre autres, le patriarche Išo'yahb III (647-658) affirme explicitement : de même qu'il n'y a qu'un seul Seigneur, ainsi il ne peut y avoir qu'une seule Église (éd. R. Duval, p. 93).

Le schisme dans l'Église est toujours considéré comme quelque chose qui ne devrait absolument pas être. Les schismatiques se placent eux-mêmes en dehors de l'Église, ils doivent faire pénitence, se faire absoudre et ainsi être réintégrés. Le synode nestorien de 544, qui supprime un schisme déjà long, affirme qu'il ne peut et ne doit pas y avoir dans l'Église une dualité de patriarches, pas plus qu'un corps ne peut avoir deux têtes (J.-B. Chabot, *Synodicon..*, p. 340). A l'occasion des

divisions intérieures fréquentes chez les jacobites et chez les nestoriens se manifeste généralement une attitude très stricte à l'égard des schismatiques : on les condamne comme des criminels de cette unité, qui fait partie de l'essence même de l'Église. Ceux qui se révoltent contre l'autorité ecclésiastique légitime s'excluent eux-mêmes de l'Église. L'autorité les déclare excommuniés et leur demande pénitence et contrition. Il est vrai que parfois on a renoncé aux exigences, rigoureuses en théorie, surtout chez les jacobites, qui ont, par opportunisme, rétabli la paix en négociant comme entre égaux, sans exiger ni absolution ni pénitence.

Mais comment affirmer, en même temps que son unité, l'universalité de l'Église, qui n'est pas moins clairement affirmée par les syriens? Car si l'idée d'unité rigoureuse s'appliquait aux églises jacobite et nestorienne, ni l'une ni l'autre ne pouvait être appelée universelle. La liturgie syrienne revient toujours sur l'idée que l'Église s'étend jusqu'aux confins de la terre. D'après les jacobites, l'Église totale, universelle, est constituée par toutes les communautés monophysites unies non par une autorité commune, mais par la communion à la même foi et à la même charité. Un certain nombre de nestoriens, ainsi, par exemple, Išo'yahb III et Ébedjésus † 1318, reconnaissent ceux qui admettent le concile de Chalcédoine comme orthodoxes et appartenant à l'Église universelle. L'unité d'organisation n'est pas considérée comme essentielle.

4. Un autre trait dominant de la spiritualité ecclésiale des syriens est le respect témoigné à l'Église en sa qualité de **guide du salut** instituée par Dieu. Pour les syriens jacobites et nestoriens, le Christ a fondé son Église. Il a donné son autorité et ses pouvoirs à ses apôtres et par eux et en eux à leurs successeurs, les évêques. Cela résulte déjà de l'explication de *Mt.* 16, 18, que la personne de Pierre ou sa foi soit considérée comme fondement de l'Église. Bien que la primauté unique de Pierre ne ressorte pas clairement chez tous les auteurs syriens, cependant tous reconnaissent que l'autorité de diriger l'Église lui a été conférée par le Christ comme aux autres apôtres. L'autorité des apôtres se continue dans le sacerdoce de l'Église. C'est ainsi, par exemple, que Denys Bar Salibi † 1171 explique dans son commentaire de l'Évangile le texte « Je te donnerai les clés » : « Par Simon donc il a donné à tous les prêtres orthodoxes le pouvoir » (éd. I. Sedlacek, p. 282).

Selon le patriarche nestorien Timothée II (1318-1332), le Christ conféra à l'Église le pouvoir du sacerdoce par les paroles « Tu es Pierre et sur cette pierre je construirai mon Église » (*Livre des sept causes..*, Vat. Syr. 151 f. 5r). En découle le devoir absolu d'obéir aux supérieurs de l'Église. Ainsi le synode nestorien de 544 dit du patriarche qu'il est constitué par la grâce du Saint-Esprit comme tête et chef, et que c'est pour cela qu'on doit lui obéir (J.-B. Chabot, *Synodicon..*, p. 361, canon 14). L'autorité de l'Église s'exerce de trois manières : elle enseigne au nom de Dieu la vérité révélée par Dieu, elle a le droit de commander et de défendre, et elle communique à ses enfants la vie éternelle.

D'après Sévère d'Antioche, les fidèles ne doivent rejeter aucune doctrine de l'Église (éd. M. Brière, PO 26, p. 438). Dans la chronique nestorienne d'Arbèles (5e siècle) il est dit : « Le Christ... qui a donné aux apôtres et après eux à leurs représentants le dépôt de sa parole et qui a donné à sa prédication une telle force que les peuples incultes et barbares l'admirent et s'étonnent » (éd. E. Sachau, p. 44). Babaï le Grand invoque la doctrine de l'Église pour confirmer ses propres opinions doctrinales, car depuis le début elle « croit et tient et transmet à travers toutes les générations jusqu'à l'éternité, comme elle a reçu du Seigneur et de ses saints apôtres » (éd. A. Vaschalde, p. 46). Šélémon de Basra (13e siècle) rapporte dans son *Livre de l'abeille* d'étranges opinions sur la punition des pécheurs et la rétribution des justes; il ajoute « l'Église n'admet pas cela » (éd. W. Budge, p. 136), et il rejette ces opinions.

L'Église décide avec autorité quels livres appartiennent à l'Écriture ou non. Michel le Grand énumère dans sa *Chronique* les livres « que l'Église admet » (éd. J.-B. Chabot, t. 1, p. 159). Denys Bar Salibi dit dans son *Commentaire des Évangiles* que l'Église admet quatre Évangiles (éd. A. Vaschalde, *In Ev.* II, 1, p. 141). Jacques d'Édesse (633-708) parle dans une de ses lettres des « livres de l'Écriture sainte qui sont définis comme canoniques par l'Église » (*Revue de l'Orient chrétien*, p. 429).

L'autorité doctrinale convient aux « pères et docteurs de l'Église » constitués par Dieu. C'est à eux que les auteurs jacobites ne cessent d'en appeler, quand ils exposent la vraie foi. Lorsqu'on parle de ces pères et docteurs, il s'agit toujours d'évêques de l'ancienne Église. Il est moins aisé de savoir si les évêques contemporains ont la même autorité que ceux des premiers siècles. L'autorité doctrinale s'exerce par l'Église surtout dans les conciles. Dans l'anaphore syrienne occidentale attribuée à saint Grégoire de Nazianze, il est dit : « Souvenez-vous, Seigneur, des pasteurs et des docteurs de votre Église, de ceux qui, depuis Pierre, le chef des apôtres, jusque maintenant conduisent et dirigent vos agneaux doués de raison dans la sainte théologie; mais surtout de ceux qui dans leurs saints conciles ont chassé les corrupteurs de votre troupeau... et qui ont constitué et confirmé les définitions de la foi vraie et immaculée » (*Anaphorae syriacae*, t. 1, fasc. 2, p. 131, 132). Les jacobites reconnaissent les conciles de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse; les nestoriens uniquement ceux de Nicée et de Constantinople. Les définitions de la foi proclamées par ces assemblées de l'Église ont pour eux une valeur absolue. Dans des questions disputées ils s'appuient sur les conciles. L'autorité des conciles a sa source dans l'assistance du Saint-Esprit promise à l'Église. Par exemple, la règle de foi de Nicée a été formulée sous l'inspiration du Saint-Esprit. Dans les actes des synodes nestoriens, il est souvent rappelé que ces synodes décident d'autorité des questions de foi et qu'ils prononcent l'anathème contre ceux qui ne veulent pas se soumettre.

L'Église a également le droit de commander et de défendre en matière de discipline. Les syriens reconnaissent tout à fait cette autorité et ils sont prêts à se courber devant l'autorité de l'Église qui vient de Dieu.

Ainsi, l'évêque arabe Georges déduit du texte classique *Mt.* 18, 18 le pouvoir qu'a l'Église. de lier et d'absoudre. La promesse du Christ se rapportait aux apôtres et par delà aux « archiprêtres et aux prêtres après eux » (éd. V. Ryssel, p. 74). Dans les actes des synodes ou dans les mentions qui en sont faites dans les chroniques, il est souvent raconté comment ces synodes publient des lois et des prescriptions, comment ils donnent des ordres et excommunient des insoumis. Patriarches et évêques, de leur propre autorité, également commandent et défendent, ils excluent de l'Église par l'excommunication et reprennent les pénitents contrits et absous. Dans l'admonition liturgique adressée aux candidats aux ordres sacrés on leur inculque qu'ils ne doivent pas se rebeller ni se soulever contre le patriarche, sous peine d'entendre « Vous serez coupés et rejetés de toute l'Église de Dieu. Vous n'aurez plus aucune part à cette fonction. Mais vous serez complètement étrangers à l'Église de Dieu » (*Pontificale... syrorum occidentalium*, t. 2,

p. 134). Par ceux qu'il frappe, l'anathème de l'Église est ressenti comme un grand malheur, dont ils cherchent à se libérer au plus vite. Michel le Grand rapporte dans sa *Chronique* que des laïcs excommuniés par le patriarche Cyriaque cherchèrent, aussitôt après sa mort, la réconciliation avec l'Église, parce que l'anathème pesait lourdement sur eux (éd. J.-B. Chabot, t. 3, p. 37).

L'Église est enfin, pour les syriens, un intermédiaire nécessaire du salut, établi par Dieu. Išo'yahb III, par exemple, enseigne expressément que la séparation de l'Église exclut tout espoir de vie (éd. R. Duval, p. 189). Les hérétiques, que leur fausse croyance a éloignés de l'Église, perdent par le fait leur salut éternel. Sévère d'Antioche dit des hérétiques : « Ils sont perdus et ne trouveront pas grâce » (éd. E. W. Brooks, t. 2, 2e p., p. 272). Georges, l'évêque des arabes, écrit : « Il n'est pas pardonné à ceux qui vivent dans l'erreur et la méconnaissance de la vérité » (éd. V. Ryssel, p. 77). Les syriens font rarement allusion au fait que les hérétiques pourraient peut-être tout de même être de bonne foi, ne pas être purement et simplement éloignés de l'Église ni perdus éternellement.

L'Église, fondée par Dieu et nécessaire au salut, ne peut être vaincue par aucune puissance au monde. L'attitude des fidèles à son égard est donc aussi bien celle du respect prêt à l'obéissance que celle d'une confiance absolue. On peut sans crainte s'en remettre à l'Église; elle ne périra jamais. Parce que fondée par l'Homme-Dieu, l'Église est le royaume indestructible du Christ. A elle s'adresse la promesse du Seigneur : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ». Les auteurs syriens aussi bien que la liturgie recourent souvent à ce texte classique. Ainsi Georges, l'évêque des arabes, fait dire à l'Église dans un de ses poèmes : « Tu me l'a promis, les portes du monde infernal ne prévaudront pas contre moi. J'ai ferme confiance, mon Seigneur, que ta parole s'accomplira, tu ne m'oublieras pas » (éd. V. Ryssel, p. 33).

1. *Sources manuscrites.* — Grégoire Bar Hebraeus, *Livre du candélabre du sanctuaire*, 6e base : *De sacerdotio terreno*, Vat. Syr. 168, f. 189 v-202 r. — Timothée II (1318-1332), *Livre des sept causes des mystères ecclésiastiques*, Vat. Syr. 151.

2. *Sources imprimées.* 1° *Auteurs.* — Babai le Grand, † vers 628, A. Vaschalde, *Babai Magni Liber de Unione*, CSCO, Scriptores syri, série 2, t. 61, 1915. — Denys Bar Salibi † 1171, I. Sedlacek, *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Evangelia*, *ibidem*, t. 98, 1906; A. Vaschalde, *Commentarii in Evangelia* II (1), t. 99, 1931 (texte), 1933 (traduction); II (2), 1939 (texte), 1940 (traduction). — Georges, l'évêque des arabes, † 724, V. Ryssel, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe*, Leipzig, 1891. — Išo'dad de Merv (9e siècle), M. Dunlop Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv*, 6 vol., coll. Horae semiticae 5-7 et 10-12, Cambridge, 1911-1916. — Išo'yahb III (647-658), R. Duval, *Išo'yahb Patriarchae III Liber epistolarum*, CSCO, série 2, t. 64, 1904-1905. — Jacques d'Édesse (633-708), F. Nau, *Cinq lettres de Jacques d'Édesse à Jean le stylite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 14, 1909, p. 427-440. — Jean de Tella (482-538), F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella..*, trad. franç., Paris, 1906. — Michel I (patriarche 1166-1199), J.-B. Chabot, *Chronique de Michel, patriarche jacobite d'Antioche*, 3 vol., Paris, 1900-1910. — Philoxène de Mabboug † 523, A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de Trinitate et Incarnatione*, CSCO, série 2, t. 27, 1907. — Sélémon de Basra (13e siècle), E. A. Wallis Budge, *The book of the bee*, coll. Anecdota oxoniensia, Semitic series, t. 1, 2e p., Oxford, 1886. — Sévère d'Antioche (patriarche 512-518), R. Duval et M. Brière, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*, PO 4, 8, 12, 20, 23, 26; E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch*, Londres, 1902-1904. — Timothée : (728-823), O. Braun, *Timothei Patriarchae I Epistolae*, CSCO, t. 67, 1915.

2° *Anonymes et recueils.* — H. Denzinger, *Ritus orientalium*, t. 1 et 2, Wurtzbourg, 1863-1864. — *Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae syrorum*, t. 2, 3 et 6, Mossoul, 1886-1895. — J.-B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902. — E. Sachau, *Die Chronik von Arbela*, coll. Abhandlungen der königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 6, Berlin, 1915. — P. Bedjan, *Breviarium chaldaicum*, t. 3, Rome, 1938. — *Anaphorae syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt*, éd. et trad. latine de l'Institut Oriental, 2 vol., Rome, 1940-1953. — J. M. Vosté, *Liber Patrum. Pontificale iuxta ritum Ecclesiae syrorum occidentalium, id est Antiochiae*, pars 1-4, coll. S. Congr. per la Chiesa Or., n. 110/1937, Vatican, 1941-1944.

3. *Encyclopédies.* — É. Amann, art. *Nestorienne (Église)*, § 11 : la théologie, DTC, t. 11, 1930, col. 288-313. — M. Jugie, *Ecclésiologie des Nestoriens*, dans *Échos d'Orient*, t. 34, 1935, p. 5-25; *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t. 5 *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Paris, 1935. — J. Engberding, *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie*, OCP 3, 1937, p. 5-48. — W. de Vries, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, OCA 145, Rome, 1955; *La conception de l'Église chez les syriens séparés de Rome*, dans *L'Orient syrien*, t. 2, 1957, p. 111-124; t. 3, 1958, p. 149-164. — Fr. Graffin, *Recherches sur le thème de l'Église-Épouse dans les liturgies et la littérature de langue syriaque*, *ibidem*, t. 3, 1958, p. 317-336.

Guillaume de VRIES.

B. CHEZ LES RUSSES SÉPARÉS

Chez les russes séparés comme chez les catholiques romains, le *sentire cum Ecclesia* joue un rôle capital dans la vie spirituelle des communautés comme des fidèles. Les principes qui inspirent cette piété ecclésiale, — fidélité au Christ-Chef, union dans la charité divine qui vivifie l'Église, nécessité de la docilité chrétienne —, sont, quant à l'essentiel, les mêmes des deux côtés. Il y a pourtant des différences dans la façon d'appliquer ces principes et dans l'importance attribuée à tel ou tel facteur de la vie ecclésiale. Cela tient surtout aux différences d'ordre ecclésiologique.

Le catholique, désireux de pratiquer le *sentire cum Ecclesia*, s'applique à connaître les directives de l'autorité ecclésiastique et à s'y soumettre de tout cœur; le droit canon lui-même a beaucoup à lui apprendre pour son avancement spirituel. Cf art. CODE DE DROIT CANONIQUE. Le chrétien séparé est porté, par contre, à concentrer son « combat spirituel » sur le terrain de la fidélité aux traditions religieuses orientales, byzantines surtout : dogmes « des sept conciles œcuméniques », offices liturgiques de rite byzantin, usages ascétiques sanctionnés par la tradition gréco-russe. Certes, il attribue, en théorie tout au moins, une grande importance aux canons des anciens conciles, mais souvent il reste indécis devant les vicissitudes du droit canon oriental. Le russe ou le grec aspirant à la sainteté s'écarte parfois considérablement des ordonnances de son patriarche ou de son synode.

Le catholique recherche en spiritualité la précision, la clarté, le détail; il tombe même parfois dans des scrupules et des soucis méticuleux, préjudiciables au progrès spirituel. Le russe séparé préfère d'ordinaire rester dans les grandes lignes, l'orientation générale et synthétique, l'esprit de son Église, au risque de tomber dans le vague, l'indéterminé, et d'aboutir à des impasses spirituelles; parfois néanmoins, à force de vouloir être fidèle à son Église, il tombe dans des excès

de « ritualisme » et de formalisme dans l'observation des rites et des usages pieux.

Le catholique fervent donne beaucoup d'importance à la méditation méthodique, aux résolutions de la volonté, sans négliger pour cela la vie affective. Le chrétien non-uni, pour autant qu'il est fidèle à la voix des anciens maîtres de la vie spirituelle, — les Basile, les Pacôme, les Jean Climaque, les Théodore Studite —, médite, lui aussi, et montre une volonté d'abnégation souvent héroïque. Mais, de nos jours, il est prédisposé à attribuer une place excessive au « cœur », au « sentiment religieux », au « sentiment moral » : au cours du 19e siècle il a subi des influences d'origine occidentale protestante. C'est surtout en assistant aux offices liturgiques de rit byzantino-slave que le fidèle russe entend ou croit entendre la voix de l'Église. Il ne se contente pas d'écouter les paroles sacrées des oraisons prononcées à haute voix par le célébrant ou le diacre : il cherche à percevoir la voix de l'Église dans les admirables mélodies des chants religieux, dans les icônes qu'il baise avec grande piété, dans les reliques des saints, dans tout l'ensemble théophanique du sanctuaire. Laissons parler nos frères séparés.

1. **Les maîtres de la vie spirituelle.** — *Tykhon* « d'au delà du Don », † 1783, fut un des rares saints russes qui composèrent de volumineux ouvrages sur les voies menant à la sainteté. Il pose la question : « Qu'est-ce qu'un orthodoxe doit voir dans l'Église pour avancer dans la vie spirituelle? » Voici sa réponse. Dieu habite dans l'Église, « sanctifiée par le sang de Jésus-Christ », son Chef. Les chrétiens doivent se comporter comme il convient aux membres de l'épouse du Christ, l'Église. L'Église est leur mère : « Elle les nourrit de la parole de Dieu et des saints mystères ». Elle est un bercail, elle est une vigne, où les fidèles se nourrissent de la « sève de grâce », une montagne que les fidèles doivent gravir. Elle est l'arche de Noé; il faut s'y trouver pour ne pas périr « dans le déluge des péchés ». « Si tu es un vrai fils de l'Église, tu as une part dans sa dignité et sa gloire. »

Si tu es membre de l'Église, corps du Christ, « pense combien pure doit être ta vie, quelle charité tu dois avoir envers le très saint Chef et les saints membres de l'Église, les vrais chrétiens; combien tu dois être uni à eux!... Saint est le Seigneur, Chef de l'Église; saint est son corps, l'Église. Purifions-nous, si nous voulons ne pas être rejetés de cette sainte société ». Si l'Église est la maison de Dieu, « il faut avec ardeur obéir à la loi du Roi céleste, l'écouter et travailler pour lui... Si l'Église est l'épouse du Christ, tu te trouves dans ce mariage spirituel et mystérieux : quelle fidélité, quelle pureté et quelle charité tu dois avoir envers l'immortel et céleste Époux!... Si l'Église est ta mère, combien ne dois-tu pas l'aimer, la vénérer, lui obéir... Si l'Église est un bercail, combien tu dois être docile à la voix du Christ, ton pasteur... Si l'Église est une vigne, tu dois te tenir uni au Christ par la foi et la charité, pour ne pas être jeté au feu éternel. Si l'Église est une montagne.., tu dois t'éloigner des abominables marécages de ce monde et t'élever en esprit sur la montagne céleste où habitent les esprits bienheureux... Si l'Église est un vaisseau, fais attention à ne pas provoquer la colère du pilote; car tous ceux qui se sauvent sont sauvés grâce à cette arche ».

Le chrétien, vrai fils de l'Église, « croit en Dieu et en Jésus-Christ, Fils de Dieu, d'une façon droite (orthodoxe) et venant du cœur, il vit pieusement en Jésus-Christ, il a une vraie crainte de Dieu, il lutte courageusement contre tous les péchés et s'efforce d'accomplir de bonnes actions ». Le chrétien, sans crainte de Dieu et sans pénitence, « n'appartient pas à la sainte Église, même s'il est baptisé au nom de la sainte Trinité.., car sans la foi il est impossible d'être membre de l'Église ». L' « orthodoxe » a le devoir de lutter « contre ses ennemis : Satan, la chair, le monde, le péché »; à ce prix il deviendra un jour membre de l'Église triomphante (*Ob istinnom khristianstvié* = Du christianisme véritable, II, 1, *Œuvres*, t. 3, Moscou, 1875, p. 25-28).

Le staretz *Georges le reclus* † 1836 exerça une profonde influence sur les russes séparés portés à la vie contemplative. Il écrit à ses enfants spirituels.

« En cette vie nous sommes en lui (dans le Christ) par la mémoire et la parole de foi (l'enseignement) de l'Église catholique orthodoxe » (*Pisma zatvornika Gueorguia* = Lettres, t. 1, Moscou, 1844, p. 235). Tâchez de faire de bonnes œuvres « à la gloire de Dieu jusqu'à la fin de vos jours; et vos bonnes actions, témoignage de votre foi, se souviendront de vous dans l'Église de Dieu » (p. 247). « L'Église sainte, catholique et apostolique vous félicite aujourd'hui solennellement d'avoir reçu la sainte et vivifiante communion » (p. 259). « O ami de mon âme! qu'il m'est pénible, comme à vous, d'entendre les discours des esprits insolents qui comprennent de travers... les chants (liturgiques) de la sainte Église » (t. 2, p. 163). « Acceptez ma cordiale réprimande pour avoir pris part à une fête non conforme à l'esprit de l'Église orthodoxe gréco-russe; de telles complaisances faites aux hommes nous séparent de Dieu » (p. 210). « Qu'il vous suffise de vous instruire dans les livres recommandés par la sainte Église » (p. 252).

En vérité le plus grand saint russe des temps modernes est *Séraphim de Sarov* † 1833. Sa renommée est considérable, même en dehors de la Russie. C'était un staretz par excellence. De tout côté on accourait le consulter. Il suppliait les personnages importants qui venaient le voir de servir fidèlement l'Église du Christ et de s'en tenir à son enseignement.

« Nous offensons le Seigneur en n'observant pas les jeûnes... Pourtant l'Église enseigne que ne pas observer les jeûnes prolongés et le jeûne des mercredis et vendredis est un grand péché... Et dire que chez nous, il y a la foi orthodoxe, l'Église qui n'a aucun vice! » (E. Posiélanine, *Rousskié podvijniki deviatnadtzatovo viéka* = Les ascètes russes du 19e siècle, Saint-Pétersbourg, 1910, p. 278). Remarquer la prédisposition à identifier la foi vivante du peuple avec l'Église.

« Tout ce que l'Église a adopté et embrassé doit être aimé des chrétiens. N'oublie pas les jours de fête. Observe l'abstinence. Fréquente l'église autant que ta santé le permet. Prie pour tous; tu feras ainsi beaucoup de bien. Offre des cierges, du vin et de l'huile pour le temple. Pendant les jeûnes ne mange pas de plats gras : le pain et l'eau ne nuisent à personne... Fais ce que l'Église a décidé aux sept conciles œcuméniques; malheur à qui y ajoute ou enlève, ne serait-ce qu'une parole » (p. 289).

Le célèbre prêtre Jean Serguiev † 1909, plus connu sous le nom de *Jean Kronstadtsky* (il passa une grande partie de sa vie à Kronstadt, dans un dévouement inlassable), laissa de nombreux écrits sur la vie intérieure. Pour lui, la vie intérieure devait être profondément ecclésiale. Jean prêche à tous l'unité entre chrétiens.

Les hérétiques et les créateurs de schismes « ont divisé l'unique Église de Dieu, ils ont coupé en morceaux l'indivisible unité dans la multiplicité, unifiée par l'unique Chef de l'Église, le Christ, vivifiée par l'unique Esprit de Dieu. Par là, ils ont montré qu'ils sont des instruments du diable... Gloire à la foi chrétienne-orthodoxe! Son vrai fruit fut toujours et reste l'unité des croyants entre eux par la charité et la communication des biens spirituels et matériels. Plus les chrétiens perdent l'esprit de leur foi, sont divisés par l'égoïsme, s'enferment en eux-mêmes, et moins ils se communiquent leurs valeurs spirituelles et matérielles..; la charité tarit en eux et l'humanité se trouve

dans la misère » (*Moïa jizn' vo Khristié* = Ma vie en Jésus-Christ, 5e éd., t. 1, Saint-Pétersbourg, 1905; extraits traduits par A. Staerk, Paris, 1902, p. 119).

« Après Dieu, qui est plus charitable, plus bienveillant et plus sage dans son amour pour les hommes, que l'Église? Elle garde en elle, comme un trésor, tout ce qu'il y a de plus conforme et de plus nécessaire à notre nature. Elle est semblable à l'Évangile qui contient les paroles de vie éternelle. L'Église est la vraie mère de l'humanité qui croit en Jésus-Christ d'une façon orthodoxe; elle est le plus fidèle ami des chrétiens » (p. 140).

L'idée de l'Église, mère des chrétiens, revient souvent :

« La mère est sainte, les enfants sont des pécheurs; la mère est spirituelle, les enfants sont charnels; la mère est céleste, les enfants sont terrestres... Quand donc allons-nous consoler notre sainte mère l'Église en obéissant à ses règlements? Quand serons-nous abreuvés de son esprit? Nous fêtons les grands et salutaires événements de la foi orthodoxe en commençant par le spirituel et en finissant par le charnel; jusqu'à quand allons-nous agir ainsi » (p. 175)?

Le dogme du Christ-Chef doit continuellement nourrir notre vie spirituelle.

« Le Seigneur a dit de son Église : je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Cela a été dit aussi bien des pasteurs de l'Église, de la hiérarchie, que de tous les vrais croyants, de tous les sacrements, de tous les dogmes, de tous les commandements de la sainte foi orthodoxe, de tous les saints rites des sacrements..; ces rites ont été établis pour tous les siècles, ils sont restés invariables durant des siècles, des milliers d'années. Comme elle est inébranlable, l'Église fondée par Notre-Seigneur!... L'Église est vraiment le paradis terrestre » (t. 2, p. 18).

Le respect des rites, parfois un peu excessif, est un facteur important de la vie spirituelle gréco-russe. Le thème que Jean traite avec une insistance toute particulière est que l'Église parle aux fidèles surtout aux offices liturgiques célébrés dans les églises. Parfois il semble même identifier l'Église (corps du Christ) et l'église (temple, sanctuaire).

« Tout ce que l'Église fait entrer dans nos bouches et nos oreilles est vérité, souffle et enseignement du Saint-Esprit. Ayez une grande vénération pour chaque pensée, pour chaque parole de l'Église » (t. 2, p. 42). « Je rends grâce à ma très sainte, très bonne et très sage mère, l'Église de Dieu, qui me conduit au salut en cette vie passagère et qui me forme pour que je devienne un citoyen du ciel. Je lui rends grâce pour toutes les oraisons du service divin et pour les rites sacrés. Je lui rends grâce pour tous les jeûnes, qui me sont si profitables au spirituel et au corporel. Je remercie ma mère immaculée, l'Église de Dieu, qui me ravit par ses célestes offices liturgiques, emporte mon esprit vers les hauteurs du ciel, éclaire mon intelligence par les vérités d'au-delà, me montre la voie de la vie éternelle, me délivre des violentes passions déshonorantes, rend ma vie bienheureuse » (p. 69).

« Le service divin, sur la terre, est une préparation au bienheureux service de Dieu au ciel. En servant Dieu par le corps, il faut encore plus servir Dieu en esprit et d'un cœur pur. En écoutant les saints offices, il faut apprendre à servir Dieu comme le faisaient les saints, dont la vie et les actions nous sont racontées durant l'office » (p. 85).

« Par le service divin l'Église agit sur tout l'homme, elle le forme entièrement. Elle agit sur sa vue, son ouïe, son odorat, son toucher, son goût, son imagination; elle agit sur la raison et la volonté. Elle le fait par la splendeur des icônes et de tout le temple, par le son des cloches, le chant, l'encens, les baisers.., par les pains de messe (prosphores), les mélodies ou la douce lecture des Livres saints... En priant la très sainte Vierge, les anges et les saints, nous reconnaissons qu'ils forment l'unique corps mystique de l'Église, dont nous faisons partie, tout pécheurs que nous sommes... Oh, qu'il est sublime l'esprit de l'Église!... Percevez l'âme de la liturgie chrétienne, le sens profond des ecténies (litanies), des oraisons, des sacrements, des rites; pénétrez-vous de cet esprit. Malheur à ceux qui s'éloignent de l'Église » (p. 188).

Un auteur religieux russe moderne, qui écrit sous le pseudonyme de *Sviachtchennosloujitel* (« Ecclésiastique »), insiste sur le devoir de lutter contre Satan qui s'efforce de ruiner la vie intérieure des pasteurs. « Dans la guerre spirituelle l'ennemi qui s'oppose au Pasteur fait de grands efforts pour s'assujettir les pasteurs d'âmes de l'Église : avant tout les évêques, les prêtres, les clercs, les religieux; ensuite, les enseignants, les écrivains, les chefs d'État, les parents, les éducateurs. Il veut paralyser par ce moyen la force de l'Église du Seigneur et aisément réaliser la perte de l'humanité » (*Filosofia pravoslavnovo pastyrstva* = La philosophie de l'action pastorale orthodoxe, Berlin, 1935, p. 16). L'auteur, lui aussi, est persuadé que l'Église parle et agit, « glorifie » le Seigneur, surtout dans les offices divins. L'Église s'appelle « orthodoxe », c'est-à-dire celle qui « loue » Dieu d'une façon « droite » (p. 11).

Aussi « aucun impie ne peut causer autant de mal à l'intérieur de l'Église que le mauvais prêtre, le prêtre cupide, auquel a été donnée et n'a pas été enlevée la terrible grâce d'administrer les sacrements... L'âme faible du fidèle se laisse facilement ravir par une similitude du sacerdoce, l'exécution extérieure des rites.., par tout l'aspect corporel de l'Église, qui n'étant plus spiritualisée et vivifiée par l'Esprit du Christ, devient quelque chose de sacrilège, représente un corps du Christ mort et non ressuscité » (p. 18).

Ici, comme en quelques passages d'autres auteurs que nous avons cités, on remarque certaines erreurs théologiques; on n'en apprécie pas moins la tendance de ces auteurs spirituels à rapprocher ces trois réalités : l'Église (corps du Christ), l'église (temple, sanctuaire de la liturgie) et la vie surnaturelle des fidèles.

2. **Les moralistes russes.** — Consultons le moraliste russe le plus connu et le plus influent, l'évêque *Théophane le reclus* † 1894.

La théologie morale des russes séparés n'est au fond qu'une théologie spirituelle adaptée aux conditions de vie des laïcs. C'est un ensemble de principes visant la perfection chrétienne, beaucoup plus qu'un code. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir Théophane et d'autres moralistes russes rattacher la morale chrétienne au dogme de l'Église, corps du Christ. C'est plus spécialement dans son « Esquisse de morale chrétienne » (*Natchértanié khristianskovo nravooutchénia*, Moscou, 1895) qu'il développe sa pensée.

L'union de l'âme avec Dieu s'opère par son union avec l'Église. L'Église a été fondée pour nous assurer les moyens d'atteindre le salut éternel, la perfection. Il n'y a pas de salut sans participation à la vie de l'Église; le rôle du clergé est de réaliser cette participation par « les institutions contenues dans l'Église » (p. 411 svv).

L'Église éclaire les fidèles « par la parole de Dieu, écrite ou non ». Les fidèles ont le devoir de tenir en honneur « le livre des livres » (la Bible), de l'étudier « jour et nuit ». Ils doivent se conformer aussi à la parole de Dieu non écrite qu'ils « entendent toujours à l'église ». L'Église enseigne les vérités éternelles, et les sciences profanes doivent être apprises « selon l'esprit du

magistère ecclésial » (p. 416). La grâce est donnée dans « les sept sacrements confiés à l'Église »; aussi faut-il y recourir en toute piété et avec docilité envers le père spirituel (p. 417).

L'église est la « maison d'éducation divine »; il faut s'y « réunir » pour vivre de la prière de l'Église. Par elle, « la prière de chacun est aussi puissante que l'ensemble de ceux qui prient » (p. 420). C'est un grand devoir de se réunir à l'église aux jours et aux heures déterminés. Les jours de fête doivent être consacrés « du soir au soir (depuis les vêpres de la veille) aux louanges de Dieu, à la méditation et aux œuvres de charité » (p. 421). En plus, « dans l'Église de Dieu chaque jour de la semaine a son sens », surtout le mercredi et le vendredi (p. 422). C'est surtout à la messe que l'Église intercède pour nous. « Assistez à la messe le plus souvent possible.., greffez-vous sur le saint Sacrifice » (p. 423). Il convient de prier quand on entend sonner les cloches « de l'Église ». Dans toutes nos nécessités, — morales, physiques, communes, personnelles —, recourons à l'Église : elle a des prières pour toutes les misères humaines. Il convient d'avoir chez soi une croix, des icônes, de l'eau bénite, etc; ces objets sont comme « un don de l'Église » (p. 425).

Le vrai chrétien doit « se revêtir de l'esprit de l'Église », être docile « aux commandements et aux inspirations de l'Église ». « Éviter la *tsierkovnost* » (*tsierkovnost* est difficile à traduire; en latin barbare on dirait peut-être : « ecclesiaeitas ») est un grand mal (p. 425). Satan ne redoute rien tant que tout ce qui est ecclésial (p. 426).

L'Église est la maison « de ceux qui sont déjà sauvés et de ceux qui sont en train de se sauver » (p. 427). Le fidèle vit en communion avec les bienheureux membres glorifiés de l'Église : il les honore, il a recours à leur intercession; il les imite, vénère leurs icônes, connaît leur vie, parle d'eux avec amour (p. 429). Il a des devoirs à l'égard des membres vivants de l'Église : veiller à garder l'unité de pensée et de volonté. Son activité doit être déterminée par le bien du corps entier de l'Église. Tout au moins, convient-il de prier « pour la prospérité des Églises de Dieu et pour l'unité de tous » (parole de la liturgie byzantine, p. 432 svv). La vraie charité chrétienne « s'étend à tout l'univers chrétien » (p. 437).

L'union entre les membres de l'Église n'est pas une fin en soi, si elle n'est déterminée par « l'union en Jésus-Christ ». « L'Église ne se manifeste comme vraie que pour autant qu'elle réalise cette union ». « L'esprit chrétien vient de Dieu par Jésus-Christ dans l'Église » (p. 464).

La spiritualité ecclésiale suppose un travail intérieur constant, « le renoncement à soi-même » (p. 466), la vigilance « sous l'étendard du Christ » (p. 468). « Tendre à la perfection » c'est « imiter Notre-Seigneur, le représenter en soi, le reproduire en soi » (p. 470). Tout doit être réglé, « mesuré » et ordonné vers le but qui est la vie en Jésus-Christ (p. 486).

3. **Église et vie intérieure chez Khomiakov.** — La plupart des théologiens modernes non-unis, slaves surtout, à la suite du célèbre théologien russe, laïque et autodidacte, Alexis *Khomiakov* † 1860, attribuent à l'ecclésiologie gréco-russe des traits déterminés par la charité fraternelle, l'unanimité, engendrée par la vie surnaturelle, par la grâce.

Selon Khomiakov, ce qui importe, en spiritualité comme en ecclésiologie, c'est l'unité des membres de l'Église, l'unité dans la communication mutuelle et vitale des valeurs spirituelles, l'unité dans la vie invisible du corps du Christ. A croire Khomiakov, — qui malgré sa fougue de « pravoslave » développe une doctrine ecclésiale proche de celle de Calvin —, le magistère infaillible de l'Église est une prérogative exclusive de la masse des fidèles. Il voit la cause du schisme dans une brèche, de la part de Rome, du grand principe de spiritualité ecclésiale ou plutôt d'ecclésiologie : l'union dans l'amour mutuel et universel. Les catholiques auraient violé la charité, détruit la vie spirituelle, en substituant à la charité l'autorité, à l'amour le droit, à l'union surnaturelle des croyants la papauté. La spiritualité ecclésiale de Khomiakov voudrait s'opposer au « rationalisme » et au « juridisme » romains.

Si l'on sait discerner la vérité de l'erreur que contient son *Église latine et le protestantisme* (Lausanne, 1872), on ne pourra qu'admirer l'union étroite que Khomiakov établit entre l'élément divin de l'Église et la vie intérieure, tout en regrettant son impardonnable oubli des voies ecclésiales qui conduisent à la charité et réalisent l'unité.

« Le premier principe (de l'Église gréco-russe) est que l'ignorance est l'apanage de tout individu comme le péché, et que l'intelligence (des vérités religieuses) n'appartient qu'à l'unité de tous les membres de l'Église, de même que la sainteté parfaite » (p. 46). « La vérité ne peut exister que là où est la sainteté sans tache, c'est-à-dire dans la totalité de l'Église universelle, qui est la manifestation de l'Esprit divin dans l'humanité » (p. 52-53). Ce qui importe dans l'Église et dans la vie spirituelle des fidèles, c'est « que tous ne soient qu'un dans l'unité libre de la foi vivante qui est la manifestation de l'Esprit de Dieu » (p. 62). Le catholicisme romain doit se « réintégrer » dans l'unité de l'Église pour obtenir « le droit de dire, avec l'antique Église : aimons-nous les uns les autres pour pouvoir, d'un accord unanime, confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit » (p. 87; invocation de la messe byzantine).

« L'homme ne retrouve pas dans l'Église quelque chose qui lui soit étranger. Il s'y retrouve lui-même, non plus dans la faiblesse de son isolement spirituel, mais dans la force de son union spirituelle et intime avec ses frères et son Sauveur. Il s'y retrouve dans sa perfection, ou plutôt il y retrouve ce qui est parfait en lui, l'inspiration divine qui se perd constamment dans l'impureté grossière de chaque existence individuelle. Cette épuration s'opère par l'invincible puissance de l'amour mutuel des chrétiens en Jésus-Christ; car cet amour, c'est l'Esprit de Dieu » (p. 116-117). « L'Église, c'est la révélation de l'Esprit Saint à l'amour mutuel des chrétiens » (p. 267).

A. Gratieux, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. 2 *Les doctrines*, coll. Unam Sanctam 6, Paris, 1939, ch. 5 L'Église, p. 102-164. — Voir la traduction par R. Tandonnet du traité de Khomiakov, *L'Église est une*, à la suite de A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution*, coll. Unam Sanctam 25, Paris, 1953. — P. Baron, *Un théologien laïc orthodoxe russe au* XIX^e^ *siècle. Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804-1860). Son ecclésiologie*, OCA 127, Rome, 1940.

Nous rencontrons la même spiritualité, et les mêmes confusions, dans les ouvrages des nombreux disciples de Khomiakov, par exemple, chez le professeur Nicolas *Arséniev*. Voici quelques axiomes qui reviennent souvent dans ses écrits.

L'Église s'identifie avec ce qui fait l'essence et la force de la vie spirituelle. Elle est un corps mystique, un ensemble d'élans de vie spirituelle, le principe intime de notre vie intérieure. L'essence de l'Église, c'est la vie du Saint-Esprit, la vie de charité. On ne connaît les vérités divines, génératrices de la piété, qu'en prenant part à la vie de l'Église, en union avec

tous les fidèles par la charité du Christ-Chef. Le salut de l'homme s'opère par la charité de tous. L'Église n'a pas de fondement juridique, elle n'a qu'un fondement mystique de charité. La vocation des chrétiens est de vivre rattachés les uns aux autres par l'Église dans la charité. C'est dans la liturgie (byzantine) que se réalise la vie spirituelle des fidèles; l'Église vit essentiellement de prière et du mystère eucharistique. La liturgie manifeste par excellence la vie de l'Église, c'est une apparition du Saint-Esprit. Aussi la vérité de l'Église ne se démontre-t-elle que par la vie spirituelle des fidèles, par leur expérience religieuse.

Voir, par exemple : *Pravoslavnaïa Tzerkov' i Zapadnoïé khristianstvo* (Église orthodoxe et christianisme occidental), Varsovie, 1929; *Pravoslavié, Katolitchestvo, Protestantizm* (Orthodoxie, catholicisme, protestantisme), Paris, 1930; *O Litourguii i tainstvié Evkharistii* (La Liturgie et le sacrement de l'eucharistie), Paris.

Nous retrouvons presque les mêmes affirmations chez un théologien russe bien connu, Serge *Boulgakoff* (*L'Orthodoxie*, Paris, 1932).

« L'Église du Christ n'est pas une institution; c'est une vie nouvelle avec le Christ et en Christ, dirigée par l'Esprit Saint... L'Église, c'est le corps du Christ, en tant qu'unité de vie avec lui » (p. 1). « Par l'Église nous participons à la vie divine de la sainte Trinité... L'Église existe en nous, non en tant qu'institution ou société, mais surtout comme une certaine évidence spirituelle, une expérience spéciale, une vie... On ne conçoit l'Église que par l'expérience, par la grâce, en participant à sa vie... L'essence de l'Église est la vie divine, se dévoilant dans la vie des créatures; c'est la déification de la créature... » (p. 3-5).

« La vie de l'Église est symbolique; c'est une vie mystérieuse, cachée sous des signes visibles » (p. 10). « La sainteté de l'Église est celle même du Christ... L'Église est la maison de Dieu, de même que nos corps sont des temples, où habite l'Esprit Saint... La sainteté est la substance même de l'*esprit d'Église*. La vie en Dieu, la déification, la sainteté, sont la marque évidente et le synonyme de l'esprit d'Église... Toute participation à cette vie (la vie de l'Église) confère la sainteté » (p. 133-134). « La sainteté, la vraie sainteté divine, n'existe pas en dehors de l'Église et n'est pas conférée sans elle » (p. 136-137).

Dans la pensée des maîtres de la vie spirituelle, des moralistes et des théologiens modernes russes, les concepts « Église » et « vie spirituelle » sont étroitement liés, se compénètrent, souvent s'identifient, surtout sur le terrain de la liturgie, de la *tserkovnost*, dont nous avons parlé plus haut. D'où il arrive souvent que nos frères séparés, épris par les splendeurs divines de l'Église-grâce, soient enclins à perdre de vue l'importance, pour une saine spiritualité, de l'Église-institution. Ils ont parfaitement raison d'insister sur la nécessité d'une vie intérieure ecclésiale, pour ne pas tomber dans un individualisme incompatible avec la tradition, et de voir dans la charité l'aspect le plus sublime de l'Église et le couronnement de la vie spirituelle. Mais ils confondent malheureusement idéal et réalité et perdent de vue, en grande partie, les moyens qu'indiquaient les Pères de l'Église pour atteindre la perfection. Aussi nous ne pouvons que nous réjouir de constater chez plusieurs de ces théologiens un mouvement de « retour aux Pères » et aux grands ascètes de l'antiquité chrétienne, qui faisaient grand cas de l'obéissance aux supérieurs légitimes et y voyaient le moyen le plus sûr de parvenir à la charité parfaite, cette âme de la vie ecclésiale et spirituelle.

Th. Spačil, *Conceptus et doctrina de Ecclesia juxta theologiam Orientis separati*, OC 2, 1924, p. 37-132. — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. 4, Paris, 1931. — E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950. — Métropolite Séraphim, *L'Église orthodoxe. Les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, trad. J. Marty, Paris, 1952. — I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953. — S. Tyszkiewicz, *La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves*, dans *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, 1939, p. 270-294; *La sainteté de l'Église christo-conforme. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste*, Rome, 1945; *Moralistes de Russie*, Rome, 1951. — S. Tyszkiewicz et Th. Belpaire, *Ascètes russes*, Namur, 1957.

Stanislas Tyszkiewicz.

C. L'ÉGLISE, SELON LES PROTESTANTS ET LES ANGLICANS D'AUJOURD'HUI

I. Ecclésiologie. — Comme les anglicans diffèrent des catholiques par les emprunts qu'ils ont faits aux doctrines réformées, nous traiterons d'abord des protestants.

1. **Protestantisme contemporain.** — Luther n'est sans doute pas parti de la notion d'Église pour édifier sa doctrine. Mais ses thèses sur la justification et sur les sacrements l'amenèrent bien vite à modifier en ce point la doctrine traditionnelle. La condamnation portée contre lui par le pontife romain l'obligeait d'ailleurs à prendre position. En réalité c'est dans sa conception de l'Église que viennent se rencontrer ses thèmes les plus révolutionnaires, radicalement opposés à la notion traditionnelle. Sur l'ecclésiologie luthérienne, *supra*, col. 414. Aujourd'hui encore, c'est sur la nature de l'Église que les idées des protestants s'éloignent le plus de la pensée catholique. L'accord sur ce point entraînerait l'accord sur tout.

Si, en effet, la seule foi justifie, les sacrements ne réclament aucun pouvoir spécial chez le ministre qui les confère, et si la Bible, comme chacun peut la lire, contient toute la révélation, aucune hiérarchie n'est requise, ni aucune société. On pourra donner le nom d'Église à l'ensemble des individus croyants que Dieu seul connaît, mais ce sera un simple nom, qui n'ajoute rien à la réalité invisible à laquelle on l'applique. Dans la mesure où l'on sera protestant, la logique obligera à refuser une Église visible et hiérarchique. Selon John Oman, le Christ n'a pas fondé l'Église, qui s'est faite toute seule. La première génération chrétienne ne comptait que des membres égaux, humbles et joyeux de se savoir sauvés. Mais l'apparition d'une autorité, qui est une rechute dans la loi, et d'essence catholique, se produisit bientôt. On ne peut guère l'éliminer (« The natural man is always a Catholic », art. *Church*, p. 622).

En fait, le protestantisme contemporain comporte vis-à-vis de la visibilité de l'Église deux tendances assez nettement distinctes : l'une modérée et l'autre plus radicale.

Ceux qui obéissent à celle-ci tiennent qu'en réalité l'Église proprement dite n'est pas visible, puisque c'est un acte invisible, la foi justifiante, qui en constitue les membres, comme autant de pécheurs pardonnés. « It is the great company of persons whom Christ has saved, in whom he dwells, to whom and through whom he reveals God (*Éph.* 1, 22, 23) » (Augustus H. Strong, *Systematic Theology*, Philadelphie, 16e éd., 1951, p. 888). Toutefois, ils estiment convenable que cette Église invisible soit manifestée par la réunion de ses membres de façon à former une Église visible aussi semblable que possible à l'Église véritable, et

organisée en société. Les uns veulent que cette Église visible tende à devenir une organisation nationale, et même à recevoir un « établissement », c'est-à-dire la reconnaissance officielle de l'État. Une organisation plus vaste encore, qui rassemblerait les organisations nationales, leur semble aussi désirable. D'autres, au contraire, n'admettent que des groupes restreints, à la manière de congrégations indépendantes.

Ceux qui appartiennent à la tendance modérée reconnaissent que d'après le nouveau Testament l'Église doit être visible. « La première communauté était un groupe visible, qui provoqua une agitation visible et publique. Lorsque l'Église n'a pas cette visibilité, elle n'est pas l'Église » (Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel, 1950, p. 139). Ce sont eux surtout qui cherchent à définir les notes de l'Église indiquées dans le symbole de Nicée-Constantinople : unité, sainteté, catholicité, apostolicité.

Pour l'unité, on rencontre chez eux trois motifs principaux de l'affirmer. Le Christ est un : c'est son unité qui est attribuée à l'Église. « Nous n'ignorons cependant pas, disent-ils, nos divisions; elles existent en matière de foi, d'ordre ecclésiastique et de tradition; notre orgueil national, notre orgueil de classe ou de race y ont aussi leur part. Mais Christ a fait de nous son peuple, et, lui, n'est pas divisé » (*La première assemblée du Conseil œcuménique des Églises. Rapport officiel. Le message de l'Assemblée*, p. 7); ensuite l'unité est une note eschatologique, c'est-à-dire à réaliser à la fin des temps; elle ne peut être que très imparfaite dans le siècle présent; enfin, les diverses églises possèdent en fait une certaine unité, par laquelle se manifeste l'unité de l'Église universelle, et cela de façon profonde et émouvante à certains moments, par exemple dans les assemblées œcuméniques.

La sainteté de l'Église, pour les protestants, est pareillement une note eschatologique. Ils parlent couramment de l'Église pécheresse ou de l'Église repentante. La catholicité est d'abord un idéal et un droit; elle suit les conditions de l'unité et peut subsister avec d'assez grandes différences de doctrine ou de culte. L'apostolicité est suffisamment garantie par la fidélité à la Bible; elle ne dépend point de la transmission ininterrompue d'une personne à l'autre de pouvoirs reçus des apôtres.

En somme, l'Église pour les protestants est reconnaissable partout où l'Évangile est prêché et où les sacrements sont administrés. Elle n'exclut la diversité ni dans l'interprétation de l'Évangile, ni dans la doctrine des sacrements. Il faut toutefois assigner des limites à cette diversité, sous peine de ne laisser aucun sens au mot église. Ici intervient la distinction entre les vérités fondamentales que toute véritable Église doit professer et les vérités secondaires sur lesquelles on peut différer à l'intérieur de l'Église. Il n'existe pas d'accord pour définir les points fondamentaux. Le Conseil œcuménique des Églises n'exige comme « base » commune de ses églises-membres que la seule croyance en la divinité du Christ, et encore a-t-il dû vaincre des résistances pour maintenir ce minimum qui lui semble nécessaire pour autoriser le nom d'Église chrétienne. En fait, les protestants qui ne sont pas des libéraux admettent les dogmes de la Trinité divine, de l'incarnation du Verbe, de la rédemption, ainsi que les sacrements de baptême et de communion.

Puisque les réformateurs eurent à protester contre la doctrine de l'Église, celle-ci n'est donc pas infaillible. Mais elle est indéfectible, et c'est pourquoi Luther et ses disciples furent suscités par la Providence. L'indéfectibilité signifie que Dieu ne laisse pas longtemps l'Église s'égarer : en vertu de ses propres promesses, il la reprend en main. Elle peut néanmoins tomber dans l'erreur.

Un réformé modéré, Auguste Lecerf, qui cite Calvin (*Institution de la religion chrétienne* IV, 8, 13), admet que l'Église « se sait indéfectible, est infaillible même, quand elle proclame la substance de l'Évangile, à condition d'être inconditionnellement soumise à la Parole de Dieu » (*Introduction à la dogmatique réformée*, t. 2, p. 216). Le même auteur voit la substance de l'Évangile (p. 220-221) dans ce passage de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que celui qui croit en lui ne périsse point, mais obtienne la vie éternelle » (*Jean* 3, 16).

Ce qui est dit dans le nouveau Testament de la constitution de ministres dans l'Église est interprété par les protestants comme une simple désignation faite par la communauté de certaines personnes pour l'exercice d'un pouvoir que toutes les autres possèdent. L'Église choisit ses ministres, mais ne leur confère rien autre que le droit de se servir, pour le bien commun, de facultés données par Dieu à tous les membres de l'Église. L'ordination n'est qu'une élection. « It is simply a recognition of powers previously conferred by God, and a consequent formel authorisation, on the part of the Church, to exercise the gift already bestowed » (A. H. Strong, *loco cit.*, p. 918). Il s'ensuit que le ministre n'est autorisé que pour la communauté qui l'a élu. Les communautés sont donc indépendantes les unes des autres.

Elles peuvent pourtant s'associer et former de larges unions, comme l'Église réformée de France ou, plus larges encore, comme la Fédération protestante de France, ou l'Église évangélique d'Allemagne, l'Union luthérienne mondiale, etc. Le mouvement œcuménique a suscité de nouvelles unions, même entre confessions différentes, comme l'Église unie du Canada et l'Église de l'Inde méridionale. Même là où l'union ne peut avoir lieu, l'intercommunion est parfois acceptée, comme entre luthériens suédois et anglicans.

Le Conseil œcuménique des Églises constitué à Amsterdam en 1948 ne prétend aucunement être une Église ni avoir autorité sur ses Églises-membres. D'une part il encourage les tentatives d'union entre églises, et d'autre part il essaie de constituer une doctrine sur l'unité. Il lui sera malaisé de formuler une définition de l'unité qui soit acceptée de tous ses membres, à moins qu'elle ne soit très vague (cf W. A. Visser't Hooft, *Ecumenial Review*, octobre 1955; *Unitas*, éd. angl., t. 8, 1956, n. 1).

2. **L'anglicanisme** veut se situer entre les protestants et les catholiques romains. La doctrine, restée catholique sous Henri VIII, autant que le permettait le schisme, devenue protestante avec Cranmer et Édouard VI, s'engagea sous Élisabeth I dans la voie moyenne (via media) qui est l'anglicanisme. Comme toutefois celui-ci est loin d'être parfaitement unifié, on le trouve moins protestant ou moins catholique selon le groupe que l'on considère. Si l'on adopte la terminologie de l'Assemblée d'Amsterdam, c'est-à-dire si l'on appelle tendance protestante celle de mettre l'accent sur la justification par la foi seule et tendance catholique celle d'insister « avant tout sur la continuité visible de l'Église dans la succession apostolique de l'épiscopat » (*Rapport officiel..*, p. 66), l'anglicanisme appartient à la tendance catholique.

Les textes principaux sont les trente-neuf articles et le livre de la prière commune *(Common Prayer Book)*, comme les ont interprétés les théologiens du 17e siècle (Caroline Divines, surtout R. Hooker † 1600, L. Andrewes † 1626, W. Laud † 1645).

Pour exposer la doctrine anglicane sur l'Église, nous négligeons les groupes extrêmes (modernistes d'une part, papalistes de l'autre), sans même garantir sur chaque point l'accord de tous les autres secteurs de cette confession. Voici donc l'idée propre de l'anglicanisme sur l'Église.

On ne peut douter que le Christ ait fondé une Église, c'est-à-dire une société visible, destinée à transmettre à ses membres l'action de la divinité : elle est l'Église de l'Esprit, l'épouse du Christ, sa vie est celle de la chrétienté à travers l'histoire. Elle est l'assemblée de ceux que le Christ a régénérés; ainsi considérée, elle ne peut être que vraiment une et constitue un seul corps. Les différences inévitables qui surgissent dans la doctrine ne formeront que des diversités dans un même corps.

Une société, qui vit dans le temps et dans l'espace, requiert des formes visibles. Telles seront pour l'Église les formules de foi, le ministère, la liturgie. Les formules de foi sont avant tout les conciles des quatre premiers siècles et les trente-neuf articles du temps d'Élisabeth. Il existe un ministère de l'Église, c'est-à-dire, il y a des hommes qui reçoivent une ordination spéciale, par laquelle ils ont une autorité et des pouvoirs que les autres fidèles n'ont pas. Le choix et la formation d'apôtres par le Christ montrent que l'institution du ministère remonte au nouveau Testament : on n'est cependant pas d'accord pour déterminer l'ordre ou les ordres qui s'y trouvent. Celui des ministères que l'on y découvre plus clairement est l'épiscopat, qui assure le gouvernement et la continuité de l'Église. La papauté n'est pas reconnue. Le développement historique a fait instituer prêtres et diacres.

On admet sept sacrements. Deux surtout sont tels au sens fort : les deux sacrements du nouveau Testament, qui sont le baptême et l'eucharistie. Le baptême est obligatoire. Cranmer a nié résolument que la messe soit un sacrifice de propitiation, et cette opinion est encore courante. Les autres sacrements sont aussi reconnus, et spécialement la confirmation et l'ordre. La confession est utile, mais non obligatoire.

L'Église est gouvernée par les évêques, mais elle l'est aussi par l'État. Henri VIII se proclama chef spirituel. Élisabeth prit le titre de « Supreme Governor ». Le Conseil privé et, aujourd'hui, le parlement interviennent en dernier ressort dans les questions ecclésiastiques. Quand les évêques voulurent modifier le *Prayer Book*, la Chambre des communes s'y opposa. De nos jours, la Convocation de Lambeth défend de célébrer à l'église le mariage des divorcés; mais si un ministre le fait, il est en règle avec la loi de l'État et les évêques ne peuvent rien contre lui. L'Église est le témoin et l'interprète de l'Écriture, mais elle est jugée par la Bible.

Les anglicans sont soucieux de montrer comment dans leur confession se trouvent conservées les quatre notes de l'Église : unité, sainteté, catholicité, apostolicité. Leur conception de l'unité dépend de celle qu'ils ont de la constitution de l'Église, et particulièrement de la nécessité de l'épiscopat. L'Église est là où est enseignée, avec l'Évangile, la doctrine des premiers conciles, et où est en vigueur le système épiscopal. Appartiennent donc à l'Église les catholiques romains, les « orthodoxes » et les anglicans. C'est la théorie des trois branches, conçue par Pusey et admise encore aujourd'hui. Elle implique que l'unité de l'Église subsiste malgré des différences dogmatiques. Il y a des dogmes essentiels, ceux qui sont requis pour le salut; mais on peut différer sur les autres, sans rompre l'unité.

En 1888, quatre points furent fixés (le quadrilatère de Lambeth) pour déterminer cet essentiel : 1) Les saintes Écritures, qui contiennent la révélation divine et sont la règle de foi. 2) Le symbole de Nicée et celui des apôtres, qui exposent la foi. 3) Les sacrements de baptême et de communion. 4) Des ministres mandatés par le Christ et par toute l'Église. Ce dernier point est satisfait par le maintien de l'épiscopat, qui est, pensent les anglicans, un signe visible de l'appartenance à l'Église des premiers siècles. Cette Église est sainte par la sainteté de son divin Fondateur, de ses moyens de salut et de ses meilleurs membres. Elle est universelle de droit, puisqu'elle est offerte à tous les hommes et par ses trois branches elle s'étend en fait sur toute la terre.

Il est vrai qu'en Angleterre l'anglicanisme ne représente qu'une minorité, et il ne comprenait originairement que deux seuls diocèses : celui de Cantorbéry et celui de York, qui toutefois ont présidé à la constitution de 69 diocèses dans les Iles britanniques. Sur toute l'étendue de l'empire britannique se trouvent des groupes en communion avec le siège de Cantorbéry et l'Assemblée décennale de Lambeth peut réunir 325 évêques anglicans. Elle est apostolique, puisque les évêques tiennent la place des apôtres.

Toutefois l'Église n'est pas infaillible. Elle s'est en fait trompée; elle a eu besoin de réforme, même dans sa doctrine.

Une fois abandonnée la prétention de l'Église romaine qui soutient l'infaillibilité de l'évêque de Rome, on ne trouve dans l'Église aucun organe qui puisse garantir de l'erreur : plusieurs conciles ont erré. Dieu cependant protège son Église et ne permet pas qu'elle soit tout entière ou du moins pour longtemps dans l'erreur. Sur ce point les anglicans rejoignent les réformés et ils se contentent comme ceux-ci d'une Église indéfectible, que Dieu laisse un temps s'égarer et qu'ensuite il reprend. Cela suffit, pensent-ils, pour que les portes de l'enfer ne prévalent pas contre elle. C'est là en effet le point décisif : si l'Église est infaillible, elle possède un organe d'infaillibilité, qui ne peut s'exercer sans un chef suprême de la catholicité; si l'Église n'est pas infaillible, rien ne supprime le doute que peut-être dans le lieu et dans le temps où nous sommes elle est dans l'erreur.

Dans l'exposé qui précède, nous nous en sommes tenus aux textes dans lesquels protestants et anglicans d'aujourd'hui expriment, de dessein formé, l'idée qu'ils se font de l'Église. Peut-on espérer que cette idée devienne plus précise et plus voisine de la notion catholique? Ou même, n'y a-t-il pas déjà dans l'intention et dans les tendances de nos frères séparés un progrès du sens ecclésial qui dépasse le contenu des formules?

Depuis 1910, existe le mouvement œcuménique, qui est un mouvement vers une unité visible des chrétiens. Il implique à tout le moins le sentiment d'un besoin de l'Église une, et plus visiblement une. Les documents de la première assemblée du Conseil œcuménique à Amsterdam, en 1948, expriment la foi en l'Église et un effort pour en ordonner l'activité, autant qu'il dépendait des églises représentées. Dans les manifestes, dans les rapports de ce Conseil et en général dans toute la littérature œcuménique, il est constamment question de l'Église au singulier comme d'une réalité instituée par Jésus-Christ et permanente à travers les siècles. Parmi les écrits qui préparèrent la Conférence de *Faith and Order* à Lund, en 1952, un long rapport traitait de la nature de l'Église. On insiste sur ce que les églises du Conseil ont de commun et qui constitue ce que l'on appelle les éléments ou les vestiges de l'Église, « vestigia Ecclesiae ».

En dehors de l'organisation du Conseil œcuménique, divers écrits publiés en Allemagne par le groupe du pasteur Asmussen, en France par la revue *Verbum caro*, en Angleterre par certains anglo-catholiques, contiennent une conception de l'Église plus déterminée et plus exigeante. Il s'agit encore de faibles minorités. L'avenir dira quelle aura été leur influence.

John Oman, art. *Church*, ERE, t. 3, 1928, p. 617-624. — F. L. Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Londres, 1957. — *Doctrine in the Church of England. The*

Report of the Commission on christian doctrine, appointed by the archbishops of Canterbury and York in 1922, New York, 1938. — G. K. A. Bell, *Documentation Christian Unity*, 3e série, 1930-1948, Oxford, 1948. — *La première Assemblée du Conseil œcuménique des Églises* (Amsterdam, 1948). *Rapport officiel*, t. 5, Neuchâtel, 1948.

Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée*, 2e cahier, *Du fondement et de la signification de la connaissance religieuse*, Paris, 1938. — J. W. C. Wand, *The Anglican Communion*, Oxford, 1948. — Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss*, Munich, 1949; trad. franç. *Esquisse d'une dogmatique*, Neuchâtel, 1950. — Oliver S. Tomkins, *The Church in the Purpose of God*, Chatham, 1950. — Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology*, Philadelphie, 16e éd., 1951. — *The Lambeth Conference 1958*, Londres, 1958.

Charles Boyer.

II. Sens ecclésial. — Il y a un renouveau incontestable du sens de l'Église (à entendre en perspective protestante) chez nos frères séparés protestants; nous essayerons d'en préciser le contenu en analysant ses sources : renouveau biblique et théologique, communautaire et liturgique, œcuménique et missionnaire.

1. Protestantisme. — 1° *Le renouveau biblique et théologique.* — Aux origines de la Réforme prend naissance un courant favorable à l'idée de l'Église universelle; il vient des premiers réformateurs qui n'ont pas mis en doute l'unicité de l'Église. P. Jurieu n'écrit-il pas encore : « Nous sommes demeurés dans l'unité de communion interne avec l'Église universelle, parce que nous sommes demeurés dans l'unité de la foi, des sacrements et de ce qu'il y a d'essentiel dans le ministère. Nous ne nous sommes séparés que de l'Église latine qui n'est pas l'Église universelle » (*Le vrai système de l'Église*, Dordrecht, 1686, p. 559). Pourtant dès le 17e-18e siècle, sous l'influence du triumvirat helvétique de Jean-Alphonse Turrettini † 1737, de Samuel Werensfels † 1740, de Jean-Frédéric Osterwald † 1747, on commence à parler de « dénominations » et d'une pluralité d'Églises, conçues, selon la formule de J. Locke, comme « des sociétés spontanées de personnes s'unissant de leur plein gré ». Il en résulte rapidement un oubli général de la doctrine de l'Église universelle, que maintiendront seuls des théologiens comme Th. Hoocker † 1647, P. Gunning † 1684, R. Forsyth † 1846, A. F. Vilmar † 1868, F. D. Maurice † 1875. Elle ne reviendra au premier plan que sous l'influence des questions missionnaires et surtout du mouvement biblique.

L'Église cesse d'être alors une association religieuse qui s'édifie par en bas pour être saisie désormais comme une création d'en haut, comme le peuple de Dieu : elle a son origine non dans une décision des hommes, mais dans la volonté que Dieu a de se créer un peuple. C'est l'unité du Christ qui fait celle de l'Église et lui donne son caractère transcendant : chef de l'Église, il est la tête de son Église, et par son Esprit il unit à lui-même et les uns aux autres les fidèles. On notera que, du point de vue catholique, est laissée de côté la volonté du Christ de créer une institution pour susciter ce peuple de Dieu.

Nous pourrions résumer avec W. A. Visser't Hooft les caractéristiques de ce courant : « a) Le dessein de Dieu est de rassembler un peuple qui soit son peuple et qui existe pour le glorifier. Cette Église de Dieu qui est en même temps le corps du Christ est, de par sa nature même, une communauté unique et vraie.

D'où il découle que : b) le devoir des fidèles est de manifester dans le monde cette unité qui leur est donnée et que c) cette unité n'est pas celle du plus petit dénominateur commun, mais bien plutôt celle dans laquelle la foi est enseignée et crue dans son intégralité et sa plénitude » (*Notre tâche œcuménique à la lumière de l'histoire*, Genève, 1955, p. 8).

C'est de cet effort biblique, vivant dans les Églises de la Réforme, porté par lui et l'appuyant, qu'est né l'approfondissement théologique contemporain (K. Barth, É. Brunner, etc). Il donne aux communions protestantes un sens renouvelé de l'Église, s'en tient à l'objectivité du dessein de Dieu et dépasse les perspectives d'expérience subjective ou de confessionnalisme trop étroit.

2° *Le renouveau liturgique et communautaire.* — Le renouveau liturgique qui avait d'abord touché les communautés qui, comme les anglicans ou les suédois, avaient gardé des liens avec la tradition catholique, s'étend aujourd'hui à l'Allemagne, à la Hollande, à l'Écosse, à la Suisse, à la France : il a mis de plus en plus en lumière que seules la présence et l'action objective de l'Esprit pouvaient créer une communauté véritable, dont le centre de vie devait être un culte communautaire et objectif. Il s'agit bien d'une redécouverte de la présence objective de Dieu dans son Église, communion fraternelle au Père et à son Fils Jésus-Christ, ouverte, à travers les apôtres, à tous les hommes. Il va de soi que renouveau biblique et liturgique se commandent ici l'un l'autre.

« Nous pensons que nous retrouvons cette situation unique de l'incarnation du Verbe dans certains moments privilégiés de la vie de l'Église : eucharistie, liturgie, prière, synode, etc, où l'Église réalise visiblement son caractère corporel et où, pour parler simplement, l'Église-Corps du Christ + Saint-Esprit = renouvellement analogique de l'incarnation » (lettre de M. Thurian, 20 octobre 1947, citée par J. Gribomont, dans *La Maison-Dieu* 19, 1950, p. 39).

Un témoignage de cette redécouverte communautaire et ecclésiale est le volume collectif *Leiturgia*, publié en Allemagne, qui implique toute une théologie de l'Église comme construction *(Bau)*.

Il importe de ne pas exagérer ces apports : ils ne sont encore le fait que de petits groupes; ils traduisent cependant une tendance générale à un dépassement de certaines positions individualistes, pour atteindre à des perspectives plus ecclésiales et communautaires.

3° *L'expérience œcuménique et missionnaire.* — La conférence d'Oxford de 1937 avait choisi pour mot d'ordre officiel « Que l'Église soit l'Église » (cf *Istina*, t. 4, 1957, p. 257-261). L'œcuménisme est un fait nouveau au point de vue ecclésiologique, précisément parce que les Églises membres du Conseil ont commencé à réaliser que ce dialogue entre Églises, tel qu'il se manifeste, est le début de cette grande action par laquelle Dieu a commencé à renouveler son Église (au sens défini plus haut, § 1°), sorte d'amorce de la nouveauté eschatologique que Dieu entend manifester dans son Église. Il signifie, toujours du point de vue protestant, que, face à leur mission devant le monde, les Églises ont été conviées ensemble à un jugement de Dieu sur leur propre statut d'Église : c'est un dialogue, en présence du Seigneur, sur ce qu'est la catholicité de l'Évangile et de l'Église en vue de réformer la situation historique des Églises : il entend être un témoignage à l'Église une, sainte, catholique et apostolique.

Peu à peu s'est imposée dans les Églises du Conseil œcuménique la conviction que les Églises n'ont pas à créer l'unité de l'Église, puisqu'elles trouvent leur unité en Jésus-Christ et qu'elles la reçoivent comme un don de Dieu. Une certitude s'impose : rien ne peut briser l'unité de l'Église, parce que cette unité appartient à son essence, étant l'unité même de Jésus-Christ, qui, lui, ne peut être divisé.

C'est là, certes, un sens de l'Église qui n'est pas celui de l'Église catholique : il ne voit cette unité qu'en Dieu et dans le Christ et minimise par trop la visibilité institutionnelle de l'Église. Ce qui ne veut pas dire qu'il refuse une manifestation de cette unité donnée dans le Christ; il la recherche de toutes ses forces, mais avec une tout autre signification que dans la tradition catholique.

Ce sens de l'Église dans l'approfondissement que nous venons de dire est lié à la dimension missionnaire du mouvement œcuménique : celui-ci vient de la mission et va à la mission. Aussi bien, dans la perspective de l'intégration du Conseil international des missions dans le Conseil œcuménique des Églises, une idée-force s'impose de plus en plus à l'attention : l'Église est la mission. Il s'agit de fait de surmonter la dissociation entre la mission et l'Église qui paralyse le protestantisme depuis ses origines, les sociétés missionnaires étant le plus souvent en tension, voire même en opposition avec les Églises (M.-J. Le Guillou, *Mission et protestantisme*, dans *Lumière et Vie* 40, t. 7, 1958, p. 91-104).

Nombreux les protestants qui se posent la question de J. C. Hœkendijk : « Une Église sachant qu'elle est une fonction de l'apostolat et que le principe de son existence se trouve dans la proclamation du Royaume à l'oikumené, ne *fait* pas de la mission, *elle devient elle-même mission*, emprise directe de Dieu sur le monde. C'est pourquoi une église sans mission est une monstruosité » (*La mission et l'œcuménisme*, dans *Le Monde non chrétien* 17, 1951, p. 338).

Le sens de l'Église apparaît donc comme celui d'une Église missionnaire, chargée d'annoncer la parole de Dieu pour la confirmation et l'avancement des fidèles, pour la conversion des non-chrétiens et l'édification du corps du Christ. Nos frères séparés ont ainsi découvert que l'unité de l'Église doit être manifestée dans la vie des Églises et ils espèrent que bientôt les Églises du mouvement œcuménique arriveront à « *vivre comme une seule Église* », parce que l'inspiration même du mouvement œcuménique pénétrera jusqu'aux plus humbles paroisses.

Commentant cette formule, « vivre comme une seule Église », le secrétaire du Conseil œcuménique des Églises déclarait qu'elle pouvait signifier : « que les Églises se rendent compte de leur appartenance à l'Église universelle; qu'elles reçoivent les dons spirituels que d'autres Églises peuvent leur donner; qu'elles s'entr'aident spirituellement et matériellement; qu'elles acceptent la vocation d'évangélisation du monde comme une vocation commune et une tâche qu'il faut remplir d'un commun accord; qu'elles rendent un témoignage commun dans le monde social et international... Il existe aujourd'hui une vraie solidarité spirituelle, un sens de responsabilité mutuelle entre les Églises qui sont incomparablement plus grands qu'au début de notre siècle et pour lesquels nous devons louer Dieu ». Et le Dr Visser't Hooft souligne que l'avenir du mouvement œcuménique dépend essentiellement de la possibilité de faire découvrir par toute l'Église, c'est-à-dire par toutes les paroisses et tous les chrétiens, « la grande vocation commune, la vocation de vivre comme un seul peuple rassemblé, de témoigner d'une seule voix, de manifester dans le monde le mystère de la destruction du mur de séparation entre les hommes par l'action de Jésus-Christ » (préface à P. Conord, *Brève histoire du Mouvement œcuménique*, Paris, 1958).

En définitive, le sens de l'Église s'identifie à celui d'une Église en devenir, cherchant à manifester son unité pour que le monde croie et attendant de la mission la manifestation de cette unité, qui selon nous n'est pas au terme mais à la racine de l'action missionnaire, dans une véritable inversion du sens de *Jean* 17, 23 « Qu'ils soient un afin que le monde croie » ? De plus en plus, ce sens ecclésial exige une interprétation de toute l'histoire en perspective ecclésiale et un sens de la continuité de l'Église à travers l'histoire (cf *The History of Ecumenical Movement*, Londres, 1954).

Le sens ecclésial connaît ainsi de nos jours un net renouveau. S'il reste très marqué par ses origines protestantes dans son rejet spontané de l'institution, il s'ouvre de plus en plus à une reconnaissance de valeurs proprement catholiques : désormais un nombre toujours croissant de protestants affirment qu'il y a d'abord l'Église, et en elle et par elle des croyants; que cette Église en laquelle s'accomplit le dessein de Dieu n'existe qu'en fait à partir de Jésus-Christ et ne peut avoir qu'un caractère communautaire. Elle apparaît à la fois divine et humaine, éternelle et temporelle, invisible et visible. Seules quelques tendances du protestantisme, en raison même de leur sens ecclésial, semblent vouloir poser la question de la signification de la Réforme, tels les groupes allemands de « Die Sammlung ».

Il reste que ce sens de l'Église est toujours à comprendre en perspective protestante, la présence du Christ à l'Église étant conçue comme un événement, comme « une intervention décisive qui rassemble ce qui était dispersé, qui suscite une communauté là où vivaient des individus, qui renouvelle un corps sociologique marqué par la sclérose, la division, l'inertie, pour le faire apparaître dans la liberté, l'unité et le service grâce à l'action puissante de son Sauveur et Seigneur » (H. Bruston, *Point de vue protestant*, dans *Lumière et Vie* 40, t. 7, 1958, p. 10).

2. **Anglicanisme.** — Les anglicans ont spontanément un sens ecclésial, parce qu'ils ont conscience de la continuité de l'Église anglicane avec l'Église d'avant la Réforme : juridiquement et matériellement l'Église anglicane continue l'Église médiévale, dont elle a d'ailleurs gardé bien des apparences.

Par la lecture publique de la Bible et la prédication, les fidèles anglicans sont conscients d'appartenir au peuple de Dieu, membres du corps du Christ par le baptême et fortifiés par l'Esprit Saint grâce à la confirmation; ils ont appris le symbole des apôtres, qu'ils récitent dans les prières du matin et du soir (matines et vêpres), et ils chantent à chaque célébration de l'eucharistie le symbole de Nicée. Il est à noter cependant que la plupart interprètent l'Église catholique au sens de l'Église universelle, même si une minorité instruite pense que la plénitude de la foi chrétienne distingue l'Église à laquelle ils appartiennent des autres communions chrétiennes. On peut prendre comme signe de la croyance commune le cantique « The Church's one foundation » par S. J. Stone (*Hymns Ancient and Modern*, livre de cantiques le plus répandu dans l'Église d'Angleterre de tendance modérée) : l'Église a pour fondement Jésus-Christ Notre-Seigneur; elle est une création nouvelle par l'eau et par le Verbe, qui est venu

la chercher comme son épouse et la racheter par son sang, en mourant pour elle. Cette Église universelle, qui contient des élus de toute nation, croit à un Seigneur, à une foi, à une naissance spirituelle, participe à une nourriture sainte (l'eucharistie), mais peut être déchirée par les schismes et les hérésies. Cette Église militante deviendra à la fin des temps l'Église de la vision béatifique : elle a déjà un avant-goût de cette vision dans son union actuelle à la très sainte Trinité et sa communion avec les saints. Dans cet hymne la rédemption n'est pas conçue dans une ligne individualiste, mais communautaire et ecclésiale, et la grâce vient par la médiation de l'Église « dotée de toute grâce ».

La permanence d'éléments hiérarchiques et sacramentels est une donnée importante de ce sens ecclésial : au niveau le plus populaire, l'Église désigne d'abord le clergé.

Moins consciente de cette continuité avec l'Église médiévale, l'aile protestante croit néanmoins aussi bien que les autres membres de l'Église anglicane qu'elle appartient à l'Église universelle fondée par le Christ. Seule une minorité ultra-protestante constate que l'Église d'Angleterre fut fondée par Henri VIII. Cependant le problème de l'autorité dans l'Église reste spontanément de côté : on appartient à cette Église par le baptême, même si on ne se sert pas de toutes les ressources dont elle est dépositaire. Grâce à leur sens du « constitutionnel », héritage à la fois chrétien et légal du moyen âge, l'absence d'autorité explicite en matière ecclésiastique n'empêche pas les fidèles de voir dans l'Église anglicane l'Église fondée par le Christ, répandue à travers le monde, revêtant des expressions différentes selon les âges et les cultures, mais essentiellement une.

La diminution des ultra-protestants à l'intérieur de l'Église anglicane, et le ralentissement du mouvement moderniste, tout comme le triomphe de l'influence des « catholiques modérés », font espérer une compréhension plus profonde du rôle de l'Église : elle trouve son expression dans la communauté ecclésiale de culte dont la « Parish Communion » est devenue, avec une prédication de type liturgique, le rassemblement principal. Toutes les revisions des divers livres de prières communes « témoignent unanimement d'un très fort désir de dépasser les controverses de la période de la Réforme pour retrouver le dessin classique des grandes liturgies de la chrétienté, orientales et occidentales » (*Principles of Prayer Book Revision*, Londres, 1957). Le conservatisme inhérent de beaucoup d'anglicans freinera sans doute l'adaptation populaire de cette expression liturgique plus totale, dont les éléments existent déjà dans la tradition théologique anglicane. Mais le fait que des mouvements parallèles existent dans les églises nonconformistes contribuera sans doute à former un climat favorable.

Il est inutile d'insister sur l'importance de la tradition patristique dans l'anglicanisme : elle a joué son rôle pour l'approfondissement de ce sens ecclésial avec les autres renouveaux dont nous avons parlé à propos du monde protestant en général.

Marie-Joseph Le Guillou.

IV*bis*. AUTRES ASPECTS DE L'ÉGLISE

Il y a lieu de compléter les exposés, nécessairement fragmentaires qui précèdent, sur le sens de l'Église dans le catholicisme et en dehors de lui, par les articles suivants :

1. Esprit Saint âme de l'Église = art. Esprit Saint.

2. Église et sacrifice eucharistique = art. Communion, Eucharistie, Liturgie.

3. Église corps mystique = art. Corps mystique, Édification.

4. Église et hiérarchie = art. Épiscopat, Laicat, Papauté, Sacerdoce.

5. Aspect missionnaire de l'Église = art. Apostolat, Laicat, *Spiritualité* Missionnaire, Pastorale.

6. L'Église catholique et les églises = art. Œcuménisme.

V. CONCLUSION : A. SANCTA MATER ECCLESIA

1. Trois formes de la maternité spirituelle de l'Église. — C'est Dieu, « de qui tire son nom toute paternité, au ciel et sur la terre » (*Éph.* 3, 15), qui nous engendre à la vie spirituelle par Jésus-Christ. L'Église est, depuis les jours de Pentecôte, l'instrument de ses sollicitudes, l'organe normal de la sanctification des hommes. Elle a reçu de ce fait, à l'égard du dernier âge du monde, une mission universelle de maternité spirituelle.

Dans cette mission spirituelle de l'Église, on pourra distinguer tout d'abord une maternité *par voie d'efficience hiérarchique* et une maternité *par voie de prière et de charité*. Car il y a deux ordres de grandeurs dans l'Église : les grandeurs de hiérarchie, qui sont un privilège, et les grandeurs de sainteté ou de charité, qui sont offertes à tous. Les deux sont absolument requises pour constituer l'Église d'ici-bas. Mais les premières sont au service des secondes : « Quand j'aurais le don de prophétie.., si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (1 *Cor.* 13, 2). Les premières passeront ou deviendront sans emploi, les secondes ne passeront pas et s'épanouiront : « La charité ne passe jamais, mais pour les prophéties elles disparaîtront » (13, 8). L'Église présente consiste secondairement dans les premières et principalement dans les secondes.

Les pouvoirs hiérarchiques sont appelés saints, parce qu'ils sont aptes à communiquer la sainteté, qui, de ce chef, leur convient *ministériellement et tendanciellement* : le pouvoir d'ordre agit d'une manière strictement *instrumentale*; les pouvoirs de juridiction agissent d'une manière simplement *ministérielle*, par voie de proposition extérieure. Mais la sainteté elle-même consiste *formellement et terminalement* dans la grâce et les vertus infuses, théologales et morales, qui confèrent aux âmes la vie divine; elle a ses moyens à elle de se diffuser, de s'étendre, de se communiquer, par voie de prière et de contagion. — On peut donc retenir trois aspects de la maternité spirituelle de l'Église : maternité par exercice du pouvoir d'ordre, maternité par exercice des pouvoirs de juridiction, maternité par voie de prière et de contagion de la charité.

1° *Maternité par exercice du pouvoir d'ordre.* — C'est le pouvoir d'ordre qui permet à l'Église, en répétant le rite non sanglant de la cène, de rendre présent et d'actualiser sans cesse au milieu de nous le sacrifice sanglant de la croix, qui est l'unique source de la rédemption du monde et le principe de la récapitulation de toutes choses au ciel et sur la terre. Et c'est le pou-

voir d'ordre qui permet à l'Église de conférer validement, — exception faite pour le baptême, et pour le mariage dont les époux baptisés sont eux-mêmes les ministres —, les sacrements de la loi nouvelle qui, comme autant de canaux, conduisent jusqu'à chaque âme particulière les grâces diverses de la rédemption. C'est donc au pouvoir d'ordre qu'est suspendu tout le culte chrétien. Ni le sacrifice, ni les sacrements de l'eucharistie, de l'ordre, de la confirmation, de la pénitence, de l'extrême-onction ne seraient perpétués dans le monde si par impossible le pouvoir d'ordre venait à s'éteindre, en d'autres termes si la succession apostolique était interrompue. Et l'eucharistie étant le centre du culte chrétien, les quelques actes sacramentels de la loi nouvelle qui pourraient encore être exercés par le baptême et le mariage, et qui subsistent dans le protestantisme traditionnel, perdraient, du fait de sa disparition, leur destination suprême.

Le pouvoir d'ordre est le seul pouvoir cultuel *hiérarchique*. Deux autres pouvoirs cultuels, ceux du baptême et de la confirmation, s'étendent à *tous* les chrétiens pour leur permettre de participer au culte de la loi nouvelle, centré sur le mystère eucharistique. Ils sont eux aussi « des participations du sacerdoce du Christ, dérivées du Christ lui-même » (S. Thomas, 3ª q. 63 a. 3). En raison de ces trois pouvoirs cultuels, de ces trois caractères sacramentels, l'Église, avec ses prêtres et ses laïques, est tout entière sacerdotale, tout entière engagée dans la célébration du culte mystérieux, consommé en une fois sur la croix, non certes pour exclure et stériliser d'avance toute participation des hommes, mais au contraire pour s'incorporer l'hommage cultuel des générations futures, à mesure de leur arrivée à l'existence.

Nous avons dit que le pouvoir d'ordre permet seul la célébration valide du sacrifice eucharistique et la dispensation valide de cinq des sacrements. Il importe de préciser que le Christ se sert des sept sacrements de la loi nouvelle pour conférer la grâce non pas seulement en sa substance *simple et nue* comme on la trouve chez les catéchumènes justes, mais avec quelque chose des *modalités de plénitude* qu'elle a dans l'âme de Jésus. Il importe de bien faire la distinction entre la simple grâce sanctifiante, nécessaire au salut de tous les hommes sans exception, et la grâce sacramentelle, qui donne à la grâce sanctifiante son libre et total épanouissement, lui permet de revêtir les aspects qu'elle avait dans le Christ et de composer ainsi, dans l'espace et le temps, les traits de son corps mystique, c'est-à-dire de son Église. Aussi est-ce à l'intérieur de la seule société religieuse enfantée, formée et nourrie par les sacrements, que la plénitude du Christ est représentée et que le corps du Christ n'est pas mutilé.

Les prêtres, ministres valides de la consécration du sacrifice eucharistique et de la dispensation de la plupart des sacrements, ne sont alors que de *simples instruments* de la toute-puissance du Christ; et si l'instrument agit non selon sa vertu propre, mais selon la vertu de celui qui l'utilise, il faut dire que l'action sacerdotale du Christ s'exerce indépendamment de leurs dispositions morales de sainteté ou d'indignité, d'une manière infaillible, on pourra dire *ex opere operato*. Au sujet de la messe, le concile de Trente pourra dès lors déclarer « qu'elle est cette offrande pure qui ne peut être souillée ni par l'indignité ni par la malice de ceux qui l'offrent, et dont le Seigneur a prédit, par *Malachie* 1, 10-11, qu'on l'offrirait pure, en tout lieu, à son nom, qui serait grand parmi les nations » (session 22, ch. 1, Denzinger, 939).

Ce que nous venons de rappeler permet de mesurer la puissance et l'étendue de cette première maternité spirituelle de l'Église, qui tient à l'exercice du pouvoir d'ordre. C'est une maternité par voie instrumentale et toute pure, et en ce sens une maternité de sainteté.

2° *Maternité par exercice des pouvoirs de juridiction.* — 1) Le Christ agit sur l'Église comme la tête sur le corps : par manière d'*influx intérieur*, quand il verse en elle la grâce à travers les sacrements; par manière de *proposition extérieure*, quand il l'instruit par les pouvoirs juridictionnels (S. Thomas, 3ª q. 8 a. 6). Dans le premier cas, le rôle du ministre est purement *instrumental*; dans le second cas, les dépositaires de la hiérarchie agiront comme des *causes secondes* et seront, à ce titre, principes d'initiatives et de responsabilités nouvelles. La rançon d'un tel privilège laissé aux hommes sera que, dans la mesure où s'accroît l'importance de leur rôle, la faillibilité menacera d'entrer dans le gouvernement de l'Église. D'où la nécessité, pour que les fidèles soient dirigés et non point égarés par leurs pasteurs, d'un *secours prophétique*, d'une *assistance*. Elle a été, en effet, promise aux apôtres et à leurs successeurs : « Allez donc, enseignez toutes les nations... Apprenez-leur à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle » (*Mt.* fin).

Dans cette ligne de la prédication évangélique, la première tâche de l'Église est de manifester le message révélé, de faire entendre la voix même de l'Époux : voilà le *pouvoir juridictionnel déclaratif*. L'assistance divine est ici *absolue*. L'attitude qui sera demandée au chrétien sera celle d'une obéissance théologale de foi divine. La tâche secondaire de l'Église est de prendre, au cours du temps, toutes les mesures aptes à protéger le message évangélique contre les déviations qui pourraient le mettre en péril; elle fait entendre alors sa voix d'épouse : voilà le *pouvoir juridictionnel canonique*. Il suffit ici d'une assistance *relative*, ayant pour fin de garantir la valeur *prudentielle* des mesures canoniques d'ordre soit pratique, soit spéculatif. L'attitude qui sera demandée au chrétien sera celle d'une obéissance morale : quand elle portera sur des énoncés spéculatifs, on pourra, si l'on veut, parler de foi ecclésiale. C'est à cette place que viendraient s'insérer les « règles » de saint Ignace de Loyola *para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener.*

Les mesures canoniques seront : ou bien générales, quand l'Église entend engager pleinement son autorité prudentielle (lois, commandements de l'Église, etc), alors la garantie prudentielle est assurée pour chaque cas; ou bien particulières (verdicts judiciaires, déclaration de validité de tel ou tel mariage, etc), alors la garantie prudentielle n'est assurée que pour l'ensemble des cas. Pour expliquer la distinction du domaine déclaratif et du domaine canonique, Newman recourait à la distinction de l'Angleterre et des « eaux anglaises ».

Le rôle maternel de l'Église dans la ligne de la juridiction, soit qu'elle fasse entendre la voix divine de l'Époux, soit qu'elle fasse entendre sa propre voix créée, est immense. Nous vivons entourés des opinions des hommes comme d'un brouillard. L'Église seule est assistée divinement pour nous réveiller au sens des choses de la Patrie.

2) C'est une vertu divine qui venue du Christ passe à travers la hiérarchie, considérée soit dans la ligne de l'ordre, soit dans la ligne de la juridiction, pour former l'Église dans le monde; en sorte que mettre en cause la hiérarchie, pour l'aimer ou la combattre, c'est mettre en cause le Christ lui-même : « Qui vous écoute, m'écoute; qui vous rejette, me rejette; et qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (*Luc* 10, 16). En les plaçant dans la clarté de cette grande lumière révélée, les saints n'ont pas craint de signaler les défaillances possibles des membres de la hiérarchie.

Saint Jean Chrysostome écrit : « Au roi sont confiées les choses terrestres; à moi les choses célestes. A moi, c'est-à-dire au prêtre. Aussi quand tu verrais un prêtre indigne, n'attaque pas le sacerdoce; ce n'est point la chose qu'il faut blâmer, mais celui qui use mal de ce qui est beau... Combien de médecins furent des bourreaux et ont donné un poison pour un remède? Pourtant je n'incrimine pas leur art, mais ceux qui s'en servent mal. Combien de marins ont coulé leur navire? Pourtant c'est non point l'art de naviguer, mais l'usage qu'ils en font qui est mauvais. Si tu rencontres un mauvais chrétien, n'accuse ni sa foi ni le sacerdoce, mais celui qui use mal d'une chose belle » (*In illud: Vidi Dominum* 4, 4-5, PG 56, 126).

A la vierge Félicia, ébranlée par l'inconduite de certains pasteurs, saint Augustin répondait : « Des mauvais pasteurs, [le Sauveur] dit à ses brebis : *Ils sont assis sur la chaire de Moïse. Ce qu'ils disent, faites-le; mais ce qu'ils font ne le faites pas; ils disent, en effet, et ne font pas*, *Mt.* 23, 2-3. Connaissent-elles ces paroles, les brebis du Christ savent entendre la voix du Christ même chez les mauvais docteurs, et ne délaissent pas son unité. Car le bien qu'elles leur entendent dire est non pas à eux, mais à lui; elles paissent donc en sécurité, et même sous de mauvais pasteurs elles se nourrissent dans les pâturages du Seigneur » (*Ep.* 208, 5, PL 33, 951-952).

3) Si l'on passe aux modernes, on verra M. J. Scheeben insister sur le fait que la hiérarchie a vraiment pour notre vie surnaturelle l'importance d'une mère pour ses enfants. Il signale deux aspects principaux de cette maternité : la fécondité *(Fruchtbarkeit)*, qu'il rattache tout entière au pouvoir d'ordre et au sacerdoce, et la fonction éducatrice ou pastorale *(Hirtengewalt)*, qu'il rattache au pouvoir de juridiction. En parlant de la fécondité, il rappelle que le Saint-Esprit, qui par la médiation de la Vierge a formé le Christ pour le donner au monde, se sert aujourd'hui de la médiation du pouvoir d'ordre afin de rendre ce même Christ présent parmi nous, par sa substance dans l'eucharistie et par son opération dans les autres sacrements (*Die Mysterien des Christentums*, ch. 7, § 80).

Il faudra citer encore, mais sans la tronquer, la réflexion de H. Clérissac : « L'on a dit qu'il faut savoir souffrir non seulement pour l'Église, mais par l'Église. S'il y a quelque vérité dans cette parole, c'est que nous avons parfois besoin d'être traités fortement, d'être tenus dans l'ombre, le silence et toutes les apparences de la disgrâce, et peut-être pour n'avoir pas assez saintement profité des faveurs et des avances de l'Église en d'autres temps. Puis, n'en doutons pas, ce traitement fort, nous faisant efficacement concourir à l'ordre et à la sainteté de l'Église, nous sera l'équivalent surnaturel d'une mission. En tout cas, le signe certain que nous gardons la plénitude de l'esprit est de ne jamais admettre que nous puissions souffrir par l'Église autrement que nous pouvons souffrir par Dieu » (*Le mystère de l'Église*, Paris, 1918, ch. 7 *La mission et l'Esprit*, p. 178-179).

3° *Maternité par voie de charité.* — Il y a quelque chose de plus grand dans l'Église que les grandeurs de hiérarchie, ce sont les grandeurs de charité auxquelles les grandeurs de hiérarchie sont ordonnées. Elles sont le cœur de l'Église.

« Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et tu ne l'as pas voulu! » (*Mt.* 23, 37). Quand Jésus enseigne, quand il guérit les infirmes, quand il ressuscite la petite fille de Jaïre, le fils de la veuve de Naïm ou Lazare, quand il pardonne, ce qui paraît alors autant que sa puissance et nous bouleverse, c'est l'intensité incompréhensible de son amour pour nous. C'est cela par-dessus tout qui rendra sa prédication contagieuse.

L'amour de Jésus pour les hommes passe dans l'Église. Son principe de vie, sa vertu motrice, son âme créée, c'est la charité en tant que communiquée par les sacrements du Christ et en tant que guidée par les directives des pouvoirs juridictionnels assistés du Christ. La charité, certes, présuppose la foi et l'espérance; mais, même avec la foi et l'espérance, l'Église sans la charité ne serait pas possible. C'est la charité du Christ qui ultimement marque l'Église du Christ de son sceau. Derrière les pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction, à la racine secrète de leur activité, il y a l'irrésistible poussée de la charité du Christ.

C'est ici qu'il nous faut rappeler, de peur qu'on ne l'oublie dans les catéchismes et les manuels de théologie, le grand message de sainte Thérèse de Lisieux : « ... La charité me donna la clef de ma vocation... Je compris que l'amour seul faisait agir les membres de l'Église... » (relire le texte complet cité *supra*, col. 432).

Ce n'est pas seulement en animant les pouvoirs hiérarchiques que la charité est diffusive de soi et contagieuse. C'est encore en mobilisant tous les fidèles, même les plus obscurs, dont le cœur est sensibilisé par l'Évangile. Qui dira la profondeur de la paternité ou de la maternité spirituelles exercées sur les siècles qui les ont suivis par des chrétiens qui n'étaient presque rien ou rien dans la hiérarchie : un saint François d'Assise, une sainte Catherine de Sienne, une sainte Thérèse d'Avila?

Le zèle de la charité s'étend non seulement à ceux qui sont effectivement dans le Christ, mais encore à tous ceux, sans exception, qui sont appelés à l'être. Il envoie des missionnaires ou des porteurs de l'Évangile en toutes les régions et dans tous les milieux sociaux, et les barrières qui arrêtent l'élan missionnaire, la charité les franchit par la prière. Chaque messe est offerte *pro totius mundi salute*. La puissance de la prière d'intercession est multiple. La pure prière, que peut déjà faire un pécheur, est fondée sur la seule miséricorde et la seule libéralité divines. Quand la prière est faite par des serviteurs ou des amis de Dieu, elle acquiert une vertu nouvelle, elle devient méritoire, de ce mérite que la théologie appelle de convenance : il convient en effet que Dieu fasse la volonté de ceux qui l'aiment et qui le supplient pour les intérêts de son royaume.

On lit dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne : « Ceux-là seuls ont un désir infini qui sont unis à moi par affection d'amour. C'est à ce titre qu'ils s'affligent lorsqu'ils m'offensent ou qu'ils me voient offensé. Toutes leurs peines, soit spirituelles, soit corporelles, de quelque côté qu'elles viennent, reçoivent ainsi un mérite infini et satisfont à la faute à qui est due une peine infinie, bien qu'elles soient des œuvres finies, faites dans un temps fini; la vertu du désir a agi en elles » (ch. 2, trad. J. Hurtaud, t. 1, Paris, 1913, p. 10).

Marie de l'Incarnation, ursuline, supplie le Père céleste de se souvenir qu'il a promis à son Fils le salut du monde et qu'il ne peut plus tarder davantage à tenir sa promesse : « Sur ces vues et certitudes, j'entrais en jalousie, je n'en pouvais plus,

j'embrassais toutes ces pauvres âmes, je les tenais dans mon sein, je les présentais au Père éternel, lui disant qu'il était temps qu'il fît justice en faveur de mon Époux, qu'il savait bien qu'il lui avait promis toutes les nations pour héritage, et de plus qu'il avait satisfait par son sang pour tous les péchés des hommes » (*Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 310).

Quelques heures avant sa mort, sainte Thérèse de Lisieux s'écriera : « Je n'aurais jamais cru qu'il fût possible de tant souffrir! Jamais! Jamais! Je ne puis m'expliquer cela que par les désirs ardents que j'ai eus de sauver les âmes » (*Novissima verba*, Lisieux, 1926, p. 194).

Cette sainte et secrète maternité de l'Église s'exerce à tout instant. C'est ainsi que les théologiens enseignent que les sacramentaux sont des moyens pour chacun de nous de rejoindre la grande prière de l'Église, par laquelle la nôtre est soulevée, en sorte que ce que Dieu aurait pu nous refuser en raison de notre indignité, il pourra nous l'accorder en considération de la sainteté de son épouse. Il faut rappeler ici, en effet, que l'Église, l'Église du temps présent qui sort du baptême, est sainte et immaculée : le Christ « l'a aimée, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole, afin de se la présenter à lui-même cette Église glorieuse, sans tache ni ride ni rien de semblable, mais sainte et immaculée » (*Éph.* 5, 25-27). Si elle n'est certes pas sans pécheurs, elle est sans péché. Les pécheurs lui appartiennent, non par leur péché qui la trahissent au lieu de la représenter, mais par ce qui reste encore en eux des dons du Christ qu'ils n'ont pas reniés : les caractères sacramentels du baptême, de la confirmation, de l'ordre, les vertus de foi et d'espérance, et leur volonté de ne pas briser avec la charité collective qui, résidant directement dans les justes, est le principe vivificateur intrinsèque de toute l'Église. En sorte que la frontière qui sépare la lumière et les ténèbres, l'Église et le monde, passe à travers nos cœurs.

Les plus pauvres d'entre nous sentent que tout ce qu'il y a en eux de grandeur authentique, ils le doivent à l'Église qui, tant qu'ils vivent, s'efforce de les enfanter à l'Évangile. Cependant, la puissance enveloppante de la maternité spirituelle de l'Église, personne ne saurait l'éprouver autant que les meilleurs de ses enfants, les grands saints consumés par le feu de la charité. En vertu de cette transformation d'amour chacun d'eux porte en lui spirituellement l'Église tout entière et peut dire, avec saint Jean de la Croix : « Miens sont les cieux et mienne es-tu, terre, et miennes sont les nations, les justes sont miens et la Mère de Dieu est mienne... ». A son tour l'Église les possède et les contient, ils font partie d'elle comme d'un tout qui les libère, ils sentent qu'entraînée par le souffle de l'Esprit qui la conduit de la Pentecôte à la Parousie, elle est plus grande et plus divine qu'eux tous réunis. Ils meurent enfants de l'Église.

La veille de sa mort, vers les cinq heures du soir, quand on lui eut porté le Seigneur et qu'elle l'eut reçu, sainte Thérèse, le visage resplendissant et en grande démonstration d'esprit et d'allégresse, « lui rendit de multiples actions de grâces de ce qu'il l'avait faite fille de l'Église, pour mourir en elle. A plusieurs reprises elle répéta : *En fin, Señor, soy hija de la Iglesia!* » (témoignage de Marie de Saint-François, *Obras de santa Teresa*, éd. Silverio, t. 2, Burgos, 1915, p. 243).

Il convient d'évoquer la maternité de l'Église du ciel. La liturgie demande, à chaque messe, que « daignent intercéder pour nous, au ciel, ceux dont nous célébrons la mémoire sur la terre » (*Suscipe, sancta Trinitas*).

« Il faut, dit saint Thomas, que chacun des bienheureux puisse avoir tout ce que requiert la perfection de la béatitude, en sorte qu'il possède tout ce qu'il désire, puisqu'il ne désire rien de désordonné... Or les bienheureux désirent connaître ce qui les concerne... Leur gloire s'accroît quand, en vue du salut, ils peuvent porter secours à ceux qui sont dans le besoin. Ils deviennent ainsi les coopérateurs de Dieu et, comme le dit Denys, il n'y a pas au monde chose plus divine. Ils sont donc éclairés à cette fin, et il est donc manifeste qu'ils connaissent dans le Verbe les désirs, les prières, les dévotions des hommes qui implorent leur secours » (IV *Sent.* dist. 45 q. 3 a. 1). Leur prière n'est plus méritoire, mais ils restent en état de nous aider en raison de leurs mérites antérieurs (a. 3 ad 4).

Sur ce point encore, il faut citer la sainte de Lisieux : « Je pense à tout le bien que je voudrais faire après ma mort : faire baptiser les petits enfants, aider les prêtres, les missionnaires, toute l'Église... » (*Novissima verba*, p. 68-69). « Je sens que ma mission va commencer... Si mes désirs sont exaucés, mon ciel se passera sur la terre jusqu'à la fin du monde. Oui, je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre. Ce n'est pas impossible, puisqu'au sein même de la vision béatifique les anges veillent sur nous. Non, je ne pourrai prendre aucun repos jusqu'à la fin du monde, et tant qu'il y aura des âmes à sauver; mais lorsque l'Ange aura dit : *Le temps n'est plus!* alors je me reposerai, je pourrai jouir, parce que le nombre des élus sera complet et que tous seront entrés dans la joie et dans le repos. Mon cœur tressaille à cette pensée » (p. 81-82).

2. **Notre amour pour l'Église.** — Nous avons déjà parlé de l'obéissance soit théologale, soit ecclésiale qui est due à l'Église, quand elle fait entendre avec autorité soit la voix même de l'Époux, soit sa propre voix d'épouse. Il importe maintenant de reconnaître et de discerner les sentiments et les vertus qui viendront spontanément vivifier et colorer l'attitude du fidèle à l'égard de son Église. L'amour de l'Église suscite dans le cœur de ses enfants des sentiments multiples de dévotion, de piété filiale, de révérence.

1° La *dévotion* procède de la charité qui jette l'âme aimante immédiatement à Dieu pour « n'être avec lui qu'un seul esprit » (1 *Cor.* 6, 17). Elle consiste dans la volonté de se donner spontanément et promptement aux choses de Dieu et de son culte. C'est Dieu qu'elle vise directement, c'est à Dieu qu'elle se livre, mais pour lui référer toutes choses. « Elle ne se termine pas aux saints d'ici-bas ou du ciel, mais passe jusqu'à Dieu, car dans les serviteurs de Dieu, c'est Dieu que nous vénérons » (S. Thomas, 2^a 2^{ae} q. 82 a. 2 ad 3). Dès lors c'est la dévotion à Dieu, une dévotion qui se termine à Dieu seul, qui porte le chrétien à rassembler dans son cœur l'Église créée tout entière et à s'unir lui-même tout entier à elle, aux actes de son culte, aux directives de sa juridiction, pour faire avec elle un seul don irrévocable à Dieu. La dévotion à l'Église n'est pas autre que la dévotion même à Dieu, elle est le signe, la preuve et la matière de notre dévotion à Dieu.

Qu'on pense à l'affliction de saint Paul apprenant qu'il se produit des désordres à Corinthe quand les fidèles se réunissent pour prendre en commun le repas du Seigneur, qu'on médite la gravité de ses avertissements : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi quiconque mange et boit indignement aura à répondre du corps et du sang du Seigneur. Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'il mange alors de ce pain et boive de cette coupe » (1 *Cor.* 11, 26-28).

Les paroles solennelles du Sauveur à la cène : « Faites ceci en mémoire de moi » (*Luc* 22, 19) valent, en effet, non seulement dans l'ordre de la validité cultuelle, elles valent encore dans l'ordre de la charité corédemptrice : ce que Jésus a fait alors avec tant d'amour, il demande qu'on le fasse avec un désir pareil au sien, autant qu'il est possible, de glorifier le Père et de sauver le monde. Qu'on imagine la dévotion des premiers disciples renouvelant le geste de la cène : dans la présence eucharistique du Christ glorieux, il leur semblait voir une anticipation chaque fois plus rapprochée de son apparition suprême à la fin des temps. La dévotion est entretenue en nous, dit saint Thomas (*loco cit.*, a. 3 et 4), par la contemplation d'une part de la bonté divine, et cela nous jette dans la joie, d'autre part de notre indigence, et cela nous jette dans une tristesse que vient illuminer une conscience toujours plus vive de la gratuité des prévenances de la miséricorde divine. Au moment de mourir, il y aura la joie immense d'avoir été enfant de l'Église et la grande tristesse de l'avoir trop souvent trahie.

2° Le sentiment qui répond en propre à ceux à qui nous devons l'origine et la conservation de la vie est celui de la piété (S. Thomas, 2ª 2ae q. 101). Il y a un sentiment de redevance et de gratitude, une piété à l'égard de Dieu, à l'égard des parents, à l'égard de la patrie. Il y a une *piété filiale* à l'égard de l'Église, qui est, sous le Christ-Dieu, la cause créée de la descente et de la conservation en nous de la vie de la grâce. « Aime ton père, écrit saint Augustin, mais non plus que ton Dieu; aime ta mère, mais non plus que l'Église, qui t'a engendré à la vie éternelle. Que l'amour de tes propres parents te fasse sentir combien tu dois aimer Dieu et l'Église. Si ceux qui t'ont engendré à la vie mortelle sont dignes de tant d'amour, de quel amour sont dignes ceux qui t'ont engendré pour te faire entrer et demeurer dans l'éternité » (*Sermo* 344, 2, PL 39, 1512). La piété envers l'Église est faite d'une reconnaissance empreinte d'humilité, car elle sait, comme toute piété filiale, qu'elle ne pourra jamais rendre autant qu'elle a reçu. Elle désire néanmoins témoigner, elle est heureuse de pouvoir le faire. Elle souffrira de voir l'Église elle-même mise en accusation, serait-ce à propos de fautes véritables de ses enfants pécheurs, comme un homme souffre de voir offenser sa propre mère. Les sentiments du chrétien pour son Église ressembleront un peu à ceux de Polycarpe, qui répond au proconsul lui demandant de maudire le Christ : « Il y a quatre-vingt-six ans que je le sers, et il ne m'a jamais fait aucun mal. Comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur? » (*Martyre de Polycarpe*, ch. 9). La confiance filiale du chrétien envers son Église et les autorités de son Église appellera, de la part de ces dernières, une maternelle sollicitude. S'adressant aux supérieurs et aux directeurs spirituels, L. Chardon leur demande de traiter les membres du corps mystique un peu comme la Vierge touchait les membres de l'Enfant Jésus, « lorsqu'il le fallait agencer en son maillot, le vêtir, lui remuer les bras et les jambes, et rendre tous les autres devoirs nécessaires à la faiblesse où l'amour l'avait réduit » (*La Croix de Jésus*, éd. F. Florand, Paris, 1937, p. 43).

3° A l'égard des personnes constituées en dignité et qui nous sont préposées pour nous régir, naît le sentiment particulier de la *révérence* (*observantia*, dit saint Thomas, 2ª 2ae q. 102). La révérence participe de la piété filiale, dont elle reste distincte, dans la mesure exacte où le supérieur participe de la paternité, sans néanmoins l'égaler. La révérence due aux supérieurs ecclésiastiques et à ceux qui ont à nous régir dans les voies évangéliques différera de la révérence due aux supérieurs simplement temporels, comme une vertu chrétienne diffère d'une vertu naturelle. Quand il est animé par une profonde charité, l'hommage de la révérence pourra être bouleversant pour le supérieur lui-même, en lui rappelant à chaque instant les mystérieuses exigences de la charge qui lui a été confiée. Saint François d'Assise, écrit Celano (*Vita secunda*, ch. 152), disait souvent : « S'il m'arrivait de rencontrer en même temps un saint descendu du ciel et un pauvre petit prêtre, je commencerais par rendre mes hommages au prêtre et je me précipiterais pour lui baiser les mains. Je dirais : Attendez, saint Laurent, car ces mains touchent le Verbe de vie et possèdent un pouvoir surhumain ».

Citons pour finir deux textes de saint Augustin : « Aimons le Seigneur notre Dieu, aimons son Église : lui comme Père, elle comme Mère; lui comme Seigneur, elle comme sa servante; car nous sommes fils de sa servante. Mais c'est un grand amour qui cimente cette union : personne n'offense l'un sans déméríter de l'autre » (*Enarr. in Ps.* 88, 2, 14, PL 37, 1140). « Nous donc aussi nous recevons l'Esprit Saint, si nous aimons l'Église, si nous sommes rassemblés par la charité, si le nom et la foi catholiques font notre joie. Croyons-le, frères : autant quelqu'un aime l'Église, autant il a en lui l'Esprit Saint » (*In Joannis ev.* 32, 8, PL 35, 1645-1646). Saint Irénée avait écrit : « Où est l'Église, là est l'Esprit de Dieu; et où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce, *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia* » (*Adversus haereses* III, 24, 1, PG 7, 966c).

Charles JOURNET.

B. « MYSTERIUM ECCLESIAE »

Le « mystère de l'Église » n'est autre que le mystère du salut universel dont parle l'épître aux Éphésiens (3, 10-11) : « Caché depuis l'origine des siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses », il a été manifesté aux anges et aux hommes pour qu'ils aient connaissance, par l'Église, des formes multiples dont dispose sa Sagesse pour réaliser « le dessein qu'il a conçu de toute éternité relativement au Christ Jésus Notre-Seigneur, en qui nous trouvons, grâce à la foi, la hardiesse d'accéder jusqu'à Dieu avec confiance ». Dans le symbole des apôtres, ce mystère s'articule après la profession de foi en la Trinité d'où il procède et avant la communion des saints et la vie éternelle qu'il commence. Essentiellement surnaturelle, cette vérité n'est perçue que par les yeux de la foi, comme « une lampe qui brille dans un lieu obscur », comme une image reflétée dans un miroir métallique. Aux intimes, elle apporte les confidences de l'amitié; aux étrangers, elle reste une énigme qui étonne, déconcerte ou scandalise.

Aussi ne faut-il aller à l'Église que « par des raisons éternelles et divines », la connaître et l'aimer « dans l'idée même en laquelle Dieu l'a voulue, Dieu la connaît, Dieu l'aime. Cette idée n'appartient qu'à Dieu; elle n'est point une déduction de notre raison, ni un postulat de notre nature; elle est surnaturelle... Et s'il est vrai, dans un sens général, que plus on a de lumière, plus on voit le mystère grandir, ce n'est pourtant point la constatation de nos limites qui nous conduira au

mystère de l'Église, mais bien la lumière de Dieu; et c'est pourquoi, inversement, plus nous nous attacherons à ce mystère, plus la lumière grandira » (H. Clérissac, *Le mystère de l'Église*, Paris, 1925, p. 8-9).

Ce mystère de l'Église est au confluent de tous les mystères chrétiens. La théologie de l'Église s'insère dans celle de la Trinité, de l'incarnation, de la rédemption, de la grâce, des sacrements et des fins dernières. Il n'est pas de meilleure méthode en pareil sujet que celle que l'encyclique *Mystici Corporis Christi* (29 juin 1943) préconise à la suite du concile du Vatican : « Pour s'efforcer de trouver la lumière qui permettra de discerner au moins un peu les secrets de Dieu, comparer les mystères entre eux et avec la fin dernière à quoi ils sont ordonnés » (AAS, t. 35, 1943, p. 197; trad. *Actes de S. S. Pie* XII, t. 5, Paris, 1953, p. 99). Cette complexité et cette réciprocité des perspectives s'imposent si l'on ne veut pas briser le faisceau d'admirable lumière qu'apporte la révélation. Il faut prendre le mystère de l'Église d'un seul tenant, des profondeurs de l'homme à celles de Dieu.

Recherche merveilleuse et aux formes multiples, d'autant plus attirante qu'elle s'applique à saisir sur le vif l'action de Dieu en ce monde. Le développement du sens ecclésial au cours des siècles, autant que les figures approximatives présentées ci-dessus, l'ont laissé entendre : le mystère de l'Église n'est point tout fait, sa révélation se poursuit à travers toute la vivante tradition. Les leçons de l'histoire sont frappantes. Ce n'est qu'au concile du Vatican que l'Église aborde explicitement l'étude de sa propre constitution. On dirait « une graine intelligente (qui) s'instruirait à se regarder pousser, ne sachant qu'imparfaitement ce qu'elle porte en elle » (A.-D. Sertillanges, *Le miracle de l'Église*, Paris, 1933, p. 105). Il faut garder ce dépôt non comme une mine cousue dans un mouchoir, mais comme un talent placé à intérêt. Ce mystère d'un Vivant « en croissance de Dieu » (*Col.* 2, 19; *Éph.* 4, 16) est un miracle continu. De siècle en siècle, il s'élabore suivant les nécessités providentielles et ce n'est pas le moindre mérite de nos temps, où la vitalité de l'Église est si diffusive, d'avoir rapproché sans cesse idéal et réalité, contemplation et action, vues générales et vie quotidienne. « Il ne faut chercher rien de moins dans le mystère de l'Église : c'est un mystère exemplaire et type; et c'est un mystère opérant » (H. Clérissac, *op. cit.*, p. 10). L'Église n'est pas seulement une immanence sociale de la grâce; elle est aussi une transcendance divine qui se développe et se réalise par événements et institutions, par l'action de l'Esprit et voie d'autorité, par vie intérieure et cadres extérieurs, dans une tradition et dans une histoire.

C'est en pleine guerre que Pie XII a lancé l'encyclique *Mystici Corporis Christi* et, peu après, son corollaire, *Mediator Dei*; c'est dans un monde « voué à l'écroulement par la ruine intérieure des structures fondamentales de la vie » que doit besogner l'action catholique; c'est au seuil de l'ère atomique que l'Église offre la transcendance de sa paix dans l'efficacité de son mystère (Pie XII, allocution du 26 mars 1950, trad. *Documentation catholique*, t. 47, 1950, col. 450).

Magnum mysterium et admirabile sacramentum, qui enveloppe l'humanité dans la charité trinitaire, l'agrège et la récapitule dans la grâce du Christ total, l'ordonne et la fortifie par sa structure hiérarchique et sacramentaire, la mène enfin au seuil du royaume.

1. Le mystère de l'Église au sein de la Trinité. — « L'origine et le fondement de l'Église, c'est la paternité de Dieu et cette éternelle famille des Trois consubstantiels, *de qui toute famille dans le ciel et sur la terre tire son nom* (*Éphés.* 3, 15) » (H. Clérissac, *op. cit.*, p. 122). Ils sont Trois et ces Trois ne sont qu'un, Trois qui, de toute éternité, forment société où il y a, à la fois, immanence et fécondité, hiérarchie et égalité, communication réciproque de vie et de perfections, interprésence sans cesse renaissante entre le Père, *plenitudo fontalis*, le Fils, *ex Patre natus ante omnia saecula*, le Saint-Esprit, nœud vital, *ab utroque procedens*; processions éternelles, relations subsistantes, missions visibles et invisibles, circumincession continuelle, ce sont, d'après les théologiens, les énergies vitales de la famille trinitaire qui, suivant la pensée de Ruysbroeck, s'équilibrent en un mouvement perpétuel de flux et de reflux, de l'Unité se dilatant dans la Trinité et la Trinité se recueillant en Unité (*Le royaume des amants de Dieu*, ch. 25). L'Église primordiale, la famille humaine élevée à l'état surnaturel, trouve là sa cause exemplaire, efficiente et finale. Il faut l'y contempler avant le commencement du monde. « Elle y fleurit avec le Christ, de la volonté du Père, du Fils et de l'Esprit », dit une oraison du sacramentaire léonien (PL 55, 111b, cité par H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953, p. 51). Elle est cette mystérieuse Sagesse dont parlent les *Proverbes* (8, 22-31) et l'*Ecclésiastique* (24). Suivant ses lois immuables, la Charité infinie, de soi diffusive, s'est répandue, communiquée, déversée par don gratuit sur l'humanité créée.

« Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », se disent les trois Personnes et les voilà à l'œuvre, gardant dans leur activité *ad extra* les mêmes relations de paternité et de filiation, la même effusion de don réciproque, le même cercle enserrant dans son étreinte toute la fécondité de la grâce.

« L'Église est le lieu où s'accomplit le dessein éternel d'amour de la Trinité. Or, ce dessein, c'est (de faire et) de refaire l'humanité à son image. La Trinité, c'est, en un seul Dieu, trois personnes distinctes, Père, Fils, Esprit, dont le lien est l'amour. L'humanité sera donc à son image si, dans le maintien des distinctions personnelles, elle est unifiée par l'amour, autant qu'il est possible à des êtres finis, par un amour qui soit une participation de celui dont les Personnes divines s'aiment éternellement » (Y. de Montcheuil, *op. cit. infra*, p. 52).

C'est le mystère caché dont parle saint Paul. Dans l'ancien Testament, il reste obscurci dans la lente histoire de l'alliance de Yahvé avec le peuple choisi. Dans le nouveau Testament, il est révélé dans les confidences du Christ à ses apôtres, le soir de la cène.

« Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons demeure chez lui... L'Esprit de vérité... est à demeure chez vous et est en vous... Le Père vous aime, parce que vous, vous m'avez aimé et que vous avez cru que, moi, je suis venu d'auprès de Dieu... La vie éternelle, (Père), c'est te connaître, toi, et celui que tu as envoyé... Que tous soient un, comme toi, mon Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous » (*Jean* 14, 23 et 17; 16, 27; 17, 3 et 21).

Dans ces textes mis en concordance avec le prologue de l'évangile de Jean, on est en droit de lire toute l'économie des missions divines qui constituent dans le temps l'état de grâce de l'Église non moins que celui des chrétiens. Ces missions sont révélatrices des processions trinitaires; elles les manifestent au dehors, elles leur sont corrélatives. Constructrices de l'Église,

elles touchent à la fois au ciel et à la terre, impliquent une procession éternelle et un effet temporel. Visibles dans l'incarnation du Fils et dans la descente du Saint-Esprit, invisibles dans toutes les autres motions de la grâce, elles sont au centre du mystère de l'Église, qui n'est autre que le mystère de Dieu dans l'humanité. « La Trinité et l'Église, c'est vraiment Dieu qui vient de Dieu et qui revient à Dieu en ramenant avec soi, en soi, sa créature humaine » (M.-J. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 68).

Saint Cyprien l'entendait ainsi quand il parlait de ce « peuple racheté, uni de l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit », qu'il voulait préserver du schisme. « Cette unité qui tient toute sa solidité de Dieu même, et qui est scellée par les mystères célestes (ne doit pas) se briser dans l'Église... Qui ne tient pas à cette unité ne tient pas à la foi du Père, et du Fils ne tient pas la vie ni le salut » (*De catholicae Ecclesiae unitate* 6, PL 4, 504a). D'un mot qui dit tout le mystère, saint Cyrille d'Alexandrie résume cet itinéraire de l'Église à Dieu : « Comme tout vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, tout aussi est ramené dans l'Esprit par le Fils au Père » (*In Joannem* XI, 10, PG 74, 540 svv).

C'est le premier aspect, et le principal, du mystère de l'Église, l'A et l'Ω.

2. **Le mystère du Christ total.** —*Filii in Filio*, saint Athanase a trouvé le mot-clé du mystère. « Puisque tous ceux qui ont été appelés fils et dieux ont reçu par le Verbe l'adoption et la divinisation, et puisque le Verbe est le Fils, il est clair que tous reçoivent de lui, qui est avant tout et qui seul est vrai Fils » (*Contra arianos* I, 39, PG 26, 993a). Cette extension et cette communication de la société divine peuvent être considérées sur deux plans, celui de l'intégrité primitive et celui de la rédemption. « Tout le monde sait que Dieu avait placé le père de tout le genre humain dans un tel état d'excellence qu'il devait donner à ses descendants, en même temps que la vie d'ici-bas, la vie surnaturelle de la grâce céleste » (*Mystici Corporis*, AAS, p. 198; trad. p. 100). Par privilège, il possédait également l'immortalité corporelle. Dans ces conditions, l'homme, fils d'Adam innocent, participe par sa naissance à la vie surnaturelle, il naît fils de Dieu; il y a équation entre l'humanité et l'Église; c'est la première forme d'Église voulue par la sagesse divine.

Survient le péché originel qui brise toute cette merveilleuse hiérarchie des valeurs. La division externe entre l'individu et la société suit la division interne entre la nature et la grâce. Mais le plan de Dieu est sans repentance : à cette humanité décapitée, il donne un nouveau Chef; le Verbe se fait chair et il habite parmi nous. Le mystère de l'Église passe désormais sur le plan d'une incarnation rédemptrice. Il importe de saisir le réalisme de cet « événement », de cette irruption de Dieu dans l'histoire. Le Fils de Dieu fait homme entre, corps et âme, dans une famille humaine, il appartient à une généalogie juive, il est de la race de David, Fils de Dieu et de Marie.

Or, « cet homme déterminé, et posé comme individu, le Christ, n'est pas un homme juxtaposé à d'autres hommes... Le but de l'incarnation n'est pas qu'il y ait un homme de plus parmi les hommes, fût-il un homme parfait, l'Homme-Dieu; mais bien que soit constitué un Homme-Dieu récapitulant l'humanité... Le Verbe incarné n'est pas *un homme* dans l'humanité, mais *l'Homme* qui porte l'humanité, non pas une unité dans la foule, mais l'unité de la foule » (G. Salet, *Le Christ, notre vie*, Paris, 1937, p. 14-15).

L'union hypostatique implique cette visée universelle.

L'incarnation ne comporte pas seulement une divinisation de l'Église, elle opère aussi sa rédemption. « Le Christ nous porte tout entiers en lui avec ce qui est à nous... Il s'est fait homme en vue de l'homme tout entier, blessé par le péché, afin de détruire toute la condamnation et de le sauver tout entier, autant homme pour nous que nous devenons dieux pour lui » (S. Grégoire de Nazianze, *Oratio* 40, PG 36, 424b). La sotériologie des épîtres de saint Paul repose sur ce principe de solidarité entre le Juste et les pécheurs (2 *Cor.* 5, 14 et 21). Comment se fait cet « admirable échange »? Par l'effet de la grâce capitale du Christ. L'obstacle du péché une fois enlevé, rien n'arrête l'effusion de son Esprit sur ses membres.

« C'est par cette communication de l'Esprit du Christ qu'il se fait que l'Église est comme la plénitude et le complément du Rédempteur; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef, dérivent dans tous les membres de l'Église et s'y perfectionnent de jour en jour selon la place de chacun dans le corps mystique de Jésus-Christ : ainsi peut-on dire d'une certaine façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Église... Et par ces mots, nous touchons la raison même pour laquelle... le Chef mystique qu'est le Christ et l'Église, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau unique dans lequel le ciel et la terre s'allient pour perpétuer l'œuvre du salut de la croix, à savoir le Christ, Tête et Corps, le Christ total » (*Mystici Corporis*, AAS, p. 230-231; trad. p. 160).

La compénétration des deux natures dans le Christ aboutit à une merveilleuse collaboration.

« Tandis qu'en mourant sur la croix, il a communiqué à son Église, sans aucune collaboration de sa part, le trésor sans limite de sa Rédemption, quand il s'agit de distribuer ce trésor, non seulement il partage avec son Épouse immaculée l'œuvre de la sanctification des âmes, mais il veut encore que celle-ci naisse pour ainsi dire de son travail... Dans cette œuvre de salut, il nous est donné de collaborer avec le Christ, « en qui et par qui, seul, nous sommes à la fois sauvés et sauveurs » (AAS, p. 213, 221; trad. p. 127-128, 142).

« Quelles merveilles dans cet ordre! L'ancienne humanité d'Adam, selon l'ordre de la paternité, va toujours en dispersant plus au loin ses rameaux et en s'éloignant davantage de l'unité de son origine. Par un ordre contraire, la nouvelle humanité ne sort pas tant de Jésus-Christ qu'elle n'entre en lui, qu'elle ne s'unit à lui pour vivre de lui, qu'elle ne fait un avec lui. La vie nouvelle qui est le fruit et la fécondité de son opération sacerdotale est sa propre vie, à laquelle il appelle les hommes, et la nouvelle naissance qu'il leur donne les en fait participants et les incorpore à lui-même, pour les faire en lui les fils de son propre Père. Ainsi l'unité, loin de se diviser et de se perdre dans les multitudes, embrasse les multitudes et les ramène à elle-même. Et comme Jésus-Christ, qui sort du Père, entre en lui et demeure en lui, ainsi l'Église, qui procède de Jésus-Christ, entre en Jésus-Christ et demeure en Jésus-Christ » (A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885, p. 54).

3. **Le sacrement primordial.** — « Jésus-Christ est en son Église, faisant tout par son Église. L'Église est en Jésus-Christ, faisant tout avec Jésus-Christ » (Bossuet, 4e lettre à une demoiselle de Metz, *Correspondance*, éd. Urbain-Levesque, t. 1, Paris, 1909, p. 64). Cette synergie surnaturelle s'exerce à plein dans l'économie sacramentaire. La transfusion de la grâce y opère par la liturgie la réduction de la multiplicité à l'unité. Au centre de cette plénitude, il faut placer l'*eucharistie*, ce sacrement « qui contient tous les mystères de notre salut » et « auquel tous les autres sont ordonnés ». Il est à la fois effet et lien de l'Église et il n'est pas difficile de découvrir une causalité réciproque entre le corps eucharistique du Christ et son

corps mystique. Saint Paul en a donné aux Corinthiens le principe premier : « Du moment qu'il n'y a qu'un pain, à nous tous nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique » (1 *Cor.* 10, 17). Qu'on la considère comme sacrifice ou comme sacrement, l'eucharistie est par excellence le signe de l'unité.

Par la volonté du Christ Notre-Seigneur, ce lien admirable, qu'on n'exaltera jamais assez, qui nous unit entre nous et avec notre divin Chef, est manifesté d'une manière spéciale aux fidèles par le sacrifice eucharistique. Là, en effet, les ministres sacrés ne tiennent pas seulement la place de notre Sauveur mais de tout le corps mystique et de chacun des fidèles; là encore, les fidèles eux-mêmes, unis au prêtre par des vœux et des prières unanimes, offrent au Père éternel l'Agneau immaculé, rendu présent sur l'autel uniquement par la voix du prêtre; ils le lui offrent par les mains du même prêtre, comme une victime très agréable de louange et de propitiation, pour les nécessités de toute l'Église. Et de même que le divin Rédempteur mourant sur la croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain, au Père éternel, ainsi, en cette offrande pure, non seulement il s'offre comme Chef de l'Église au Père céleste, mais en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes, dans son Cœur très aimant.

Le sacrement de l'eucharistie, tout en constituant une vive et admirable image de l'unité de l'Église, — puisque ce pain destiné à la consécration est formé par l'union de beaucoup de grains —, nous communique l'Auteur même de la grâce céleste pour que nous puisions en lui cet Esprit de charité par lequel nous vivons, non plus notre vie, mais la vie du Christ, et par lequel aussi, dans tous les membres de son corps social, nous aimons notre Rédempteur lui-même (*Mystici Corporis*, AAS, p. 232-233; trad. p. 163-165).

Le mystère de la charité unitive apparaît ici dans toute sa grandeur. « Le sacrement de l'eucharistie se rapporte surtout à la charité, puisqu'il est le sacrement de l'unité ecclésiastique et qu'il contient celui en qui toute l'Église est unie et édifiée, c'est-à-dire le Christ » (S. Thomas, *In Joannem*, c. 6, lect. 6). Les paroles de la consécration ne s'arrêtent donc pas au corps et au sang du Christ; elles visent à une conversion de l'humanité en l'Église. Et la présence réelle, — ce « fermentum » qu'on se transmettait de station en station, en signe de communion et de continuité du sacrifice —, est, sous de frêles apparences, le gage de l'indissolubilité de l'union du Christ et de son Église. C'est à cette communion spirituelle habituelle que tout baptisé est ordonné.

Être baptisé, en effet, c'est *in corpus Ecclesiae transire, Ecclesiae incorporari*, etc. Le *baptême* nous fait enfants de Dieu en nous agrégeant à l'Église. La source du salut jaillit toujours la même. « Chaque jour l'Église enfante l'Église » (S. Bède, *Explanatio Apocalypsis* 2, 12, PL 93, 166d).

Mère incomparable, « elle engendre (les âmes) à Jésus-Christ, non en la façon des autres mères, en les produisant de ses entrailles, mais en les tirant de dehors pour les recevoir dans ses entrailles, en se les incorporant à elle-même, et en elle au Saint-Esprit qui l'anime, et par le Saint-Esprit au Fils qui nous l'a donné par son souffle, et par le Fils au Père qui nous l'a envoyé; afin que notre société soit en Dieu et avec Dieu et avec Dieu Père, Fils et Saint-Esprit » (Bossuet, *loco cit.*, p. 71).

A cette fin l'Église prie dans la bénédiction des fonts baptismaux :

« A cette eau que vous avez préparée pour en faire renaître des hommes, daigne le Saint-Esprit donner la fécondité en y mêlant sa forme mystérieuse. Conçue dans la sainteté, une race nouvelle (l'Israël de Dieu) sortira, comme d'un sein très pur, de cette fontaine divine, renaissant pour être une créature nouvelle. Le corps peut établir (entre les baptisés) des différences d'âge ou de sexe, la grâce, comme une mère, les engendre tous dans une même enfance ».

Initiée à la vie surnaturelle par le baptême et l'eucharistie, la nouvelle créature reçoit une nouvelle empreinte sacramentelle par la *confirmation*. C'est le sacrement de la croissance, de la virilité, de la force, du témoignage; c'est une consécration authentiquant une mission. « Nous sommes témoins avec le Saint-Esprit que Dieu donne à ceux qui lui sont dociles » (*Actes* 5, 32). L'onction du saint chrême en est le symbole. Imprégnés d'une grâce et d'un caractère nouveaux, les confirmés doivent exhaler dans le monde le parfum de vérité de l'Église.

Ils ne sont pas pour autant confirmés eux-mêmes en grâce et voilà pourquoi l'Église leur offre une seconde planche de salut, le sacrement de *pénitence*. Son institution est liée à la mission des apôtres (*Jean* 20, 21-22) et son exercice à une confession publique (*Mt.* 18, 18). C'est qu'on ne peut rentrer en grâce auprès du Père que sous la conduite de la Mère. Tel est l'ordre établi : « L'Église ne peut rien remettre sans le Christ et le Christ ne veut rien remettre sans l'Église », dit équivalemment Isaac de l'Étoile (*Sermo* 42, PL 194, 1831).

Enfin, au suprême passage, à la Pâque éternelle, l'Église se trouve encore aux côtés de ses enfants pour une dernière *onction*. « Nés au baptême de la mort du Christ, nourris de cette mort dans l'eucharistie, ils (ont vécu) une vie de mort (au péché et de vie à Dieu)... L'extrême-onction sanctifie, « sacramentalise » cet état » (É. Mersch, *La théologie du corps mystique*, t. 2, Paris-Bruxelles, 1944, p. 305). Unie à la pénitence et au viatique, elle est le grand sacrement de la rencontre du Christ et de son Église, le sacrement de liaison entre l'Église militante et l'Église triomphante.

Dans la classification des sept sacrements, le mariage et l'ordre sont mis à part, connotés par leur caractère social, se référant l'un à la propagation du genre humain, l'autre à la fécondité surnaturelle, tous deux exprimant au plus haut point la maternité spirituelle de l'Église. Pour le *mariage*, on connaît l'admirable typologie qu'en donne saint Paul aux Éphésiens (5, 24-32). Dans la pensée de l'Apôtre, « le mystère fondamental du christianisme, la relation d'Époux à Épouse entre le Christ et son Église, le fait que le Christ et son Église sont un seul corps (devient dans le mariage) une nouvelle réalité ». Chaque fois que deux chrétiens s'engagent l'un à l'autre par le lien matrimonial, « c'est le mystère du Corps du Christ qui se manifeste de façon visible et se renouvelle » (K. Adam, *Die sakramentale Weihe der Ehe*, Fribourg-en-Brisgau, 1930, p. 10-11, cité par J. Huby, *Épîtres de la captivité*, coll. Verbum salutis, Paris, 1935, p. 237 note).

La corrélation entre *ordre*, Église et eucharistie n'est pas moins évidente. L'ordre est constitutif de la hiérarchie de l'Église. C'est au cours de la messe que sont conférés les ordres sacrés. L'ordre est pour l'eucharistie et l'eucharistie est faite par l'ordre. La continuité des grâces souligne la cohérence des mystères. Enfin, on pourrait remarquer que l'ordre et le mariage sont des sacrements où la personne est le plus engagée. Les apparences ne sont plus l'eau, l'huile, le pain et le vin, mais des personnes pleinement conscientes de leurs devoirs et de leurs droits. A ce titre les deux

sacrements sociaux sont ceux qui donnent le plus à l'Église son visage de « mysticum corpus Christi, quasi una persona » (Saint Thomas, 3ª q. 49 a. 1). L'Église est bien alors le Sacrement primordial et le symbole de l'union constante du Christ avec l'humanité rachetée. L'*Ur-Sakrament*, prolongement social de l'incarnation, est le Sacrement du Christ comme le Fils est le Sacrement de son Père et dans chacun de ses sacrements l'Église renouvelle la totalité de son mystère.

4. Mystère de l'Église universelle et des églises locales. — « C'est le propre de la bonté divine non seulement de se communiquer mais de se communiquer en un ordre très parfait ». Cette loi providentielle, que saint Thomas rappelle dans son *De potentia*, se vérifie dans le mystère de l'Église universelle et des églises particulières. On y retrouve le même mouvement de flux et de reflux, d'extension vers « l'Autre » et de retour à l'unité, la réduction d'une pluralité de nombre à une unité de vie. « L'*Ecclesia de Trinitate*, dont la mission hiérarchique a sa source dans les Processions divines elles-mêmes, est en même temps et indissolublement, sous l'autre aspect, l'*Ecclesia ex hominibus* » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 89).

Historiquement et substantiellement, l'Église universelle est première dans ce plan divin. A fonder celle-ci, le Christ s'est employé : il a appelé les Douze, les a formés en un groupe homogène, leur a conféré des « pouvoirs, précisés par des préceptes, des droits et des devoirs particuliers, (qui) constituent la loi fondamentale de toute l'Église » (*Mystici corporis*, AAS, p. 209; trad. p. 121). Ce mystère suppose une élection préalable : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis » (*Jean* 15, 16); — une mission qui continue celle du Christ : « Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie » (20, 21; 17, 18-19); « Celui qui vous reçoit me reçoit et celui qui me reçoit reçoit le Père qui m'a envoyé (*Luc* 10, 16); — une charge de témoins et de collaborateurs : « Vous serez mes témoins » (*Actes* 1, 8); « Allez, enseignez toutes les nations » (*Mt.* 28, 19); — l'intendance des mystères divins (1 *Cor.* 4, 1); — la permanence du Christ au milieu d'eux : « C'est par eux que se perpétuent, selon le mandat du divin Rédempteur, les fonctions du Christ, docteur, roi et prêtre » (*Mystici Corporis*, AAS, p. 200; trad. p. 105).

A ce collège apostolique a succédé le collège épiscopal, uni à son Chef invisible et à son vicaire sur terre; revêtant la même forme collégiale, gardant, de la même intégrité indivisible, les mêmes titres et les mêmes devoirs. C'est le fondement de l'Église universelle.

« L'épiscopat est un et indivisible... La dignité épiscopale est une, et chaque évêque en possède une parcelle sans division du tout, et il n'y a qu'une Église qui, par sa fécondité toujours croissante, embrasse une multitude toujours plus ample... L'Église du Seigneur diffuse dans l'univers entier les rayons de sa lumière, mais une est la lumière qui se répand ainsi partout, l'unité du corps ne se morcelle pas » (S. Cyprien, *De catholicae Ecclesiae unitate* 5, PL 4, 501-502, trad. P. de Labriolle, coll. Unam Sanctam 9, Paris, 1942, p. 11-13).

De cette unité extra-spatiale et extra-temporelle, il faut un sacrement vivant : c'est le pape, vicaire de Jésus-Christ, évêque de l'Église de Rome et successeur de saint Pierre. Il incarne la personnalité de l'Église, il n'est pas un chef intermédiaire; d'un seul tenant, il est avec le Christ le fondement unique. Cette participation, unique en son genre, à la fonction de chef du Christ, fonde sa primauté tout entière. Il est à la fois pasteur des brebis et pasteur des pasteurs.

La perfection et l'unité de la *Catholica*, dont le pape est le vivant symbole, se manifestent et se réalisent par la formation successive et progressive des églises particulières qu'elle engendre et organise par ses évêques. L'encyclique *Mystici Corporis* répète sur ce point l'encyclique *Satis cognitum* (Léon XIII, 1896). La doctrine remonte d'ailleurs aux premiers siècles : elle est déjà clairement énoncée par saint Ignace d'Antioche; elle est encore plus nettement formulée par saint Cyprien. Au diacre Florentius qui s'était révolté contre lui, l'évêque de Carthage écrit : « Vous devriez comprendre que l'évêque est dans l'Église et l'Église dans l'évêque, et que si quelqu'un n'est pas avec l'évêque, il n'est pas dans l'Église... L'Église, c'est le peuple uni à son pontife et le troupeau resté près du pasteur » (*Ep.* 66, trad. Bayard, t. 2, coll. Budé, Paris, 1925, p. 226). Cette définition est l'une des plus expressives du mystère de l'église particulière. Elle concerne un peuple fidèle déterminé, localisé, le peuple saint dont parle saint Pierre en sa 1re épître (2, 9). A cet authentique peuple de Dieu est préposé un clergé pastoral également déterminé comprenant l'évêque, pontife et pasteur, et ceux qu'en vertu de la plénitude de son sacerdoce il a ordonnés au service de tous. Ce peuple et ce clergé sont unis par des liens de communion hiérarchique qui en font une véritable famille spirituelle, dont les circonscriptions territoriales, diocésaines ou paroissiales, ne sont guère que les cadres extérieurs toujours variables. Il ne s'agit pas d'une catégorie théologique ou canonique périmée, ni d'une institution archaïque, mais d'une réalité mystique toujours bien vivante de l'Église militante, de la totalité du mystère de l'Église en une communauté déterminée. « Un diocèse est plus qu'un simple secteur ecclésiastique; il est « Église » en tant que portant en soi la « multipotentialité » de l'Église totale » (*Irénikon*, t. 31, 1958, p. 102, compte rendu de K. Rahner, *Primat und Episkopat*).

Sans doute, « l'Église universelle subsiste antérieurement aux églises particulières; elle ne dépend pas de celles-ci, mais celles-ci procèdent de celle-là, empruntent d'elle tout ce qu'elles ont et ne cessent de lui appartenir » (A. Gréa, *op. cit.*, p. 71). Elles « ne subsistent que par l'Église universelle. Elles ne sont en substance que l'appropriation faite dans la suite à un peuple particulier du don divin, qui d'abord a été donné à la nouvelle humanité tout entière en l'Église universelle » (p. 70).

Mais aussi l'église particulière « est véritablement église; elle a toute la substance de l'Église dans un seul et même mystère avec l'Église universelle; et, comme l'épiscopat est tout entier dans chaque évêque, ainsi l'Église universelle est tout entière dans chacune des églises » (p. 61-62).

L'Église est universelle, elle n'est pas totalitaire : elle n'est pas totalitaire, précisément parce qu'elle est, sur terre, divinement constituée, croyons-nous, d'églises particulières, ayant chacune leur valeur propre, en communion avec l'Église « mère et maîtresse de toutes les églises », l'Église de Rome.

Il y a, en conséquence, entre Église universelle et église particulière une sorte d'osmose qui fait que, distinctes sans être séparées, elles sont ouvertes l'une sur l'autre, progressant l'une par l'autre, dans les lignes de la même hiérarchie et de la même eucharistie. « L'apparente complexité de leur relation réciproque, qui est sans parallèle dans une société territoriale

naturelle, se révèle ainsi comme donnée avec le mystère surnaturel même de cette société *sui generis* qu'est l'Église » (*Irénikon, loco cit.*, p. 101).

« Par ce mystère admirable des processions et des assomptions dans l'unité, qui fait le fond des hiérarchies, comme il y a une circumincession du Père et du Fils, — *Ego in Patre et Pater in me est* —, il y a de même une circumincession de Jésus-Christ et de l'Église universelle, — *vos in me et Ego in vobis* —; ce qui fait dire même du vicaire de Jésus-Christ, parce qu'il tient la place du Chef : *ubi Petrus, ibi Ecclesia* (S. Ambroise, *In ps.* 40, 30, PL 14, 1082a), « où est Pierre, là est l'Église »; enfin, il y a une circumincession de l'évêque et de l'église particulière, ce qui fait dire à saint Cyprien : *Scire debes Ecclesiam esse in episcopo et episcopum in Ecclesia* (*Ep.* 66, 8, PL 4, 406a) » (A. Gréa, *op. cit.*, p. 65-66).

Le mystère de l'Église ne se dégrade pas en se communiquant, en se répandant en toutes les nations de tous les temps et de tous les lieux.

5. **Le mystère de l'Église triomphante.** — Ce mystère, cependant, ne s'achève point en ce monde, il n'atteint sa perfection que dans l'éternité. De cet état triomphant saint Jean nous a donné la description dans son Apocalypse (ch. 7, 21 et 22); ses visions prophétiques rejoignent le mot de sa 1e épître : « Nous sommes dès à présent enfants de Dieu, mais ce que nous serons ne nous est pas encore apparu » (3, 2), et celui de saint Paul dans son épître aux Corinthiens : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, c'est ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 *Cor.* 2, 9). De ces affirmations et des commentaires qu'en donne la tradition, on peut tirer deux conclusions également vraies. *Prima abierunt* : « Tout ce qui dans l'Église est de l'ordre sacramentaire, (uniquement) adapté à notre condition temporelle, est destiné à disparaître devant la réalité définitive dont il est le signe efficace » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 56). L'économie sacramentaire, les cadres hiérarchiques, les institutions canoniques et liturgiques perdent leur raison d'être dans le ciel. Mais cela n'est pas à comprendre comme l'effacement d'une chose devant une autre; ce sera la manifestation de sa « vérité ».

« *Ecce nova facio omnia* : il ne s'agit pas de nouveauté pure et simple, mais, — ce qui, en fait, est davantage —, de renouvellement total dans une continuité sous-jacente; d'un renouvellement tel que tout vieillissement est désormais exclu. Il s'agit d'une « régénération », d'un « rétablissement de toutes choses ». « La sainte Église a deux vies : l'une dans le temps, l'autre dans l'éternité » (S. Grégoire le Grand, *In Ezechielem* 2, 10, PL 76, 1060). « Ne séparons pas ces deux vies... Sachons reconnaître toujours la continuité de l'unique Église à travers la diversité successive de ses états, comme nous reconnaissons l'unité du Christ dans sa vie terrestre, dans sa mort et dans sa résurrection glorieuse » (H. de Lubac, *op. cit.*, p. 67 et 65).

Ce que nous avons dit de l'empreinte trinitaire de l'Église permet d'augurer l'essentiel de sa structure éternelle. La prédestination décrite dans les *Proverbes* rejoint la vision de l'*Apocalypse*.

« Le repos éternel dans le sein de Dieu est aussi le terme des missions temporelles des personnes divines. Elles n'habiteront plus alors en nous pour nous conduire à l'unité avec Celui qui les a envoyées, mais pour nous communiquer, dans la communion avec le Père comme objet de la béatitude, la paix divine de leur unité » (M.-J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*, coll. Unam Sanctam 15, trad. A. Kerkvoorde, Paris, 1946, p. 42).

« C'est dans cette vision (intuitive) que, d'une façon inexprimable, il nous sera donné de contempler le Père, le Fils et l'Esprit divin des yeux de notre esprit, renforcés d'une lumière divine, d'assister nous-mêmes de très près pendant toute l'éternité aux processions des personnes divines et d'être comblés d'une joie très semblable à celle qui fait le bonheur de la très sainte et indivisible Trinité » (*Mystici Corporis*, AAS, p. 232; trad. p. 163).

Dans cet état de gloire, l'Église triomphante unit « la communauté de tous ses membres avec le Père par le Christ dans l'Esprit d'amour » (Clément XI, *Unigenitus Dei Filius*, 1713, prop. 72-76).

Le mystère du Christ total atteint ainsi sa plénitude divine. « Jésus-Christ ne sera entier que lorsque le nombre des élus sera complet. Ayons toujours la vue arrêtée à cette consommation de l'œuvre de Dieu » (Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 18e sem., 6e élév.). Cet achèvement semble bien, d'ailleurs, aller dans le sens de la finalité de l'incarnation rédemptrice (cf art. Charité, DS, t. 2, col. 680).

Cette unité dans le Christ resserre la solidarité de tous les membres de l'Église triomphante. Dans les corps glorifiés, les esprits sont perméables les uns aux autres et, sans rien perdre de leur personnalité, les âmes s'agrègent à fond dans la communion des saints.

La béatitude céleste garde ce caractère communautaire, « ecclésial ». A l'exemple de la vie de la Sainte Trinité, qui implique à la fois distinction et unité, le bonheur de chaque élu, tout en étant distinct, est en même temps « tourné vers l'autre ». La joie du ciel est une joie en commun, un mélange d'unité dans la variété, telle l'harmonie des voix dans un concert, l'architecture des notes dans une partition musicale; ce sont les comparaisons que suggère saint Jean, quand il nous décrit les élus... unissant leurs voix, chacun avec son timbre particulier, dans le cantique en l'honneur de Dieu et de l'Agneau. Chacun des élus concourt au bonheur de tous et la joie de tous fait le bonheur de chacun. Transparent à lui-même, parce qu'il est éclairé... de la gloire de Dieu même, le bienheureux est aussi transparent aux autres élus, et ceux-ci, illuminés d'un éclat pareil, lui sont lumineux comme une pierre de jaspe cristallin; il dilate en eux l'expansion de son amour et tous le pénètrent du rayonnement de leur charité (J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, p. 222).

C'est le magnifique consortium d'une humanité fraternelle où l'on ne connaît plus rien du mien et du tien. « Notre grâce personnelle n'étant pas distincte de notre grâce de membre » (S. Thomas, III *Sent.* d. 13 q. 3 a. 2 qu. 2), « pour ce qui est de la béatitude, il y a entre l'âme du prochain et la nôtre une union encore plus étroite que celle qui existe entre notre corps et notre âme » (*Somme théologique* 2a 2ae q. 26 a. 5 ad 2).

Cette communion des élus dépasse infiniment la « societas amicorum » que les philosophes considèrent comme un élément de la béatitude. Saint Thomas l'explique : « La fin de la créature raisonnable est de parvenir à la béatitude, laquelle ne peut consister que dans le royaume de Dieu, lequel à son tour n'est autre que la société ordonnée de ceux qui jouissent de la société divine ». Ce texte de la *Somme contre les gentils* (IV, 50) exprime clairement la nécessité d'une félicité collective conditionnant la félicité individuelle de chaque élu. Non pas que, prise abstraitement, la vision béatifique ne suffise par elle-même à satisfaire chacun d'eux, mais parce que chacun d'eux ne peut se vouloir à lui-même la vision béatifique qu'au sein d'une société harmonieusement ordonnée qu'il aime avec soi et plus que soi.

Cette charité universelle des élus explique aussi la sollicitude qu'ils gardent à leurs frères de la terre. « Un des intérêts de leur gloire est de venir en aide aux

besoins spirituels des hommes, leurs clients; c'est ainsi qu'ils sont coopérateurs de Dieu » (S. Thomas, IV *Sent.* d. 45 q. 3 a. 1). Loin d'être une pierre d'achoppement, la collaboration des saints dans l'œuvre du salut est un véritable ciment entre les « pierres vivantes » de l'Église. Les fidèles de l'exil honorent les saints du ciel et ont recours à leur intercession; les fidèles de la patrie déversent sur leurs frères de la terre la surabondance de la rédemption.

Ainsi le mystère de l'Église se clôt en un cercle de charité, où Dieu est tout en tous, procédant des « sources vives du ciel et de l'éternité » et tendant « à réduire tout à unité et à enclore tout, c'est-à-dire le Créateur et la créature, dans un cercle admirable d'unité » (Bérulle, *De l'état et des grandeurs de Jésus*, disc. 7, § 4, éd. Migne, Paris, 1856, col. 271).

Comme elle le dit si souvent dans sa prière liturgique, l'Église, dans son mystère, est la famille de Dieu.

Paul Broutin.

Bibliographie générale pour l'ensemble de la conclusion. — H. Clérissac, *Le mystère de l'Église*, Paris, 1918; 3e éd., 1925. — *La piété envers l'Église*, VS, t. 18, 1928, p. 5-160. — P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1931; trad. R. Jolivet, *L'Église du Christ*, Paris, 1933. — A.-D. Sertillanges, *Le miracle de l'Église*, Paris, 1933. — C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn, 2e éd., 1935. — G. Salet, *Le Christ, notre vie*, Paris, 1937. — M.-J. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, coll. Unam Sanctam 1, Paris, 1937; *Esquisses du mystère de l'Église*, coll. Unam Sanctam 8, Paris, 1941. — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, coll. Unam Sanctam 10, Paris, 1942. — J. C. Plumpe, *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in early Christianity*, Washington, 1943. — Jacques Leclercq, *La vie du Christ dans son Église*, coll. Unam Sanctam 12, Paris, 1944. — Cardinal E. Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris, 1947. — P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1947. — A. Vonier, *L'Esprit et l'Épouse*, coll. Unam Sanctam 16, Paris, 1947. — G. Philips, *La sainte Église catholique*, Tournai-Paris, 1947. — R. Garrigou-Lagrange, *La sainteté de l'Église*, dans l'encyclopédie *Apologétique*, Paris, Bloud et Gay, 1948, p. 623-664. — Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Église*, coll. Unam Sanctam 18, Paris, 1949.

J.-M. Perrin, *L'Église dans ma vie. Essai de spiritualité d'Église*, Paris, 1951. — H. de Lubac, *Méditation sur l'Église*, coll. Théologie 27, Paris, 1952; 2e éd., 1953. — K. Rahner, *Die Chancen des Christentums heute*, Cologne, 1952; trad. P. Duployé, *L'Église a-t-elle encore sa chance?* Paris, 1953. — M.-J. Congar, *Le Christ, Marie et l'Église*, Bruges-Paris, 1952. — O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953. — R. Voillaume, *Demeures de Dieu. L'Église. La Vierge*, Paris, 1954. — M. Garcia Miralles, *La expresión « Santa Madre Iglesia » en la Teologia. La maternidad espiritual de la Iglesia, dans* XIII *Semana Española de Teologia*, Madrid, 1954, p. 579-611. — R. Brunet, *Le mystère de l'Église. Principaux jalons d'une réflexion théologique*, ronéotypie, pro manuscripto, Paris, 1956. — Compte rendu de la Semaine théologique de Nimègue sur l'Église, dans *Studia catholica*, 1957, p. 165-320. — A. Piolanti, *Il mistero della comunione dei santi nella revelazione e nella teologia*, Rome, 1957. — Mgr G. Garrone, *Sainte Église notre mère*, Toulouse, 1957. — K. Rahner, *Primat und Episkopat. Einige Ueberlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 161, 1958, p. 321-336. — Ch. Journet, *Théologie de l'Église*, coll. Textes et études théologiques, Paris, 1958. — *Christus* 18, 1958, *Église et vie spirituelle* : vg A. de Bovis, *Avoir le sens de l'Église*, p. 150-163; H. Rahner, *Esprit et Église. Un chapitre de théologie ignatienne*, p. 163-184; H. Holstein, *L'Église et notre vie spirituelle*, p. 189-204.

ÉGOISME. — Le mot égoïsme est d'usage relativement récent; on ne le trouve pas attesté avant le 17e siècle et il ne fut introduit dans le dictionnaire de l'Académie qu'à partir de l'édition de 1762. Comme la chose apparemment existait depuis longtemps, on la désignait sous d'autres noms, spécialement sous celui d'amour-propre. Selon une loi qui se vérifie communément, les synonymes en présence tendirent à s'opposer : peu à peu, l'amour-propre devint moralement neutre, voire digne d'éloges, tandis que l'égoïsme concentrait sur soi la réprobation. Mais le glissement se poursuivit : certaines théories morales et sociales ayant fait une place à l'égoïsme dans leurs constructions systématiques, comme à une réalité de fait, parfois même comme à un ressort indispensable, on en vint à distinguer un égoïsme nécessaire et un égoïsme excessif. De même qu'on parle d'un légitime ou sublime orgueil, on commence à parler d'un égoïsme « sacré ».

La difficulté d'une définition tient d'abord au fait que le mot ne figure pas dans le vocabulaire des moralistes et théologiens anciens; c'est sous d'autres noms et non sans risques qu'il faut essayer de retrouver chez eux la réalité que nous appelons égoïsme. La difficulté a une cause plus profonde : les notions se trouvant impliquées dans des systèmes philosophiques et dans des conceptions générales qui leur donnent un sens précis, les néologismes offrent aux inventeurs de systèmes l'avantage d'une grande plasticité sémantique. Ce fut le sort du mot égoïsme, proie toute désignée pour les auteurs, nombreux au 17e et au 18e siècle, qui s'intéressèrent à la psychologie morale et sociale en novateurs, en marge ou à l'encontre des théories traditionnelles.

Il s'ensuit que l'étude de l'égoïsme évoque maintes réalités déjà traitées ou effleurées dans le Dictionnaire. Nous nous en tiendrons ici à une présentation psychologique et morale. — 1. *Définition du mot.* — 2. *Genèse systématique de la notion.* — 3. *Étude psychologique.* — 4. *Étude morale.*

Les rapports de l'égoïsme avec la vie spirituelle ont été étudiés ou le seront, notamment dans les art. Abandon, Abnégation, Amour-propre, Amitié, Anéantissement, Ascèse, Avarice (spirituelle), S. Bernard, S. Bonaventure, Cassien, Chair, Charité (erreurs du quiétisme et du pur amour; ordre de la charité), Combat spirituel, Commençants, Concupiscence, Dépouillement, Désintéressement, Espérance, etc.

1. Définition du mot

Étymologiquement, le mot égoïsme est formé sur le latin *ego*; il s'oppose parfaitement à altruisme, formé sur le latin *alter*. Si le premier est relativement récent, le second l'est encore davantage, puisqu'il a été forgé par Auguste Comte pour les besoins de la philosophie positive. En consultant Littré, nous nous rappellerons que l'auteur du célèbre *Dictionnaire de la langue française*, en dépit d'une dissidence ultérieure, fut le premier et le plus efficace vulgarisateur en France de la pensée comtienne. Or, au mot *Égoïsme*, Littré fournit trois définitions. L'égoïsme est d'abord le « vice qui fait rapporter tout à soi ». Viennent ensuite deux définitions philosophiques, l'une faisant de l'égoïsme l'opinion qui veut qu'on ne soit sûr que de sa propre existence (définition trop particulière pour avoir grand retentissement dans l'usage et sur laquelle nous n'insisterons pas); l'autre voyant dans l'égoïsme un « ensemble de penchants ou d'instincts qui servent à la conservation et à l'entretien de l'individu ». A l'égoïsme conçu en ce dernier sens, s'oppose, selon la doctrine positiviste, l'altruisme, ensemble des penchants bien-

veillants qui concourent à l'établissement et au resserrement des liens sociaux.

Un article de Fernand Papillon (dans *La philosophie positive*, revue fondée par É. Littré, t. 3, 1868, p. 292-308) salue en David Hume (1711-1776) un précurseur de Comte et le loue en particulier (p. 301) d'avoir établi « en termes très nets la distinction des sentiments bienveillants et des sentiments personnels; en d'autres termes de l'altruisme et de l'égoïsme ». L'équivalence de personnalité et d'égoïsme, de personnel et d'égoïste, est devenue désuète, la notion de personne s'étant récemment ennoblie et spiritualisée, mais elle n'a pas disparu complètement et elle était communément reçue au 19e siècle; ainsi Littré croit devoir, à propos du mot *Égoïste*, signaler une nuance entre les deux synonymes : « L'égoïste prend pour guide son moi; et l'homme personnel sa personne. Étymologiquement, ces mots sont donc très semblables; mais l'usage y a introduit une nuance : égoïste dit pis qu'homme personnel. L'homme personnel rapporte les choses à lui; l'égoïste non seulement rapporte les choses à lui, mais encore est capable de sacrifier autrui à son intérêt ». De même au mot *Personnalité*, il précise : « La personnalité est un sentiment excessif de sa personne; l'égoïsme est une impulsion excessive à se satisfaire exclusivement ».

2. Genèse systématique de la notion

La forme du mot égoïsme trahit son origine savante. Le suffixe, caractéristique des vocables forgés par l'esprit de système, vient compléter une racine tirée directement du latin, à une époque où les honnêtes gens parlaient du moi. Veut-on évoquer l'amour de soi, les savants ont à leur disposition l'antique *philautie*, qui ne dit rien de plus mais le dit exactement; la langue française connaît l'amour-propre, tout chargé de sens chrétien. En dehors de l'*ego* et du suffixe, il n'y a rien dans le mot égoïsme : que fait ce moi ou que lui fait-on, on ne sait. Il est là, érigé en système. S'il faut voir un vice dans l'égoïsme, sous quelle espèce objective, comme dirait l'École, devrons-nous le ranger? Tout dépendra du système. Seule l'histoire peut nous renseigner.

F. Papillon nous renvoie à Hume; mais ce philosophe, comme toute la philosophie morale anglaise au 17e et au 18e siècle, particulièrement féconde et vivante, est dominé par la grande figure de Th. Hobbes (1588-1679), qui, avec résolution et cohérence, tira les conclusions politiques et morales d'une grande révolution spirituelle.

Retrouvant le thème des sophistes de l'antiquité, il ne conçoit la nature humaine que dans les limites empiriques de l'individu; il n'y a pas de bien ou de mal absolu, mais seulement relatif au sujet; de là une conception atomistique de la société, fondée sur la coalition des égoïsmes individuels. Et comme, en même temps, l'empirisme se cantonnait dans les bornes d'un matérialisme sensualiste, l'explication naturaliste du bien et du mal se résorbait dans l'hédonisme, alors qu'un naturalisme poussé au bout de ses exigences rationnelles eût fourni une explication adéquate. Mais l'idée même de nature était compromise.

Il ne restait que deux voies pour introduire la moralité :

1) Selon une perspective matérialiste de type évolutionniste, qui salue dans l'égoïsme « naturel » le ressort de tout progrès humain; c'est la thèse paradoxale de Bernard de Mandeville † 1733 (*La fable des abeilles*, Paris, 1740; en anglais, Londres, 1723), qui voit dans les vices privés la source féconde des bienfaits publics, thèse cynique, scandaleuse, mais qui fructifia discrètement chez les initiateurs optimistes de l'économie libérale.

2) En découvrant dans la nature humaine, à côté du ressort égoïste, d'autres principes de moralité, notamment les sentiments sympathiques (Adam Smith, 1723-1790, *Théorie des sentiments moraux*), ou encore un sens distinct, immédiat et spécifique, le sens moral (A. Shaftesbury † 1713, F. Hutcheson † 1747). En face de ces théories naturalistes qui étaient de fait, non en droit, des théories individualistes, restait ouverte l'option pour un principe supérieur au sujet individuel, soit sous la forme du sens commun (Cl. Buffier † 1737, les écossais Th. Reid † 1796, D. Stewart † 1828, W. Hamilton † 1856), qui se retrouve chez les traditionalistes, soit sous la forme kantienne d'une loi transcendant notre individualité subjective, l'une et l'autre forme se rejoignant dans une réaction contre le rationalisme de l'époque.

Auguste Comte (1798-1857) fit en quelque sorte la synthèse systématique du courant naturaliste (avec ses limites et ses tares de sensualisme et d'individualisme) et du courant traditionaliste; dans ce système l'égoïsme triomphant de Hobbes, de Mandeville, des philosophes matérialistes français du 18e siècle, tenu pour responsable de l'anarchie révolutionnaire, n'est pas seulement compensé par d'autres sentiments naturels antagonistes de sociabilité et de sympathie; il est posé comme un principe naturel, subjectif et individuel, au point de départ de la moralité; celle-ci n'a d'autre sens ou raison d'être que de nous faire passer de l'égoïsme à l'altruisme, de l'état sauvage à l'état d'hommes civilisés (*Système de politique positive*, t. 1, p. 91).

Il serait exagéré de prétendre que la thèse purement individualiste et matérialiste de l'égoïsme ait complètement disparu; on la retrouve dans l'individualisme anarchique de Max Stirner (1806-1856; *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1844; trad. *L'Unique et sa propriété*, Paris, 1900), dans *L'égoïsme seule base de toute société* (Paris, 1911) de F. Le Dantec † 1917, et elle se réfugie peut-être en quelques milieux scientistes; néanmoins, elle n'a plus beaucoup d'audience.

La notion d'égoïsme demeure marquée par les circonstances dans lesquelles elle est née. Certes, une notion comme telle, simple appréhension où ne se consomme aucun jugement, n'est ni vraie ni fausse; mais elle est propre à décevoir, comme ferait l'image reflétée, selon les lois exactes de l'optique, par un miroir déformant. Pour nous mettre à l'abri de l'erreur, pour redresser la courbure dont la notion d'égoïsme est congénitalement affectée, il importe d'en dégager les traits caractéristiques.

1° Relativité. — Tout d'abord, née dans un climat nominaliste et empiriste, la notion d'égoïsme est essentiellement relative, nous voulons dire par là, non seulement que l'égoïsme est susceptible de degrés, mais qu'il ne peut se définir autrement, qu'il n'a pas d'autre contenu qualificatif qu'un rapport à autrui. L'empirisme, tel qu'on le rencontre souvent chez les hommes de science, veut ignorer la réalité intime d'un phénomène, en revanche il le mesure avec rigueur : dans cet esprit, on ne sait pas en quoi consiste essentiellement, comme qualité absolue, ce qui se cache sous le nom d'égoïsme, mais quelle que soit cette réalité psychologique inconnaissable, on la situe selon ses coordonnées sociales, en référence à autrui, pôle antagoniste de l'*ego*; on ignore la nature du moi comme celle de l'autre, mais on perçoit leurs rapports, on mesure leurs distances, on les ordonne, c'est-à-dire qu'on oppose la distance du moi à autrui et celle d'autrui au moi. En voilà assez pour fixer les notions extrêmement rigoureuses, toutes formelles, d'égoïsme et d'altruisme. Ce premier caractère distingue l'égoïsme de l'amour-propre : celui-ci se définit objectivement comme amour de soi avec toutes les conséquences qu'on prévoit pour nos rapports avec Dieu ou avec autrui, tandis que l'égoïsme n'évoque l'amour de soi qu'indirectement, comme son milieu nourricier ou la matière affective à quoi il

ajoute un sens, qu'il polarise selon un rapport avec autrui.

2° **Contenu objectif indifférent.** — Défini formellement en corrélation avec l'altruisme par la bipolarité du système moi-autrui, l'égoïsme implique une indifférence de principe au substrat des relations ainsi polarisées. Qu'il s'agisse de représentations intellectuelles, de passions, de situations sociales de fait ou de droit, elles sont susceptibles de porter une signification égoïste dès là qu'on y peut lire ou qu'on y inscrit le rapport antagoniste de l'*ego* à autrui. Cette indétermination de principe, due à la genèse systématique de la notion, a toujours fait obstacle à une définition réelle et stable de l'égoïsme, au plan psychologique comme au plan moral. Inversement, elle a permis à chacun de remplir cette forme abstraite selon les exigences de son système particulier. Pour les uns, l'égoïsme désigne le principe de conservation dans l'individu, par opposition aux requêtes de la socialité; pour les autres, c'est la tendance normale à l'expansion du moi, ou encore une hypertrophie du moi, entendue comme un déséquilibre purement physique dans les rapports sociaux. Pour d'autres, et c'est la conception la plus courante, une note de réprobation morale est attachée à l'égoïsme.

3° **Utilitarisme.** — La philosophie morale moderne, cherchant sa voie indépendante loin de l'École et dans une atmosphère d'empirisme nominaliste, renonce au critère absolu du bien et du mal que prétendrait imposer une nature humaine réputée désormais inconnaissable.

Un individualisme absolu et candide est concevable théoriquement; il conduit à un hédonisme de l'instant, sans discours ni calcul; dans l'immédiat, cette position est inexpugnable, tant qu'on peut s'y tenir. Avoir égard au bien d'autrui est chose contradictoire et absurde; il est impossible de trouver bon, de goûter le plaisir à travers autrui, non moins qu'au delà de l'instant présent. En ce sens, Thrasimaque a raison de blâmer la justice, précisément parce qu'elle est altruiste et que l'*allotrion agathon* est un bien « aliéné » (Platon, *République* I, 343c). Cette position rappelle, dans l'espace social, celles d'Hégésias et d'Aristippe de Cyrène (4e siècle av. J.-C.) dans la durée temporelle; c'est encore l'*Unique* de Stirner dans la souveraineté de son égoïsme individuel.

Inutile d'ajouter que cette conception du moi-seul n'est pas réalisable pratiquement. Aussi bien, les penseurs modernes n'entendent pas détruire la société ni les mœurs, mais bien plutôt reprendre en sous-œuvre et consolider rationnellement l'édifice. On peut même avancer que le problème des rapports entre l'individu et la société, entre l'état de nature et l'état social, pèse sur toute leur réflexion. Cette aporie fondamentale les obsède au point qu'ils y résument tout le problème de la moralité. S'ils préconisent, comme Hobbes, le principe de l'égoïsme, ils s'empressent de montrer comment l'égoïsme rationnellement entendu pousse les hommes à s'unir, à se donner un maître, partant à se soumettre à des lois. D'autres reconnaissent dans la nature même des tendances sympathiques qui inspirent le goût de la vie sociale et le respect de ses exigences. L'égoïsme, pour eux, n'est pas un idéal, c'est un humble et grossier point de départ, parfois même un argument en faveur de la vie sociale.

Ainsi la notion purement dialectique de l'égoïsme reçoit une qualification morale, malheureusement trop étroite. On croit que le seuil de la moralité est atteint et que la vertu est adéquatement définie par l'utilité sociale.

Les moralistes tendent dorénavant à réserver le nom d'égoïsme à l'amour-propre vicieux; cette précision importante incitera en revanche les savants à éviter le mot égoïsme dans les discours qui font abstraction du point de vue moral. Mais il ne s'agit toujours que d'une morale strictement conçue dans les limites et pour l'harmonie des relations sociales. Il est vain de chercher dans l'absolu un critère du bien et du mal, de dégager un universel qui transcende l'opposition dialectique de l'individu et de la société, de lire dans la nature humaine une loi qui ne serait pas plus la loi de l'individu qu'une loi émanant d'autrui. S'il y a une exigence de moralité, c'est que l'homme est engagé dans des rapports de droits et de devoirs à l'égard d'autrui. On transpose en absolu, au principe de la moralité, les conditions empiriques et utilitaires de la morale sociale. Dès lors, tout devient aisé. S'il est hasardeux ou impossible de distinguer spécifiquement l'action bonne de l'action mauvaise par une qualité intrinsèque, on dresse assez facilement (à l'aide des mensurations et des pesées rigoureuses de la casuistique) le tableau équilibré des droits (ce qui revient au moi, ou à la liberté de l'agent) et des devoirs (ce qui appartient à autrui, à la loi, au souverain, au divin législateur). Ainsi l'égoïsme, sans renier le caractère de relativité qui lui est essentiel et congénital, trouve le moyen de jouer, au prix d'une profonde équivoque, dans une morale de relations qui s'amenuise en jurisprudence, le rôle même que saint Augustin attribuait à l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu; et, sous la notion d'égoïsme, les théologiens croient retrouver, habillée d'un vocable nouveau, l'antique concupiscence. Tout péché devient manifestation d'égoïsme, s'il est admis que nous péchons formellement en allant au delà de nos droits ou en demeurant en deçà de nos devoirs, quoi qu'il en soit des réalités objectives à l'occasion desquelles, pour l'amour ou la haine desquelles notre moi s'est dressé à l'encontre de Dieu.

La notion d'égoïsme qui médiatise la relation dialectique de l'*ego* à l'autrui est bien chez elle dans une éthique du droit et du devoir, le droit étant par hypothèse le bien de l'*ego* (dû par autrui) et le devoir étant le bien d'autrui (dû par l'*ego*). Nous reconnaissons en ce schéma, trop marqué par l'esprit de géométrie, la structure familière aux systèmes moraux de l'âge moderne. Mais le caractère sociologique de cette morale, si frappant chez les « philosophes » du 18e siècle, chez les moralistes de la sympathie ou de l'intérêt bien compris et chez les courtisans du despotisme éclairé, donne à la distinction de l'égoïsme et de l'altruisme, le rang de principe fondamental de la moralité; elle remplace pratiquement la distinction du bien et du mal, réputée inconnaissable, et réellement inconnaissable pour toute philosophie d'inspiration nominaliste.

3. Étude psychologique

Il n'y a pas un portrait de l'égoïste, il y en a toute une galerie. Pour introduire un peu d'ordre dans notre étude, nous utiliserons les types schématiques que nous propose la caractérologie. Les formules de Le Senne auxquelles nous nous référerons, ont l'avantage d'une relative simplicité, d'une souplesse accommodante et d'un accord rassurant avec le meilleur des observations empiriques millénaires. On n'oubliera pas toutefois

que la caractérologie distingue des types qui sont toujours plus ou moins mêlés et tempérés dans la réalité; il n'existe pas un émotif pur ni un actif pur; personne n'est absolument dénué de toute émotivité et de toute activité; primarité et secondarité ne s'excluent pas de façon tranchée. En outre les éléments constitutionnels qui entrent dans la définition des caractères sont soumis au hasard d'événements, car chaque homme a une histoire qui s'inscrit dans sa psychologie dès l'obscure période prénatale; ces événements laissent des traces, creusent des pentes, dressent des barrages et des nœuds de résistance imprévisibles, souvent inconscients et d'autant plus solides et efficaces. La psychologie de chacun est pour une bonne part marquée par les influences reçues de l'entourage, de l'éducation, des échecs et des réussites. Enfin ne méconnaissons pas le fait que la personnalité concrète est l'œuvre de notre liberté; on a un caractère donné, soit, mais il y a mille et une façons de s'en servir, donc d'infléchir ses virtualités dans tel ou tel sens. Il reste que les déterminations du caractère, à mi-chemin pour ainsi dire entre celles de l'infrastructure organique et les modifications contingentes introduites par l'histoire personnelle et la liberté de chacun, offrent un précieux instrument d'analyse et de classification et permettent au moins d'orienter les observations.

L'égoïsme est dans une grande mesure synonyme d'amour-propre. C'est sous ce nom qu'il faut le découvrir chez les auteurs classiques du 17e et du 18e siècle. Mais tandis que les théologiens, prédicateurs et auteurs spirituels, ou encore un Pascal, nourris de saint Augustin, voient dans l'amour-propre une redoutable perversion de la volonté créée se repliant sur soi *et sur les créatures* jusqu'au mépris du Créateur, peu à peu les moralistes font abstraction de l'amour de Dieu et considèrent dans l'amour-propre un vice purement moral dans nos rapports avec les autres hommes. Certes les ruptures ne se font pas brutalement, pas même consciemment; les deux notions se tiennent et l'analyse ramène toujours à l'amour excessif de soi. Mais on s'attache en quelque sorte à la projection sociale de cet amour désordonné de soi, au point qu'on n'hésite pas à relever le ridicule de cette perversion. On ne riait pas, autrefois, de l'amour-propre; quand il prête à rire, c'est que sous ce nom antique s'introduit l'égoïsme. Un prédicateur psychologue comme Massillon se trouve exactement sur la ligne de partage des deux conceptions (1er sermon de la Purification, dans *Œuvres complètes*, t. 1, p. 278-279; sermon du 2e dimanche de l'Avent, p. 160), et La Rochefoucauld ne parle que d'égoïsme sous le nom d'amour-propre. On voit que la conception spécifiquement chrétienne de l'amour-propre est oubliée. Il reste sous ce nom, d'une part, l'amour légitime de soi et d'autre part, au niveau de nos rapports avec autrui, dans le contexte de la vie sociale, une certaine partialité en faveur du moi aux dépens d'autrui; c'est à ce vice que sera de plus en plus réservé, précisément, le nom d'égoïsme (cf L. de Vauvenargues, dans *Moralistes français*, p. 462-463, et glose de J.-B. Suard).

Reconnaissons que l'amour-propre est un nœud complexe et serré, qu'on le considère du côté de ses racines ou du côté de ses manifestations buissonnantes dans le domaine social. Du côté des racines, s'il n'est rien de plus primitif et de plus général que l'amour, et si l'amour-propre concentre sur le moi toute la force de l'amour, il s'ensuit que l'amour-propre joue pour ainsi dire le rôle de moteur universel qui est dévolu à l'amour; il prend par conséquent toutes les formes variées que prend l'amour (désir, espoir, satisfaction, tristesse, crainte, angoisse, colère, etc) et, comme l'amour, il revêt toute sorte d'aspects tenant à la situation du sujet, à la connaissance qu'il a de ses chances et de ses handicaps, aux traces laissées par les événements vécus dans le conscient comme dans le subconscient. Du côté de ses manifestations sociales, la diversité contingente des situations et des rapports sociaux, selon la facilité des pentes ou l'arduité des obstacles, sous l'influence des habitudes prises, des mécanismes plus ou moins efficaces ou maladroits de défense et de compensation, des entraînements ou des contraintes venant de l'entourage, donne à l'égoïsme une apparence protéiforme qui déroute et déconcerte les tentatives de description et de classification. Aux yeux de l'observateur qui, par tactique de méthode, s'élève au-dessus de la mêlée sociale dans une impartialité objective, tout homme est égoïste, mais chacun a sa façon de l'être; cependant, en psychologie concrète et spontanée, l'égoïste c'est toujours l'autre, puisque, pour chacun, l'égoïsme est comme une forme à priori qui modifie et polarise l'éclairage et l'appréciation des situations et des valeurs, sans être directement perçue. Plus on est égoïste, moins on s'en doute et plus on trouve de hautes raisons pour se comporter envers autrui d'une façon que l'on qualifierait d'égoïste si elle était le fait d'autrui. Au contraire, ceux qui sont moins égoïstes reconnaissent plus volontiers, au moins quand ils scrutent à froid leur conscience, qu'ils ont agi égoïstement en telle circonstance et qu'il existe en eux une possibilité d'égoïsme dont ils doivent se défendre.

Cette difficulté que nous rencontrons à définir et même à déceler l'égoïsme tient précisément au fait que nous avons affaire à une notion d'essence relative et de contenu objectif indifférent. L'égoïsme reflète un déséquilibre dans l'intersubjectivité, en d'autres termes une distorsion grinçante dans l'adaptation du moi à autrui. Cela se manifeste de mille façons et peut procéder des sources les plus diverses. Le plus simple est de passer en revue les constitutions psychologiques généralement admises pour relever en chacune ce qui favorise l'égoïsme et ce qui en particularise le type.

1° L'égoïsme de l'émotif. — On croirait que l'égoïste dût avoir nécessairement un cœur de pierre. Bien au contraire, il n'est peut-être pas de constitution qui favorise davantage l'égoïsme que l'émotivité.

Tel est Willoughby, l'égoïste de George Meredith. L'émotivité provoque l'attachement privilégié, l'application intense du sujet à ce qui l'émeut; si l'émotif est actif, cette ardeur vibrante s'écoule au dehors, se canalise et se rythme selon les requêtes objectives de l'action et en contact avec autrui, pour s'apaiser dans un sentiment de joie, d'équilibre et d'harmonie; s'il est du type inactif, son émotivité ne trouvant pas de débouchés au dehors, tend à se replier sur elle-même, car le monde extérieur des choses et de la société, où l'inactivité l'empêche de se tailler une place, présente au sujet un visage menaçant, le blesse douloureusement, l'invite à se rétracter toujours plus en rompant les occasions de contact, puis à justifier cette attitude rétractile par une construction imaginaire plus ou moins consciente : le monde est mauvais, ou bien je suis un être d'exception... Chez un être suffisamment intelligent, qui ne perd pas tout à fait le contact avec la réalité, cela se traduit par une mauvaise humeur chronique, l'irritabilité. Cela peut conduire à l'autisme, au refus du réel, aux obsessions narcissiques.

Dans une bonne mesure, ce tableau est quasi normal à certains tournants du développement psychologique, au cours de l'enfance, en période critique d'adolescence, chaque fois que le sujet découvre quelque région nouvelle de son moi, en fait l'expérience savoureuse et se replie sur soi avec une complaisance un peu insistante et exclusive. Or l'émotif conserve longtemps cette fraîcheur juvénile des impressions et s'il ne trouve pas dans l'action une issue vers l'oblativité et un juste sentiment de la réalité, surtout de sa position dans la société, il risque de devenir égoïste par rétrécissement de son champ de conscience. Le cercle semble parfois s'élargir dans l'égoïsme du couple, de la race, de la classe, de la caste ou de la secte; ce n'est souvent qu'une apparence d'élargissement; c'est en réalité un détour justificatif, un boulevard protecteur, pour se donner de surcroît la tranquillité d'une bonne conscience et renforcer ses moyens de puissance et de jouissance.

L'émotif non actif correspond au nerveux et au sentimental des classifications anciennes; toutefois la primarité du nerveux lui vaut un moi anarchique, à éclipses, très dépendant de l'instant et de l'occasion, imprévisible; il se prête moins à une description, tandis que le sentimental montre souvent un individualisme parfaitement organisé, capable d'exercer sur son entourage une tyrannie sans faille.

Un autre échantillon d'émotif correspond au *passionné*; à la différence des deux précédents, c'est un actif. L'activité est l'antidote de l'égocentrisme, puisqu'elle extravertit, oriente vers les objets à conquérir ou à réaliser, pousse vers la mêlée sociale où se trouvent champs de bataille, enjeux, alliés et partenaires. Sans être égocentrique, le passionné peut être très égoïste et d'une façon d'autant plus efficace qu'il montre un désintéressement parfait au service d'une noble cause. C'est pour cette raison sans doute que, faisant le portrait de M^me^ de Staël, Benjamin Constant hésite à l'appeler égoïste (*Les Mémoires de Juliette*, p. 49-51).

Le passionné tend sincèrement et ardemment à l'action; il y trouve le meilleur de sa joie. S'il est égoïste, ce n'est pas par repliement complaisant sur soi-même, par rupture de contact avec le réel et avec les autres, mais parce que, identifié avec la cause qui l'exalte, il met tout le monde au service de son moi ainsi exalté. Généralement très doué, séduisant, grâce à la sincérité de sa conviction et à la vibration de son émotivité, c'est un meneur, qui entraîne et absorbe son entourage réduit à l'état d'objet et de moyen. L'égoïsme du passionné est donc plutôt nourri d'orgueil que de sensibilité.

2° **L'égoïste non-émotif.** — Il s'agit, bien entendu, d'une inémotivité relative; l'émotivité ne peut être complètement absente. Sous cette rubrique négative, retenons le partage fondamental introduit par l'absence ou la présence de l'activité.

1) *L'actif non-émotif.* — On peut se demander ce qui anime l'activité à défaut d'ébranlement émotif. La réponse est aisée. Ce type est franchement extraverti; sa vie intérieure, plutôt aride et presque inexistante, ne compte pas pour lui, il est tout aux réalités extérieures, il s'y intéresse avec une attention, une objectivité, une liberté d'appréciation et de mouvement que ne gêne aucun retour sur soi, ni attendri, ni douloureux. Ce type d'homme d'action correspond au sanguin et au flegmatique des classifications traditionnelles. Il y a, du sanguin au flegmatique, passage du primaire, chez qui les impressions actuelles sont vives mais fugaces et qui se retrouve bientôt disponible comme si de rien n'était, au secondaire qui emmagasine, retient longuement la représentation dont le choc immédiat est partiellement amorti mais retentit ensuite en vagues lointaines. Cette distinction concerne la propension à l'égoïsme, car le champ de conscience de l'actif primaire est étroit, celui de l'actif secondaire, tout en demeurant très objectif en l'absence d'émotivité, est vaste et systématique.

Ainsi s'explique le fait que le *sanguin*, tourné qu'il est vers le dehors et, en ce sens, très peu égocentrique, n'en est pas moins, selon tous les observateurs, un type remarquable d'égoïste. Notons cette nuance du vocabulaire, sans lui attribuer une importance excessive. Rappelons-le, l'égoïsme, indépendamment de tout jugement moral, ne consiste pas dans une qualification absolue déterminant la physionomie d'un sujet, mais une polarisation relative des rapports dans la direction du moi, une courbure du champ social. On voit aisément que l'égocentrisme de l'émotif est de nature à induire cette courbure dans le réseau des relations, à travers les sentiments, comportements ou opérations quelconques qui supportent ces relations; l'égocentrisme est alors comparable à une masse dont la proximité fait dévier les lignes d'un champ magnétique; l'égoïsme serait comme la déviation du champ et non la présence de cette masse.

Bref, si les statistiques ont raison de mettre un non-émotif, le sanguin, en bon rang parmi les égoïstes, c'est que la courbure égoïste affectant l'insertion du sujet dans le champ social n'est ni toujours ni peut-être principalement induite par une émotivité égocentrique. D'où vient-elle alors? Très dégagé des complications de la vie intérieure, le sanguin est positif, pratique; son activité est grande et efficace, car il a cette tournure concrète et précise de l'intelligence qui dégage d'une situation complexe et d'une nuée de constructions spécieuses les éléments essentiels, ceux qui comptent pour le succès. On ne le mène pas facilement en bateau.

Il est objectif, sans esprit de système ni idées préconçues ni scrupules gênants. Il s'adapte avec souplesse et promptitude Du fait de sa primarité, il applique toutes ses ressources à l'instant présent, c'est un très bon observateur; il ne connaît guère l'homme en général, mais il pénètre admirablement les hommes, leur faible et leur fort, pour en tirer le meilleur parti; il change de tactique selon les temps, les gens et les circonstances; il n'est pas lié par ses engagements antérieurs, car le passé est passé; il ne se perd pas en conjectures et en précautions paralysantes pour l'avenir, car à chaque jour suffit sa peine; il ne lui répugne aucunement d'être tour à tour évêque, régicide, bonapartiste, royaliste; ou plutôt, il n'est rien de tout cela à fond, peut-être parce qu'il n'y a pas de densité intérieure, de mémoire affective assurant la continuité et la consistance du personnage.

Paradoxalement, un moi si léger fait figure d'égoïste dans les relations sociales. S'il s'agissait d'un équilibre mécanique entre le moi et l'autre, on dirait que la légèreté du premier fait pencher la balance en faveur du second; mais il n'en est rien. Chacun trouve sa densité psychologique en s'appuyant sur l'autre; le moi doit prendre autrui au sérieux pour avoir son poids, mais l'autre aussi a besoin de rencontrer un moi qui impose considération. Sinon, les relations demeurent superficielles, fantomatiques, spirituellement ou cyniquement mondaines.

L'égoïsme du sanguin a ceci de particulier que, privé d'humanité à sa source par l'absence d'émotivité, et néanmoins très mêlé au monde par une activité d'autant plus intense qu'elle réussit et qu'elle est toute la raison d'être, tout le bonheur du sujet, il joue et se joue des autres comme des pièces d'un échiquier. Cet égoïste peut être craint, adulé, mais non pas aimé, tandis que l'égoïste sentimental, fût-il le plus cruel des tyrans, rayonne une chaleur humaine communicative.

L'autre type d'actif non-émotif, le *flegmatique*, a la froide et lucide objectivité du sanguin, la même activité, réaliste et efficace; mais par sa secondarité c'est un esprit systématique et un homme à principes. Il s'oppose au sanguin opportuniste et souple qui résout élégamment les problèmes au jour le jour. Sa démarche manque de légèreté et de grâce, elle a quelque chose de rigide qui l'empêche de saisir certaines occasions favorables. Bon observateur, lui aussi, analysant bien les situations, il retient, au moins virtuellement, les ensembles, les liaisons d'événements mieux que ne fait le sanguin et, au delà du succès immédiat qui ne le tente guère, il a chance de réussir mieux à long terme. Sa vie est souvent un chef-d'œuvre de rectitude et d'unité.

Ce type est des moins prédisposés à l'égoïsme. Non seulement il échappe au repliement sur soi de l'émotif, mais il a si naturellement le sens de l'ordre qu'il respecte la hiérarchie et la division des tâches, qu'il se tient lui-même à sa place, avec simplicité; dans les institutions, c'est l'homme sûr et fidèle. Comment cet homme de devoir peut-il passer pour égoïste? Il a beau scruter sa conscience, jamais il ne comprendra qu'on puisse lui reprocher ce trait de caractère, et cela d'autant moins que son propre moi lui paraît davantage destitué de toute prétention personnelle. Sa personnalité se fond et disparaît dans un ordre objectif. Précisément cette froide objectivité risque de n'être pas interprétée dans le même sens par autrui. Ce n'est pas le moment de dire qui a raison, du point de vue moral. Mais psychologiquement l'autre ressent, dans ses rapports avec le flegmatique, une carence de chaleur humaine; on voudrait avoir affaire à un homme, on est en présence d'un spécialiste; on ne lui refusera pas, à la réflexion, une vraie reconnaissance pour ses qualités professionnelles. N'empêche qu'au jour le jour, on a l'impression de manquer d'air autour de lui, parce que pour être à son diapason, pour battre à son rythme, il faudrait consentir avec lui, comme lui, certains retranchements; plus l'ordre qu'il représente est respectable, plus il a raison en somme, et moins on est à l'aise avec lui, parce qu'on ne trouve pas d'issue honorable permettant de sauver certaines valeurs de spontanéité, de fantaisie, où le moi pourrait s'affirmer. Le bon observateur qu'était F. Descuret en décrit un bel exemplaire, dans un chapitre sur la manie de l'ordre (*La médecine des passions*, p. 741-744).

Or, comme le dit L. Lavelle, « dans la conduite que je tiens à l'égard d'autrui, il ne doit jamais s'agir (uniquement, préciserions-nous) d'un résultat que je cherche à obtenir, — ce serait asservir sa volonté —, ni d'une satisfaction momentanée qu'il peut me donner, — ce serait en faire une sorte de complice —, ni d'une pratique constante que je cherche à instaurer entre lui et moi —, ce serait le faire entrer avec moi dans un mécanisme trop bien réglé » (*Conduite à l'égard d'autrui*, p. 43-44). On est asservi quand on est le jouet des intrigues du sanguin; on se sent honteusement complice quand on est compromis dans les manifestations indiscrètes de l'émotif; on a l'impression d'être schématisé, relativisé, quand on est engrené dans le mécanisme trop bien réglé du flegmatique.

2) *L'égoïsme du non-émotif inactif.* — Une nature dénuée d'émotivité et d'activité est bien pauvre; il est frappant que les statistiques, selon Le Senne, n'en attribuent pas moins à ce type, c'est-à-dire à l'amorphe et à l'apathique, le taux le plus élevé d'égoïsme. Cet égoïsme ne se confond avec nul autre. Alors que l'émotif devient égoïste par une application privilégiée aux richesses de son moi; alors que l'actif non-émotif s'extériorise en conduites objectives où les autres se sentent embrigadés, privés d'initiative originale et destitués de leur rôle d'acteurs pour tomber au rang d'utilités; l'être inémotif et inactif reste enfermé en soi, non pour s'y concentrer mais parce qu'une vitalité avare ne lui permet pas le moindre élargissement de ses représentations ni le moindre rayonnement de chaleur. Il est *amorphe* : impuissant à se poser, jouet des influences qui le ballottent d'instant en instant, il répond aux suggestions sans autre propos que d'assurer sa conservation élémentaire et ses intérêts organiques immédiats. Tout le reste lui est indifférent : les autres, bien entendu, et même son intérêt le plus certain considéré à long terme. Ou bien il est *apathique* : il s'est construit un système d'existence qui satisfait ses médiocres exigences, une routine qui lui permet de faire face économiquement aux problèmes quotidiens, et il dépense le peu d'énergie qu'il possède à défendre cette situation, en écartant tout ce qui pourrait lui demander un effort. La position de cet égoïste dans le champ des relations sociales est celle du parasite qui a filé son cocon dans un tissu et n'entretient avec le milieu que les rapports nécessaires à sa nutrition et à sa sécurité.

On mesurera le coefficient d'égoïsme qui, indépendamment de l'avarice, accompagne l'affaiblissement de la personnalité chez certains malades et au cours de la dégénérescence sénile. Chacun sait que la maladie, surtout une maladie prolongée qui modifie profondément la psychologie pour la transfigurer ou la défigurer, risque de développer les tendances égoïstes. Il en va de même de l'*involution mentale sénile* décrite par P. Courbon : elle provoque chez certains vieillards la rupture des conformismes, le sans-gêne, le cynisme des discours et des attitudes; d'autant que le vieillard se trouve généralement en état de n'avoir plus grand-chose à attendre d'autrui, donc plus grand monde à ménager, l'auteur signale, sous le nom d'*incontention mentale* une impuissance à se contrôler et à refréner l'expression de ses sentiments et de ses exigences immédiates.

Conclusion. — Il nous est apparu que l'égoïsme n'est l'apanage exclusif d'aucun caractère en particulier; qu'il ne se confond ni avec l'amour-propre, ni avec l'avarice, ni avec l'ambition, ni avec l'orgueil; qu'on ne l'explique pas en en faisant un genre dont ces passions constitueraient des espèces, attendu qu'il est impossible de dégager l'objet commun entrant comme élément générique dans la définition de chacune de ces passions; bref, que l'égoïsme n'est pas une passion distincte. En réalité, l'égoïsme s'est présenté psychologiquement à nous comme échappant aux spécifications subjectives de l'agir humain; il n'évoque pas un *habitus*, une manière d'être, une qualité absolue de l'agent, mais une *habitudo*, une manière d'être-en-rapport, de se situer, de se poser relativement à autrui, selon un certain sens, selon une déclinaison caractéristique et péjorative dans le champ des rapports

sociaux. Il est bien entendu que c'est par sa manière d'être et d'agir que le sujet en vient à se situer de telle ou telle sorte par rapport à autrui, mais nous écartons l'idée d'un lien spécifique et objectif entre tel ou tel *habitus* et l'*habitudo* égoïste.

Dans l'usage vulgaire, nous reconnaissons que la notion d'égoïsme est d'une commodité redoutable : on croit avoir défini et qualifié un homme et son caractère en le traitant d'égoïste, alors qu'on ne le connaît que par sa projection toute relative dans le champ social, comme un point est défini par ses coordonnées. C'est suffisant pour un point, c'est peu pour un homme, tout au plus cela nous met-il en alerte et nous invite à l'observer en lui-même pour découvrir quels *habitus* amènent cet homme, compte tenu des circonstances, à se situer ainsi socialement. Bref, la vérité psychologique et la vérité morale de nos jugements sur autrui nous imposent une extrême réserve dans l'usage de cette notion (cf Ch. Baudoin, *Introduction à une science du caractère*, p. 402-403).

4. Étude morale

1° Problème préjudiciel : l'égoïsme inévitable?— Nous avons remarqué que la morale moderne est naïvement sociologique, en ce qu'elle dévalorise l'amour de soi, considéré comme un vice ou tout au moins comme un grossier point de départ, et valorise l'amour d'autrui, tenu pour l'idéal de la moralité et le critère ultime du bien moral. On ne peut négliger cette séduisante erreur, attendu qu'elle s'est insinuée dans les esprits et se retrouve sous la plume de penseurs chrétiens, par exemple dans les œuvres d'un Y. Laberthonnière, violemment hostile à Aristote et à tout ce ce que la théologie thomiste a pu conserver d'aristotélisme, ou encore dans les considérations de P. Rousselot sur l'amour physique ou de A. Nygren sur Érôs et Agapè.

Dans son étude sur l'amitié, Aristote examine le problème moral de l'égoïsme; il se demande si l'on doit s'aimer surtout soi-même ou bien autrui. Suivant son habitude, il rapporte les opinions courantes : on blâme ceux qui sont égoïstes, on applaudit ceux qui négligent leurs intérêts propres pour la beauté morale, pour le bien de leurs amis. Cependant, Aristote relève dans l'opinion vulgaire, telle qu'elle s'exprime dans les proverbes, la vue contraire : l'idéal de l'amitié pour autrui ne trouve pas de meilleur modèle que l'amitié qu'on se porte à soi-même; tout ce qui fait l'honneur et l'agrément de l'amitié pour autrui se vérifie d'abord parfaitement dans l'amitié qu'on a pour soi-même.

A la question ainsi posée, Aristote propose une solution fondée sur la distinction de deux égoïsmes : au sens vulgaire, est égoïste celui qui cherche pour soi richesses, honneurs, plaisirs corporels; au contraire, « s'il se trouve un homme dont le constant souci soit de faire, lui plus que tout autre, des actes de justice ou de tempérance ou tous autres actes de vertu, si cet homme, en un mot, se réserve toujours à soi-même la beauté morale, nul ne s'avisera de l'appeler égoïste, ni de le blâmer ». Pourtant c'est celui-ci qui est l'égoïste au vrai sens du mot, car c'est lui qui a choisi la meilleure part, lui qui s'aime vraiment et qui aime par-dessus tout ce qu'il y a de meilleur pour lui.

Aristote en vient à cette conclusion que le vertueux doit être égoïste, c'est-à-dire aimer, réaliser, se procurer ce qu'il estime le meilleur, en quoi il se fera du bien à soi-même et aux autres; tandis que le méchant ne doit pas être égoïste, car, s'il l'est, il se fait tort à soi-même et aux autres en suivant ses goûts dépravés. Le bon égoïsme conduit parfois le vertueux au sacrifice, à la mort, pour le bien de ses amis, pour la beauté morale d'une action. « Il arrive même qu'il laisse à son ami les belles actions elles-mêmes : s'il y a quelque chose de plus beau que de faire une belle action, c'est de la faire faire à son ami » (*Éthique à Nicomaque* IX, 8, 1168a28-1169b22).

Avouons que cette solution nous paraît presque paradoxale. Mais n'est-ce pas qu'elle implique une conception très aristocratique de la morale, alors que l'opinion vulgaire nous est familière? La morale dite utilitaire n'a fait que donner droit de cité et une apparence de respectabilité à des vues qu'un honnête païen eût traitées de grossières et de puériles. Aristote avait remarqué, comme tout le monde, que, des vertus qu'on apprécie chez les autres, les plus honorées sont la justice, le courage, la libéralité, et peut-être davantage celle-ci; que l'on est plein d'indulgence, surtout si l'on en profite, pour un vice comme la prodigalité; bref que le vulgaire se repaît d'apparences et finit par considérer que le sommet de la beauté morale, sommet difficilement atteint, c'est l'altruisme oublieux de ses intérêts propres et si utile à l'entourage. Une fois admis ce faux critère de l'excellence morale, se pose nécessairement le pseudo-problème, évidemment insoluble, du « désintéressement » de l'amour : on voudrait que l'amour parfait fût parfaitement désintéressé, c'est-à-dire aimât un bien qui ne fût pas *son* bien.

La solution donnée par Aristote consiste à dépasser l'opposition secondaire et relative du moi et de l'autre, pour s'attacher à la considération objective du bien.

Il y a de vrais biens et des biens apparents, il y a une hiérarchie entre les biens qui sont tels en eux-mêmes et absolument et les biens qui ont valeur instrumentale d'utilité; il y a des biens particuliers et des biens généraux et communs; il y a des biens proprement humains, liés essentiellement au vœu propre de la nature humaine, et des biens qui ne concernent l'homme que génériquement ou accidentellement. En tout cas, l'homme ne peut aimer et vouloir un bien qui laisserait indifférent son appétit et qui ne serait pas son bien, un bien pour lui. Dire que pour être moral, le bien ne doit pas nécessairement être aimé par le sujet comme son bien, que je dois vouloir le bien d'autrui, entendez le bien qui plaît au prince, au prochain, à Dieu, sans que mon appétit y soit intéressé, c'est vider absurdement de leur contenu essentiel les notions de bien et de volonté.

Oui, au niveau des représentations sociologiques, dans les relations entre l'*ego* et autrui, on peut parler de désintéressement, en ce sens que l'opération apporte à autrui le bien qui lui revient (obéissance à ses préceptes, respect de son droit, soulagement gracieux de sa misère) sans inclure pour l'agent une contre-partie avantageuse. Mais il n'est pas question de contre-partie : c'est cette opération même qui paraît bonne à l'agent. Si nous avons peine à comprendre qu'il est bon (pour nous, à nos propres yeux) de faire du bien à autrui, c'est que nous avons peine à nous élever ou à nous maintenir au niveau proprement humain dans l'appréciation et dans la recherche du bien; nous restons au niveau particulier de la sensibilité animale et puérile, où le bien n'est qu'un mot, une forme creuse et irréelle (tel l'universel pour le philosophe nominaliste), tant qu'il n'est pas ressenti comme avantageux, utile ou agréable, pour le moi individuel. Au contraire, une morale conçue à la mesure de l'homme, cet animal doué de facultés spirituelles ouvertes à l'universel, ne rencontre pas de difficulté de principe à transcender l'opposition relative du moi et de l'autre; pour elle, il m'est profondément naturel d'aimer, non pas précisément mon bien individuel, mais le bien proprement humain, ou raisonnable, celui qui est précisé-

ment mon bien, si je suis parfaitement homme; ce bien ne réside pas nécessairement dans des réalités matérielles que j'aurais à répartir et que d'autres me disputeraient, et même quand il s'agit de telles réalités qui font matière à procès, l'homme digne de ce nom veut sincèrement qu'elles soient attribuées, non pas forcément à lui-même, mais à lui ou aux autres, ou selon tel partage, suivant les cas, comme il est raisonnable. Parler ici de désintéressement, c'est donc demeurer sur le seuil de la moralité, comme le vulgaire; en réalité, l'honnête homme a le plus grand intérêt au règne de l'honnêteté; tout le reste le laisse indifférent, ou lui répugne, ou l'intéresse seulement dans la mesure où il y perçoit un moyen ou un effet de l'honnêteté.

2° **La morale considère l'égoïsme du point de vue de la justice.** — Les analyses psychologiques précédentes nous ont montré dans l'égoïsme moins une qualité définie qui caractériserait absolument un sujet moral (dans cette perspective, nous avons dû constater que les dispositions qualifiant le sujet égoïste sont d'une multiplicité irréductible), mais très formellement une manière d'être-en-rapport, de se poser relativement à autrui. Si l'on ne consent pas à faire abstraction des dispositions intimes du sujet pour ne retenir que sa position relative à autrui, on renonce à saisir l'égoïsme dans l'unité d'une seule notion et l'on devra admettre autant d'égoïsmes différents, pour ainsi dire, qu'il y a d'égoïstes, ou du moins un grand nombre d'égoïsmes typiques, exclusifs les uns des autres. Tels sont bien, en fait, les égoïstes : ils n'existent dans la réalité qu'en groupant un certain choix de penchants, de vertus, de vices, de ressources et de déficiences, dont la synthèse constitue un portrait psychologique et moral bien individualisé. Mais il n'est pas de connaissance scientifique de ces synthèses individuelles concrètes. L'analyse est nécessaire, avec l'abstraction qui la conditionne, si nous voulons savoir ce qu'est l'égoïsme, comme lorsque nous étudions tel vice ou telle vertu. Or, la morale la plus classique connaît un chapitre où elle étudie formellement la moralité de l'être-en-rapport; l'étude de l'égoïsme y trouve naturellement son lieu, c'est le traité de la justice. L'objet de cette vertu, remarquons-le d'abord, est défini précisément en faisant abstraction des modalités subjectives de l'agent et même de son action (2^a 2^{ae} q. 57 a. 1c).

Les actions humaines sont généralement bonnes ou mauvaises comme actions selon qu'elles procèdent bien ou mal de l'agent, attendu qu'en définitive l'action est une qualité de l'agent, une manière d'être lui en acte et qu'elle trouve en lui sa règle immédiate. Les actions que nous exerçons à l'égard d'autrui n'échappent pas à cette loi générale et l'on ne doit pas méconnaître qu'elles sont susceptibles de bonté ou de malice précisément en tant qu'actions, par la façon qu'elles ont d'émaner de l'agent. Mais si on les considère en tant qu'elles se terminent à autrui, elles sont appelées à un type spécial de rectitude, susceptibles par conséquent d'une bonté ou d'une malice spéciale, selon qu'elles se réfèrent à autrui.

Bref, ce sont des actes humains que l'on peut considérer de deux points de vue : en tant qu'ils procèdent de l'agent, ce sont des actions qui demandent à être réglées par les diverses vertus morales rectifiant les passions humaines; en tant qu'ils modifient le réseau de relations extérieures qui nous rattache à autrui, ces actes sont proprement des « opérations » relevant formellement de la vertu de justice (q. 58 a. 9).

Ainsi le caractère relatif de l'égoïsme nous invite à ranger ce vice dans le domaine général de l'injustice, sans nous faire négliger, du point de vue moral lui-même, les diverses passions où, concrètement, l'activité égoïste plonge ses racines psychologiques. Tirons immédiatement les conséquences de cette observation.

Dans un article sur *la notion d'égoïsme*, M. Ossowska s'efforce d'atteindre, par approches successives, la notion exacte d'égoïsme.

Il ne suffit pas, dit-elle, pour être égoïste, d'agir dans son intérêt personnel, que celui-ci soit spirituel ou matériel, il faut en outre que cet acte tranche un conflit d'intérêts en faveur de l'agent et au détriment d'autrui; cela n'est pas encore suffisant, ajoute-t-elle, il faut que l'agent ait conscience du conflit et conscience de le trancher au détriment d'autrui : l'enfant ou l'homme distrait qui agit inconsidérément, dérange autrui ou manque d'égards, souffriraient selon l'auteur « d'un défaut intellectuel qu'il serait bon d'appeler égocentrisme »; serait proprement égoïste celui qui apercevrait bien les besoins d'autrui, mais qu'une certaine insensibilité à la souffrance d'autrui conduirait à n'en pas tenir compte. Elle conclut : « L'homme qui ne remarque même pas les intérêts d'autrui et par là même leur conflit avec les siens n'est tenu pour égoïste que *s'il existe une règle en vertu de laquelle c'était son devoir dans ce cas particulier de veiller aux intérêts de son prochain* » (p. 270).

L'analyse est judicieuse et se prête aisément aux précisions que suggère le traité thomiste de la justice. De même que l'on peut faire de l'injustice sans commettre un acte d'injustice, beaucoup de gens commettent sans le vouloir ni s'en apercevoir des actes qui constituent objectivement des actes d'égoïsme; il se produit en effet un déséquilibre indu dans les relations sociales de l'*ego ad alterum*; mais si ce désordre n'est nullement volontaire l'agent ne fait pas *acte* d'égoïsme, précisément parce que ce retentissement extérieur, relatif à autrui, qui fait l'égoïsme, n'est pas son acte, à défaut de maîtrise volontaire.

Cependant les lois générales s'appliquent ici : l'égoïsme peut n'être pas voulu, c'est-à-dire directement volontaire, et être volontaire dans ses sources. On absoudra volontiers l'enfant, le caractériel, voire l'homme adulte et normal dans une situation exceptionnellement troublante qui lui ôte le parfait contrôle de ses passions; cela admis, si mes faiblesses psychiques, ma timidité, mes angoisses, mes appétits désordonnés, ma distraction même, relèvent de ma volonté, par négligence, omission, complaisance consentie ou autrement, l'opération égoïste à laquelle je suis amené sans y penser procède bien de ma volonté; c'est pour une large part la suite pénale de mon délabrement psychologique ou de mon infantilisme, mais c'est aussi, jusqu'à un certain point, la suite coupable de ces faiblesses dont je suis l'auteur, dans la mesure où j'en suis l'auteur.

M. Ossowska fait appel en définitive à une règle selon laquelle c'est le devoir de l'agent, dans tel cas particulier, de veiller aux intérêts du prochain; elle ne fait, en termes inusités, que reproduire la définition de la justice, en mettant l'accent sur ce que les différentes variétés de relations sociales, et dans chaque variété l'inégale étroitesse du lien, modifient considérablement l'assiette de ce qui est tenu pour l'égoïsme.

Prenons la relation sociale la plus extensive, à son degré le plus lâche : nous avons affaire à l'autre, à un homme quelconque. Même à son endroit, il existe déjà une règle selon laquelle nous avons le devoir de prendre son bien en considération. C'est la règle de justice, et c'est le droit d'autrui. Cet autre a certains droits que nous devons respecter, en évitant au moins de lui nuire et positivement en honorant les engagements que nous aurions contractés avec lui. L'honnête homme prend donc en considération le droit d'autrui, celui-ci fût-il un inconnu.

En fait, ceux avec qui nous entrons en relations font

partie, sous un certain rapport, de notre société; il y a donc des lois qui nous sont communes et un droit positif qui précise et complète le droit de chacun, au delà du minimum indiqué par la nature. C'est tout le domaine de la justice proprement dite. L'usage ne permet pas d'appeler égoïste celui qui manque à cette justice, non plus qu'altruiste celui qui la pratique; et pourtant Aristote avait déjà remarqué que l'homme injuste est un cupide en manquant à la justice « particulière », il prend plus d'avantages et moins de maux qu'il ne devrait, ce qui consiste à priver autrui de sa part d'avantages ou à lui imposer un surcroît de maux, attitude nettement égoïste; mais le fait est que la notion d'égoïsme, tard venue, n'a pas évincé la justice du domaine qui est le sien. On peut en dire autant de telles ou telles vertus apparentées à la justice, comme la religion, la piété filiale ou patriotique, le respect des supérieurs, etc.

Logiquement, il serait permis de voir un certain égoïsme dans le fait de refuser à Dieu le culte qui lui est dû, aux parents, aux bienfaiteurs, à la patrie, aux supérieurs, les devoirs qui conviennent. Le refus d'acquitter ces sortes de dettes constitue un dérèglement, une inégalité, dans nos relations avec ces créanciers, entre l'*ego* et l'*alter*. Mais la logique est bousculée par les contingences historiques du vocabulaire : de fait ce sont ici encore des vertus qui sont en possession séculaire et paisible d'un domaine parfaitement défini et la notion d'égoïsme ne les a pas évincées. Nous sommes donc amenés, dans le domaine très général de la justice, à réserver en propre à l'égoïsme des territoires non encore appropriés, ou qui relèvent de vertus moins connues, voire innommées. Avant d'explorer des terres nouvelles, ne négligeons aucune des ressources de la tradition : nous découvrirons que l'égoïsme est en train de se substituer à des vertus très anciennement décrites.

3° Dans les relations avec autrui, l'égoïsme méconnaît une dette d'honnêteté. — M. Ossowska observe qu'il n'y a pas de symétrie parfaite entre l'action égoïste et l'action altruiste.

« N'agit pas encore en égoïste celui qui se procure quelque bien, si personne n'en souffre; agit déjà en altruiste celui qui pense à procurer quelque bien aux autres, même s'il n'en souffre pas lui-même » (p. 278). Encore que la formule ne soit pas rigoureusement exacte (car je ne suis pas altruiste si je fais du bien à mon créancier en lui payant strictement ce que je lui dois, même si cela me gêne; et d'autre part je ne suis pas égoïste si je réussis à conquérir une situation ou un parti avantageux, ce qui fera beaucoup de peine à mes concurrents ou à mes rivaux), elle est pénétrante et juste si on l'applique aux relations sociales qui ne sont pas déjà réglées par quelque devoir strict. Telle est bien la pensée de l'auteur, puisque quelques lignes plus bas elle situe l'égoïsme et l'altruisme sur le terrain de l'amitié (p. 279).

Il nous semble au contraire que la symétrie est parfaite : l'égoïsme remplit exactement le vide creusé par l'absence d'altruisme.

Car il s'agit d'un domaine où la dette est moins stricte; on ne s'étonne donc pas que beaucoup de gens, moralement peu raffinés, négligent les devoirs d'amitié dont ils sont tenus envers toute personne avec qui ils entrent en relations occasionnelles. L'altruiste n'est pas précisément celui qui vous traite *comme s'il* vous était lié par quelque lien d'amitié, mais celui qui perçoit et honore une nuance d'amitié là où le vulgaire ne voit qu'une relation impersonnelle. Et si l'on ne traite pas communément d'égoïstes ceux qui négligent cette dette générale d'amitié, c'est parce que dans les relations ordinaires on se contente d'une délicatesse ordinaire.

C'est précisément un passage de l'*Éthique à Nicomaque* consacré à l'amitié qui invite saint Thomas à distinguer deux sortes de dettes, qu'il appelle légales et morales : *debitum legale*, *debitum morale*. Aristote s'interroge sur les querelles entre amis et après avoir remarqué qu'il n'y a guère de place pour les disputes dans l'amitié fondée sur la vertu, ni même dans l'amitié fondée sur le plaisir, il se demande pourquoi les querelles sont si fréquentes dans les amitiés fondées sur l'utilité. Il n'est pas question de blâmer ce genre d'amitié, qui n'exclut aucunement les deux autres et qui nous fait entretenir un commerce amical profitable avec nombre de personnes pour qui nous ne nourrissons pas de sentiments particuliers; on peut dire que cette amitié, répondant d'ailleurs à un besoin, est le fondement de la vie économique. Or cette amitié prête aux querelles, justement parce qu'elle est fondée sur l'intérêt. C'est là une première source de discussions. Mais, seconde raison qui explique au fond la première, les malentendus naissent du glissement insensible qui s'opère dans l'amitié utile entre deux types de rapports amicaux. De même en effet qu'il y a le droit légal et le droit non écrit, Aristote reconnaît deux sortes d'amitiés fondées sur l'utile, une amitié « morale » et une amitié « légale ». Les amis entrent en dispute lorsque l'amitié qui s'est établie sur le pied d'une amitié morale se transforme, chez l'un d'eux, en amitié légale.

Celle-ci « repose sur des engagements fixes. Elle se divise elle-même en deux espèces; l'une strictement mercantile, celle où l'échange se fait de la main à la main; l'autre, un peu plus libérale, celle où l'une des deux parties laisse du temps à l'autre pour le paiement ou pour la livraison, après qu'il a bien été précisé par contrat le prix à payer et la marchandise à recevoir. L'amitié morale, elle, ne repose pas sur des engagements fixes : c'est comme avec un ami qu'on y traite, qu'il s'agisse d'un don ou de quelque autre service à lui rendre. Mais on prétend bien recouvrer autant ou plus, comme si l'on n'avait pas donné mais prêté. Ce n'est donc pas la même amitié qui règle les conditions dans lesquelles on établit la créance et celles dans lesquelles on en réclame l'acquittement : de là les griefs des créanciers contre leurs débiteurs. La raison de ce changement d'attitude c'est que tout le monde ou à peu près aspire au beau, mais choisit l'utile. Or il est beau de faire du bien sans esprit de retour, mais il est utile d'en recevoir » (*Éthique à Nicomaque* VIII, 15, 1162b 21-37).

Voilà parfaitement éclaircie l'équivoque dont M. Ossowska a eu le soupçon. Dans l'amitié utile dont nous parlons, il est entendu que tout le monde veut gagner. Ce commerce peut s'envisager d'une façon étroitement mercantile ou d'une façon plus ou moins libérale; le tout est de savoir sur quel pied l'amitié s'est établie et de l'y maintenir.

Tel est le point de départ aristotélicien de la distinction thomiste entre *debitum legale* et *debitum morale*. Le dû légal est celui auquel une loi nous astreint, entendez une loi positive; les pactes et conventions, sous certaines conditions, engendrent un dû légal, les conventions faisant la loi des parties et étant sanctionnées légalement. Un tel dû relève de la stricte justice. En dehors de ce type de dû, qui constitue proprement le droit d'autrui, il y a place pour des dettes non légales, qui nous obligent à défaut même de toute convention expresse et de toute loi positive, au nom de l'honnêteté : *procedit ex honestate virtutis* (2^a 2^{ae} q. 80c).

Qu'il existe bien un domaine, d'ailleurs aux contours un peu flous, de dette non légale, trois remarques nous en convaincront. D'abord les lois humaines ne sauraient prétendre empêcher tous les actes mauvais ni imposer tous les actes vertueux; elles laissent de côté un vaste domaine, soit à cause de la fin spéciale qu'elles poursuivent et qui est l'ordre et le bien de la cité, soit

parce qu'elles conduisent l'homme progressivement à la vertu (1ª 2ae q. 96 a. 2 et 3; q. 100 a. 2). En second lieu notons que les hommes entrent en communication sans conventions préalables; de là naissent des devoirs ou des dettes échappant aux prévisions explicites; les pactes sont rares, on n'en fait qu'à l'occasion d'affaires importantes, ou bien avec des gens que l'on connaît peu et en qui on n'a pas pleine confiance. Enfin, il y a des actes vertueux qui s'accommodent mal de préceptes légaux : leur prix vient précisément de ce qu'ils ne sont pas dus légalement, mais faits spontanément; c'est à nous qu'il appartient d'en avoir l'idée et l'initiative; ils perdraient une bonne part de leur valeur et de leur beauté si, en les exécutant, nous faisions mine de nous acquitter d'une dette; ainsi de la gratitude, dont saint Thomas, après Sénèque, admet qu'elle serait moins agréable au bienfaiteur si elle était légalement obligatoire. Bref, retenons que l'on n'est pas parfaitement honnête si l'on refuse d'agréer maintes obligations en dehors même du *debitum legale* (cf aussi Platon, *Des lois* v, 730 bc).

Dans le champ des dettes d'honnêteté (ainsi traduisons-nous le *debitum morale*), saint Thomas introduit comme deux échelons ou degrés, donnant lieu à deux groupes de vertus. Parler de *debitum*, c'est évoquer l'idée de nécessité et d'obligation. Or on peut être tenu à un double titre de fournir ce que la loi positive ne prescrit pas : tantôt par une exigence stricte d'honnêteté vertueuse, tantôt par une aspiration vers une plus parfaite honnêteté vertueuse. Manquer au premier degré de *debitum*, c'est être simplement malhonnête; on ne saurait en dire autant de celui qui manque à un devoir du second degré. La stricte nécessité relevée dans le premier degré est liée aux exigences ordinaires et indispensables de la vie en société, exigences immédiatement reconnues de tous. La dette d'honnêteté du second degré présente une nécessité moindre; elle n'est pas indispensable à l'honnêteté, elle contribue à la perfection et comme à un raffinement d'honnêteté. Il s'agit de tout ce par quoi la société humaine est rendue plus agréable, plus policée, plus aisée. C'est une disposition confortable et harmonieuse tenant à une meilleure qualité spirituelle et humaine des rapports sociaux.

Les dettes de ce genre plus subtil et plus raffiné échappent au vulgaire; elles commencent par échapper à tout le monde pendant la période d'enfance; le rôle de l'éducation est entre autres choses d'éveiller le sens de cette nécessité morale. Cependant, l'âge n'est pas seul en cause et si l'on vieillit sans être éduqué, si l'on passe sa vie dans un milieu grossier, on reste un peu barbare, on est « mal élevé ». Cela n'empêche pas d'être un homme honnête, voire de posséder de grandes et solides vertus, du dévouement, un amour sincère et effectif pour le prochain, mais on sera d'un commerce difficile, on sera encombrant, lourd à porter; les autres n'auront pas plaisir à vivre avec nous et il s'ensuit naturellement qu'on n'aura pas non plus plaisir à vivre en compagnie des autres.

On ne prétend pas dresser une liste exhaustive des vertus qui nous occupent ici; ce sont des vertus mineures, ajoutant une nuance fugitive au jeu des vertus plus importantes; c'est une « manière », une élégance agréable et presque inimitable, qui ne se met pas en préceptes ni en recettes. Beaucoup ne figurent même pas dans les catalogues de vertus morales. Saint Thomas en énumère quelques-unes, pour ajouter aussitôt : « aut alia hujusmodi » (2ª 2ae q. 80c). Avec Aristote, le pseudo-Andronicus, Cicéron, Macrobe, il mentionne la libéralité (rattachée à l'*humanitas* au sens cicéronien, ad 4), l'affabilité : vertu qui rend l'homme prompt à faire du bien aux autres et doux en son langage. Nous n'avons pas à étudier chacune de ces vertus; nous voudrions montrer qu'elles ont exactement pour domaine, en tant qu'elles ornent nos rapports avec autrui, le lieu où l'égoïsme risque de sévir.

Déjà la *véracité*, vertu de stricte exigence morale en tant qu'elle nous fait dire purement et simplement ce qui est et tenir ce que nous avons promis, connaît des nuances que l'on peut considérer comme exigences d'honnêteté plus parfaite, du second degré.

En effet, il y a une manière abrupte de dire la vérité, de parler de soi complaisamment, qui n'est ni mensonge, ni hypocrisie, ni même proprement jactance et qui n'en est pas moins onéreuse aux autres (2ª 2ae q. 109 a. 4); la véracité parfaite inclut un propos de simplicité, d'objectivité, un certain humour pudique qui laisse entendre et suggère plus qu'il ne dit, qui ne se presse pas de donner un avis qu'on ne lui demande pas et qui s'éloigne aussi bien du ton ironique ou badin que du ton pontifiant.

On pourrait faire une remarque identique au sujet de cette autre vertu de stricte honnêteté morale qu'est la *gratitude*.

Les questions qui en traitent dans la *Somme de théologie*, 2ª 2ae q. 106-107, empruntent à Sénèque un riche matériel d'observations psychologiques et les cadres d'une casuistique devenue classique : le bienfaiteur qui n'a eu d'autre intention que sa propre utilité a-t-il droit à la gratitude de son obligé? Si le bienfaiteur trouve avantage à vous obliger, cela vous dispense-t-il de la reconnaissance? Ou encore faut-il accuser d'ingratitude quiconque oublie le bienfait reçu? On devine que la gratitude est indispensable strictement à l'honnêteté et que l'ingrat est franchement un malhonnête homme; mais cette vertu peut être pratiquée d'une manière plus ou moins délicate, ingénieuse, nuancée; certaines de ses trouvailles relèvent d'un raffinement d'honnêteté qui n'est pas le fait de tous.

De même la *libéralité* modère immédiatement notre attachement à l'argent et aux biens extérieurs; à ce titre, elle ne concerne pas encore nos rapports avec autrui et mériterait d'être rattachée à la tempérance plutôt qu'à la justice. Mais il est évident que l'*émissivité* du libéral, cette aisance judicieuse et élégante dans la dépense, se traduit en dons et en opérations intéressant autrui; voilà l'aspect altruiste de cette vertu, qui la rend si populaire et qui l'oppose à l'égoïsme. On sent la nuance, inscrite dans la libéralité et par quoi elle s'oppose très exactement à l'égoïsme; il s'agit sans doute de modérer l'attachement aux biens de la fortune, mais moins pour libérer l'affectivité que pour rendre aisé et dégagé le geste *ad alterum*; si l'on conçoit ainsi la libéralité, nul doute qu'elle ne s'oppose à l'égoïsme, au moins dans ce domaine spécial qu'est l'usage de l'argent et des biens extérieurs en rapport avec autrui. L'égoïsme s'étend à d'autres domaines, mais la libéralité aussi; leur opposition est formelle, quasi ponctuelle : « Car si l'on n'est pas attaché à l'argent, il s'ensuit qu'on en use sans difficulté, pour soi-même, pour l'utilité des autres et pour l'honneur de Dieu. La libéralité revêt donc une dignité excellente de ce qu'elle est utile à beaucoup d'égards » (2ª 2ae q. 117 a. 6c).

L'*affabilité* et la *bénignité* touchent aux mœurs plus intimement que la libéralité; elles ne concernent pas les biens extérieurs matériels, mais un commerce déjà spirituel, fait d'intentions signifiées, dont les dires, gestes et attitudes ne constituent que l'expression, largement conventionnelle. Derechef, distinguons bien

l'ordre moral des affections et celui des relations *ad alterum*. Il ne suffit pas d'aimer profondément et sincèrement le prochain pour que les rapports avec autrui soient irréprochables; en vérité, tant qu'on en demeure aux sentiments, rien n'est fait pour l'établissement de justes relations; il faut passer aux « opérations », exprimer ces sentiments, faire le geste, dire le mot qui conviennent. A ce stade d'extériorisation, où se nouent les relations sociales, où notre comportement affecte autrui en modifiant peu ou prou, bien ou mal, les rapports où il est engagé, il n'est guère d'activité vertueuse qui ne puisse être formellement considérée comme une « opération de justice », dans la mesure où elle concerne les autres, leur est adressée comme un hommage, une prévenance, une *marque* de déférence ou d'affection. Cf DS, t. 1, col. 1860-1868.

En résumé, d'une manière théorique et générale, l'égoïsme consiste à méconnaître, en faveur du moi, l'exact équilibre du rapport *ad alterum*; il y a donc égoïsme, en ce sens large, dès que l'on manque à la justice légale ou particulière, à la religion, à la piété filiale ou patriotique, au respect dû aux supérieurs et aux vraies grandeurs humaines. Cependant, en un sens plus étroit et plus conforme aux habitudes du langage, on appelle spécialement égoïsme le fait ou l'habitude de manquer aux vertus qui président à l'équilibre de nos rapports ordinaires avec les gens de qui nous ne dépendons pas à un titre privilégié et qu'on appelle, à tort sans doute, les indifférents. La vertu consiste ici à leur montrer qu'ils ne nous sont pas indifférents, mais que nous sommes soucieux de leur bien, que nous sommes enclins à nous priver et à nous gêner, s'il le faut, pour leur ménager tout le poids, tout l'espace, tout le volume qui leur reviennent dans la vie sociale; bref nous leur donnons des marques de considération et ne les traitons pas en quantité négligeable. Comme certaines de ces vertus de société sont de stricte nécessité morale tandis que d'autres contribuent à un raffinement d'honnêteté, nous croirions volontiers que l'égoïsme s'oppose à ces dernières, en fin de compte, de la façon la plus directe et la plus spéciale. L'égoïsme incontestable de l'escroc, de l'impie, du fils dénaturé, du désobéissant, de l'ingrat, du menteur, disparaît en quelque sorte dans le désordre spécifique de vices bien connus et distincts. Au contraire, quand il s'agit de nuances plus raffinées, les vertus correspondantes n'étant guère remarquées en dehors de l'École, les vices opposés demeurent aussi dans une confusion indistincte et le mot d'égoïsme est venu à point pour désigner le désordre multiforme qui trouble nos relations avec autrui, en dehors des cas précédents, c'est-à-dire dans les circonstances ordinaires et banales, souvent sans grande malice morale et surtout sans nette violation d'un strict devoir moral.

Conclusion. On se gardera d'assimiler la distinction du *debitum legale* et du *debitum morale* (celui-ci avec ses deux degrés d'honnêteté stricte et d'honnêteté plus fine), à la distinction des préceptes et des conseils. Il n'y a rien de commun entre ces deux distinctions. Les degrés et nuances dont nous avons parlé ne sont pas affaire de surérogation; ce sont des degrés de perfection dans la réalisation de la vie morale; cette perfection est le but à atteindre, celui que se propose l'éducation. On aurait tort de penser qu'il est louable de pratiquer les vertus exquises sans qu'il y ait le moindre mal à les négliger. Le caractère progressif, évolutif, de la morale est profondément marqué chez saint Thomas. Au début, la vie morale est assez grossière, on s'en tient à l'essentiel indispensable à l'honnêteté pure et simple; peu à peu, les exigences se font plus fines et bien des choses dont on ne percevait pas la valeur finissent par s'imposer à la conscience commune. L'enfant, le rustre, l'homme peu raffiné moralement ne perçoivent même pas l'exigence d'une dette de simple honnêteté; ils ne commettent aucune faute en y manquant. L'homme bien élevé y est devenu sensible; il commettrait une faute en les négligeant. On doit toujours tenir compte de l'âge et de l'éducation de quelqu'un pour apprécier sa conduite. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'étonner si les adultes et gens parfaitement éduqués moralement sont tenus à plus de devoirs et d'exigences que les autres; ce n'est pas pour eux une contrainte plus lourde; c'est un sens plus juste, plus averti, plus délicat des valeurs morales. Ils sont d'eux-mêmes plus exigeants, comme il arrive à tous ceux qui progressent. Leur niveau normal de vie est supérieur; ils sont plus parfaitement hommes, au point de ne plus pouvoir, sans se manquer à eux-mêmes et en éprouver du déplaisir, sans pécher, mépriser ces exigences plus fines. On se convaincra de cette vérité en relisant quelques textes bien connus de saint Thomas (1ª 2ae q. 96 a. 2c; q. 98 a. 5c et ad 2). Le développement de la loi divine marque ce sens pédagogique et progressif : d'abord une loi imparfaite pour préparer l'humanité à recevoir la loi du Christ, qui est plus exigeante; les préceptes de la loi nouvelle sont plus difficiles *(graviora)* que ceux de la loi ancienne, parce qu'ils vont jusqu'à prohiber certains mouvements intérieurs qui n'étaient pas expressément interdits par la loi ancienne.

« Cette difficulté extrême concerne celui qui n'a pas la vertu : faire les actes que fait le juste, dit Aristote, est chose aisée, mais les faire de la même manière que le juste, c'est-à-dire avec plaisir et promptement, c'est difficile pour qui ne possède pas la justice. » A quoi fait écho le texte de saint Augustin qui termine l'article : « Ses commandements ne sont pas difficiles si l'on aime, mais difficiles si l'on n'aime pas » (q. 107 a. 4). Remarquons que ce mode vertueux qui est difficile à qui n'a pas la vertu, c'est précisément ce raffinement, cette élégance, cette aisance qui se traduit dans le comportement social par les exigences d'honnêteté, de perfection plus fine, d'obligation moins élémentaire.

Quand il traite des préceptes correspondant à chacune des vertus morales, au cours de la 2ª 2ae, saint Thomas fait souvent allusion aux circonstances de temps, à la situation dans laquelle vivent les peuples et au degré de perfection qu'ils ont atteint. Ainsi, les préceptes relatifs aux plus grands devoirs de la justice, à ses requêtes les plus urgentes, devaient être promulgués en tout premier lieu, les autres ensuite (q. 122 a. 1 ad 1). Ainsi le Décalogue, expression tout à fait élémentaire des principes de moralité, ne contient que des préceptes relatifs à la justice, ces devoirs ayant de façon manifeste un caractère de dette et d'obligation (également q. 122 a. 6 et q. 140 a. 1 ad 3).

Une mise en valeur de cette conception progressive de la vie morale serait de nature à séduire les esprits modernes. En tout cas, elle invite les meilleurs, tous ceux qui tendent à la perfection chrétienne, à lutter contre les manifestations les plus anodines de l'égoïsme; il convient aussi que l'intolérance à l'égoïsme soit particulièrement entretenue et développée dans les milieux épris de perfection.

Ouvrages utilisés. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, introd., trad. et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, t. 1, Paris-Louvain, 1958. — *Moralistes français* (La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, etc), Paris, Didot, 1838, 1886.

— J.-B. Massillon, *Œuvres complètes*, t. 1, Bar-le-Duc, 1865. — Diderot-d'Alembert, *Encyclopédie*, t. 5, Paris, 1755, art. *Égoïsme* et *Égoïstes*, p. 431. — Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759; *Théorie des sentimens moraux, ou essai analytique sur les principes des jugemens que portent naturellement les hommes, d'abord sur les actions des autres, et ensuite sur leurs propres actions*, trad. par la marquise de Condorcet, t. 2, Paris, 1798 et 1830 (surtout 6e p., sect. 2, p. 14-52). — J.-B.-F. Descuret, *La médecine des passions ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion*, Paris, 1841; 5e éd. 1851. — Auguste Comte, *Système de politique positive*, 4 vol., Paris, 1851-1854, et 1912. — Benjamin Constant, *Les mémoires de Juliette*, dans *Revue de Paris*, septembre 1957, p. 46-62. — F. Le Dantec, *L'égoïsme, seule base de toute société*, Paris, 1911, 1920. — George Meredith, *L'égoïste. Comédie sous forme de récit*, trad. par Y. Canque, 3e éd., Paris, 1924.

Ch. Baudouin, *Introduction à une science du caractère*, dans *Revue de psychologie normale et pathologique*, t. 32, 1935, p. 402-417. — P. Courbon, *L'involution mentale sénile*, *ibidem*, t. 36, 1939, p. 76-92. — R. Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris, 1945. — Marie Ossowska, *La notion d'égoïsme dans ses rapports avec divers types de relations sociales*, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 140, 1950, p. 267-279. — W. B. Uphold, *A Critique of the Concepts of Egoism and Altruism*, University of Southern California, 1951. — I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, OCA 137, Rome, 1952. — André Voelke, *Le problème d'autrui dans la pensée aristotélicienne*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 3e série, t. 4, 1954, p. 262-282. — R. Völkl, *Die Selbstliebe in der Heiligen Schrift und bei Thomas von Aquin*, Munich, 1956. — L. Lavelle, *Conduite à l'égard d'autrui*, Paris, 1957.

Jean Tonneau.

1. ÉGYPTE PHARAONIQUE. — Une spiritualité n'apparaît pas à première vue dans une religion où prédomine le culte extérieur, où les rapports avec la divinité et les vues sur l'au-delà paraissent être d'un ordre très matériel, où la magie et la superstition tiennent une si grande place. Aussi faut-il partir d'une base plus modeste : quelle était l'attitude spirituelle des anciens égyptiens, dans leur conception du monde divin, dans leurs actes de culte, dans la religion funéraire et dans l'ordinaire de leur vie? Étudiée dans les textes et dans le cours bien marqué de l'évolution historique, cette idée directrice permettra souvent de déceler les éléments d'une spiritualité authentique, de voir même celle-ci s'épanouir en sentiment mystique. A qui s'adresse-t-elle? Comme l'a dit É. Drioton (art. *Égypte*, dans *Catholicisme*, t. 3, col. 1477), « la religion officielle de l'Égypte fut toujours en fait un polythéisme sollicité par le monothéisme philosophique de ses fidèles; chez les plus éclairés de ceux-ci, la religion personnelle fut le plus souvent un monothéisme entaché de polythéisme ». C'est donc dans un sens religieux, très épuré souvent, qu'il faut envisager l'attitude spirituelle des anciens égyptiens. Nous aurons sans doute à la considérer dans les rapports avec tel ou tel dieu. Pratiquement, étant donné le monothéisme latent et fréquemment exprimé, elle peut se caractériser comme relation consciente et aimée de l'homme à la divinité.

1. *Conception du monde divin.* — 2. *Actes de culte.* — 3. *Religion funéraire.* — 4. *La vie ordinaire.* — 5. *La mystique.*

1. Conception du monde divin

1° Religion matérialiste ou religion spiritualiste? — 1) *Forces d'inertie.* — a) *Le rôle du dogme.* — Les mots dogme et doctrine par lesquels on désigne communément les spéculations des prêtres de Memphis, d'Héliopolis, d'Hermopolis, etc, ne doivent pas faire illusion. Il s'agit, dans la plupart des cas, non de théologies mais de cosmogonies, propres d'ailleurs à un sanctuaire, sortes de divinisation et de hiérarchisation des éléments de l'univers et des héros de l'histoire et de la mythologie.

b) *Le rôle du roi.* — En outre, la base de la religion n'est pas un dogme, mais un culte officiel, assuré par le roi en personne ou par le grand prêtre, assistés d'un clergé nombreux. Singulièrement, il s'agit d'un culte de dieux locaux rassemblés en un culte national, celui-ci concrété dans la personne du roi grand prêtre, mais aussi fils des dieux et par conséquent dieu sur terre. Le sentiment religieux aura dès lors tendance à rester à la périphérie de la conscience individuelle et à s'exprimer sous forme collective ou stéréotypée, s'adressant soit au roi-dieu, soit au dieu lui-même.

Le rôle du roi dans la religion ne favorise pas d'ailleurs, semble-t-il, un éveil normal de cette conscience individuelle. Des restes de fétichisme semblent s'être concentrés dans la fête du *Ḥeb-Sed*, laquelle avait pour but de renouveler les forces du roi. Toute la vie de ses sujets était alors suspendue à l'efficacité de cette fête, qui assurait son pouvoir dans la nature, source de la vie (voir M. Mathieu, *Le Ḥeb-Sed*, dans *Vièstnik drièvniéi istorii*, n. 3, Léningrad-Moscou, 1955, en russe). La personnalité de chacun, son *ka*, n'avait elle-même de valeur que par sa relation avec le *ka* du roi. Cette relation était conçue sur un plan matériel : l'accomplissement des rites par le roi assurait l'efficacité bienfaisante du culte, de même que l'orientation des tombeaux de particuliers vers celui du roi assurait la destinée des bienheureux dans l'au-delà. La magie venait très naturellement renforcer l'efficacité de ce lien et de ces fonctions.

c) *Le rôle de la magie.* — Il est certain que la magie était considérée comme science pratiquée et enseignée par les dieux, et hautement prisée par le roi, qui comptait parmi ses conseillers des scribes experts en magie, quand il ne se donnait pas lui-même comme initié par Thot dans la science des choses, grand magicien à l'exemple de Thot (Ahmès I, dans K. Sethe, *Urkunden..*, t. 4, p. 19-20). C'était donc bien une science officielle et légitime.

Dans le culte ordinaire même, « la magie est appelée à un rôle essentiel. Le prêtre adore et protège le dieu par des moyens qui ne diffèrent pas des recettes employées par les magiciens. Les embrassements, les passes qui répandent le fluide de vie (protection : *setep sa*), la création des offrandes qui surgissent par le *pert kherou*, l'imitation perpétuelle de ce qui a été fait pour *Râ*, pour Osiris, au profit du dieu, du roi et du mort : ce sont là des rites imprégnés de magie » (A. Moret, *Le Nil..*, p. 474).

Une religion ainsi conçue pouvait laisser très en arrière, sinon informulée, toute tentative vers un approfondissement de la conscience. Il est certain que les tendances naturelles d'une religion axée sur les rites, le rôle extérieur du chef et la magie produiront, à toutes les époques et surtout à la basse époque, soumise à toutes sortes d'influences extérieures et à une désagrégation intérieure, des cas, parfois extrêmes, d'étouffement de la conscience : déclarations pharisaïques d'innocence au tribunal divin, rôle des oracles, culte souvent idolâtrique des animaux, politisation de

la religion, prostitution sacrée, fêtes à orgies, qui ne seront pas en faveur d'un éveil de la spiritualité.

2) *Fond spiritualiste de la religion.* — Si l'on reprend chacun des points mentionnés, on s'aperçoit que tel n'était pas le fond de la religion.

L'une des cosmogonies dont il a été question mérite qu'on s'y arrête; c'est celle de Memphis que nous a conservée la Pierre de Chabaka. Elle ne se borne pas comme les autres à diviniser et hiérarchiser les éléments du monde : eau, terre, en restant sur un plan très matériel; elle se met d'emblée sur un plan spirituel, faisant procéder ce qui existe de la pensée, du cœur et de la parole divine, pénétrant ainsi dans la divinité elle-même, à la façon d'un saint Augustin. Il est normal, ce qui ne pouvait arriver dans les autres cas, qu'il s'en dégage une morale.

« ... [Ainsi aussi la justice est donnée à celui] qui fait ce qui est aimé [et le châtiment est donné à celui] qui fait ce qui est haï. Ainsi aussi la vie est donnée au pacifique et la mort est donnée au malfaiteur (par cette parole qui est pensée par le cœur [de Dieu] et qui est ordonnée par la langue [de Dieu]) » (traduit d'après H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, Berlin, 1940, p. 59).

Sans doute la Pierre de Chabaka date-t-elle de la 25e dynastie, mais elle est la copie d'un texte que l'on s'accorde, après analyse externe et interne, à faire remonter aux 3e-5e dynasties.

On verra plus loin, col. 515, que le lien avec le roi, bien souvent, ne reste pas extérieur, ni ne se borne à une adhésion intime. Un rapport personnel est formulé qui est d'ordre religieux, mais évacue la dépendance magique ou au moins se superpose à celle-ci, mieux encore apparaît comme une affirmation explicite de la conscience. Quant à la magie, elle s'inscrit sur le plan pratique, non dans les principes. Aucun témoignage du culte officiel ne permet de fonder celui-ci sur la magie. Bien plus, un texte significatif assigne à cette dernière son rôle dans l'économie religieuse de l'Égypte.

Il est tiré d'un écrit sapientiel de la première période intermédiaire, l'*Enseignement pour Mérikaré* (v. 136-137). Parmi les bienfaits donnés par Dieu-bon pasteur aux hommes, et cités plus haut, le sage mentionne celui-ci : « Il a créé pour eux la magie comme des armes pour combattre le sort, / Ainsi que les rêves de la nuit comme du jour », / où la magie apparaît bien comme subordonnée à Dieu (cf H. Brunner et Emma Brunner-Traut, *Welterschütterung und Weltwandlung in Dokumenten altägyptischer Literatur*, dans *Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, t. 9, fasc. 10, Stuttgart, 1954, p. 1069-1085).

Le culte d'ailleurs apparaît comme fondé sur l'adoration et la prière et, par la doctrine de la Maât (dont il sera traité plus loin), sur la sincérité.

A la fin du nouvel empire même, c'est-à-dire à l'époque où la magie commence à prendre un rôle prépondérant, « nous voyons de simples particuliers faire des donations de biens meubles et immeubles aux divinités des temples, parfois sans que le roi intervienne. Une dévotion qui manifeste sa ferveur par des dons substantiels offre quelque garantie de sincérité » (A. Moret, *Le Nil..*, p. 477). Le plaidoyer d'un magicien en faveur de sa marchandise vient, à une époque (celle des Ptolémées) la plus marquée par la magie, apporter au débat une confirmation.

Après une série d'injonctions au venin, « si, dit-il, le venin circule dans un corps et s'il progresse dans tous ses membres, il ne faut pas verser l'eau à l'autel dans les temples, il ne faut pas répandre l'eau sur les tables d'offrandes, il ne faut pas allumer le feu dans la dépense, il ne faut pas rassembler les mets sur leur autel, il ne faut pas appeler de victime à l'abattoir, ni porter de morceaux découpés au temple. Alors le venin tomberait à bas : mais tandis que les temples seraient en fête et que les dieux se reposeraient dans leur chapelle, le vaincu rejetant sa torpeur, le venin reviendrait qui serait tombé à bas. Mais vois, je fais que la vertu bienfaisante soit durable par l'invocation du Maître de la Vie et du Maître de la Protection, l'invocation du Maître du Marais, Horus à Chemnis ».

É. Drioton, qui a signalé (*Religion et magie. L'opinion d'un sorcier égyptien*, dans *Revue de l'Égypte ancienne*, t. 1, fasc. 3-4, 1927, p. 133-137) cette inscription et à qui cette traduction est empruntée, continue : « L'intérêt spécial du morceau vient de la comparaison qu'institue son auteur, dans sa rubrique finale, entre les effets du culte et ceux de la magie, procédé que la logique orientale emploie où la grecque eût opposé deux définitions. Sans doute le magicien ne nie pas que le culte ait sa valeur, il prétend seulement que les effets de la magie sont plus assurés et plus durables. Mais le fait même qu'il ait usé, avant la lettre, de la formule moderne de réclame : le culte guérit bien.., oui, mais ma magie guérit mieux, prouve qu'il y avait dans son esprit entre magie et culte une concurrence, donc une antinomie et, plus ou moins confusément, une distinction profonde ».

2° **Les écrits sapientiaux.** — S'il y avait doute sur la question, les écrits sapientiaux apporteraient une preuve éclatante de l'existence d'une spiritualité à toutes les époques de l'histoire de l'Égypte ancienne. Tous veulent, à des degrés divers, enseigner le « chemin de vie » ou la « voie de Dieu ». Il ne s'agit pas, ainsi qu'il a été noté, comme dans les religions fondées sur des dogmes, d'une sorte d'efflorescence de ceux-ci. La religion égyptienne se présente essentiellement comme un culte. Le reste était affaire d'interprétation personnelle. Il est d'autant plus admirable de constater qu'un courant spiritualiste baigne, depuis la plus haute antiquité et jusqu'aux dernières manifestations de cette religion, les actes de culte du roi comme des particuliers, apportant et renouvelant sans doute constamment l'élément de sincérité et d'approfondissement de conscience qui, seul, peut rendre intérieure et vivante une religion fondée sur des rites et des formules.

Ces conseils de sagesse ne respirent pas toujours le désintéressement. On peut même avancer que les premiers connus sont fondés sur la crainte de Dieu.

C'est le cas de l'*Enseignement pour Kagemni* (4e dynastie, 2720 av. J. C.) :

« Garde-toi d'être inexorable : on ne sait pas quels événements Dieu suscite quand il punit » (Papyrus Prisse II, 2). Mais déjà parmi des avis de même ordre : « Quelqu'un à qui on donne des faveurs c'est celui qui est avec Dieu » (XII, 7-8), dans lequel pourtant on distingue une sorte d'intimité avec Dieu, on trouve dans l'*Enseignement de Ptahhotep* (5e dynastie, vers 2450 av. J. C.) un sentiment implicite de reconnaissance envers Dieu : « C'est l'aimé de Dieu celui qui obéit » (XVI, 6); « Être généreux est un don de Dieu » (VIII, 11); « Vois, un bon fils est un don de Dieu » (XVII, 10). On y rencontre aussi la notion de morale religieuse : « Si tu es humble et imites un homme sage, toute ta conduite sera bonne devant Dieu » (VII, 7-8) (trad. É. Drioton, art. *Égypte*, dans *Catholicisme*, col. 1477); on y reconnaît, en tout cas, la tendance fondamentale à faire remonter à Dieu tous les biens et l'accent mis sur le bien absolu, au delà de l'intérêt (cf J. Spiegel, *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg, 1953, p. 459).

Cette doctrine s'approfondit dans les textes de la fin de la période intermédiaire dont l'influence se fera sentir durant le moyen empire. L'*Enseignement pour Mérikaré* en est un témoin. Il correspond (cf E. Otto, *Der Vorwurf an Gott*, Hildesheim, 1951) à la prise de conscience de l'individu comme tel, du double point

de vue religieux et social, émergeant de l'effondrement des normes de l'ancien empire. Il y a dans cet écrit tous les éléments d'une doctrine spirituelle :

1) La *providence*, attitude et initiative bienveillantes de Dieu à l'égard de l'homme :

> Gouverne les hommes, le troupeau de Dieu.
> (Car) il a fait le ciel et la terre *à leur intention.*
> Pour eux il a chassé le monstre des eaux.
> Il a fait l'air pour que vivent leurs narines.
> Ce sont ses images sorties de lui-même.
> Il monte dans le ciel *à leur intention.*
> Il a fait pour eux les plantes, les animaux,
> les oiseaux et les poissons pour les nourrir...
> Il leur a fait des princes dans l'œuf,
> des chefs pour soutenir le dos du faible (130-136).

Dieu apparaît ainsi comme le pasteur qui nourrit son troupeau, comme le modèle qui se reflète dans ses images, comme celui qui agit pour les siens, pour les plus faibles mêmes, auprès de qui les rois sont ses représentants. Il y a plus : Dieu est père, et ce caractère paternel se manifeste, même quand il châtie : « Comment a-t-il massacré les impies? Comme quelqu'un frappe son fils à cause de son frère » (137-138). Et de même qu'il est omniprésent : « Il fait la lumière à leur intention / et il navigue pour les voir. / Il s'est préparé une chapelle derrière eux / et *s'ils pleurent il entend* » (134-135); il est donc transcendant, et il leur est immanent : « Dieu connaît chaque être » (138).

2) En contre-partie, l'homme doit *choisir Dieu* : « Honore Dieu sur sa voie, / Qu'il soit fait en pierre ou coulé en bronze » (125), et suivre en tout cas la ligne voulue par Dieu. Quelle est-elle? celle de l'adhésion intérieure, plus encore que celle des offrandes visibles :

> Quand l'âme s'en va vers le lieu qu'elle connaît,
> elle ne se détourne pas de son chemin de la veille.
> Orne ta demeure de l'occident,
> Embellis ta maison de la nécropole
> Par la droiture et par la pratique de la Maât.
> C'est là sur quoi peut s'appuyer le cœur de l'homme,
> Car *la vertu du cœur droit a plus de valeur*
> *que le bœuf de celui qui commet l'injustice* (127-128).

Le rapprochement avec l'ancien Testament (1 *Samuel* 15, 22) est évident.

C'est une vertu agissante qui répond à l'action de Dieu en faveur de l'homme. « Agis en vue de Dieu pour qu'il agisse de même envers toi, / Par des hécatombes qui enrichissent et par l'inscription. / Par là ton nom sera perpétué, / Car Dieu se rend compte de qui agit pour lui » (127-130).

3) Les devoirs de *bienveillance à l'égard des hommes* suivent naturellement. On a vu quelle conception le roi doit avoir de ses fonctions, et par conséquent tout chef constitué : il est vraiment le serviteur des serviteurs de Dieu. De là aussi la solidarité avec le prochain : « Ne tue pas quelqu'un de ton entourage : Dieu qui le connaît s'opposera à toi » (139-140).

Cette doctrine n'est pas démentie à la 18e dynastie. Le point de vue spirituel règne notamment dans la *Sagesse d'Ani* (vers 1450 av. J. C.). « Le sanctuaire de Dieu, c'est son horreur que l'on y crie. Prie donc d'un cœur aimant dont toutes les paroles soient secrètes » (max. 11). Il y a là plus que l'exaltation de la droiture de cœur et de l'action entreprise uniquement pour Dieu. Le sage va jusqu'à la fine pointe de l'âme, celle qui est au delà des sens et se met en rapport direct avec Dieu. De même, les hommes sont devenus « l'image de Dieu par leur faculté d'entendre celui qui donne une réponse » (max. 62).

De là suivent la solidarité humaine : « Ce n'est pas le sage seul qui est son image, tandis que la foule ne serait qu'un bétail quelconque »; la prière pour les autres : « Dis à Dieu qui t'a donné la sagesse : Mets-les sur ta voie » (max. 62); l'abandon à Dieu dans le support des injustices : « Laisse s'expliquer celui qui t'accuse faussement, à l'exemple de Dieu qui discerne le juste. Son destin viendra et l'emportera » (max. 35); la charité même à l'égard des ennemis : « On doit donner de la nourriture à l'ennemi et des mets à l'arrivant non invité » (A. Volten, *Studien...*, p. 13, n. 8).

A la basse époque, les mêmes idées sont professées de façon encore plus explicite dans la *Sagesse d'Aménémopé* (22e dynastie, vers 850 av. J. C.).

C'est ainsi qu'on a pu dire : « Les vues religieuses d'Aménémopé sont bien plus profondes et pénètrent plus profondément dans l'intégralité de son monde spirituel. Pour les autres sages, la piété est une vertu, la pensée de la mort et de l'éternité est un motif de conduite vertueuse; c'est Dieu qui donne la richesse et le bonheur. Mais, pour Aménémopé, la science de Dieu est le facteur déterminant de sa conception de la vie et de tout son comportement » (traduit de H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, Copenhague, 1925, p. 18).

Tel l'abandon à Dieu Providence : « Mieux vaut la pauvreté de la main de Dieu que des richesses dans un cellier » (IX, 5-6); la droiture d'intention et d'action : « Dieu hait celui qui fausse la parole, sa grande abomination est le malintentionné » (XIV, 3); « A quoi bon un vêtement brodé s'il est escroqué devant Dieu » (XVIII, 10-11). Le sens du péché, qui n'est pas absent des époques précédentes (vg *Mérikaré* : « Dieu connaît l'impie, Dieu frappe ses fautes jusqu'au sang », 49-50; ou *Ani* : « Fais offrande à Dieu et garde-toi de l'offenser », max. 36), et qui est supposé par la doctrine sur la droiture intérieure, devient ici plus marqué, « Ne dis pas : je n'ai commis aucune faute » (XIX, 18), et jusqu'au détail : N'inscris personne en fraude sur un registre, c'est l'abomination de Dieu » (XV, 20, etc). « Mieux vaut un boisseau que Dieu te donne que cinq mille acquis injustement » (VIII, 19-20). L'amour pour le prochain est également recommandé : « Prends le gouvernail et passons le méchant, / puisque nous ne devons pas agir comme lui. / Soutiens-le, donne-lui la main, / lorsque les mains de Dieu l'abandonnent. / Remplis son ventre de pains qui sont à toi, / afin qu'il soit rassasié et qu'il comprenne » (V, 4-8). « Il est aimé de Dieu celui qui respecte le pauvre / plus que celui qui honore le riche » (XXVI, 13-14). Enfin des vues profondes sur la présence intérieure de Dieu : « Sois résolu en ton cœur, rend ferme ton esprit, / ne gouverne pas avec ta langue. / Si la langue de l'homme est le gouvernail du bateau, / *le Maître de l'univers en est le pilote* » (XX, 3-6).

Sans doute, vers le 5e siècle avant J. C., trouve-t-on des instructions de sagesse axées presque uniquement sur l'intérêt, ainsi celle de Onsheshonq (cf S. R. K. Glanville, *Catalogue of demotic papyri in the British Museum*, t. 2, 1e p., Londres, 1955), où l'on rencontre au moins la formule : « Dieu regarde le (fond du) cœur » (col. 26, ligne 11). Mais le papyrus Insinger, qui est contemporain de la diffusion de l'Évangile en Égypte, n'est pas indigne de la doctrine traditionnelle :

Sens du péché : « Dieu pèse le cœur dans la balance; / il connaît jusque dans leur cœur le pécheur et le juste » (5, 7-8). Abandon à la Providence : « L'asile du juste dans la misère est Dieu » (19, 12). Amour pour le prochain : « Celui qui donne de la nourriture au pauvre, Dieu le reçoit dans sa miséricorde infinie : le don de nourriture satisfait Dieu et celui qui en profite » (16, 3). « Si une chose vient à t'appartenir, donnes-en

une portion à Dieu et une partie au pauvre » (16, 4). « Même le petit bienfait n'est pas caché à Dieu » (26, 5). Bienfait de la souffrance : « Regarde la main de Dieu dans ce qui vient t'accabler » (20, 13); « L'homme de Dieu est dans la détresse pour son salut » (20, 5). Maîtrise de soi : « Ne te mets pas en colère pour que Dieu ne se mette pas en colère contre toi » (29, 12); « L'homme de Dieu ne se met pas en colère à tort, afin qu'on ne se mette pas en colère contre lui-même » (30, 10). Joie au service de Dieu : « Il n'y a pas de souci ni de peine quand Dieu est content » (34, 16). Repos en Dieu : « Le cœur excellent de l'homme sage est élevé, sa demeure est celle de Dieu » (30, 19).

3° **Le rôle de la Maât.** — Dans la spiritualité égyptienne, il est une notion qu'on doit mettre en exergue, car elle se présente, au delà d'une simple conception morale, comme une véritable règle de vie et même comme un culte qui préside aux actes des égyptiens, roi et sujets, depuis le début des temps historiques jusqu'à la fin de la période pharaonique. Il s'agit de la Maât. Si spiritualité signifie retour sur soi, cette notion régulatrice, en fonction de laquelle tout égyptien jugeait ses actes et le juge formulait ses sentences (selon J. Breasted, *The Dawn of conscience*, p. 144, le juge portait sur sa poitrine une image de la déesse en lapis-lazuli), leur conférait ainsi une valeur morale et personnelle. Et non seulement valeur morale, mais valeur spirituelle, car l'égyptien, ni intellectuellement, ni pratiquement, comme on l'a vu dans la Pierre de Chabaka, ne pouvait concevoir de morale autrement que religieuse.

1) Qu'est-ce que la Maât? Sans doute une déesse. Avec son lot de légendes et son rôle dans la liturgie, elle apparaît comme la personnification d'une notion spirituelle, et son ancienneté, dès les textes des Pyramides, la rattache elle-même, et la notion qu'elle représente, aux temps proto-historiques. Comment donc caractériser cette notion? Nos traductions « vérité », « justice », « ordre du monde », semblent être débordées par les multiples cas où elle se présente. Le mot « bien », au sens transcendant du terme (car cet ordre du monde est celui voulu par les dieux), paraît le mieux correspondre à tout ce qu'elle implique, sorte de conscience supérieure à laquelle se réfère constamment la conscience individuelle.

2) La Maât n'est pas sans nous apparaître en une certaine évolution. Celle-ci n'affecte pas son caractère transcendant, mais son point d'application. Le rôle du roi dans la définition de ce point d'application n'est pas négligeable, ni la force de son pouvoir et de sa personnalité; c'est chose naturelle, puisque le roi est dieu sur terre; ce halo humain s'estompera pour laisser s'affirmer la Maât dans sa pleine valeur spirituelle, jusqu'à ce que l'affaiblissement de la religion entraîne dans sa décadence la force régulatrice de la Maât, ce qui est une preuve de plus de la valeur spirituelle de celle-ci.

Là encore nous ne nous écartons pas des livres de sagesse, mais l'accent est mis sur le profit que le dispensateur de la Maât retire à la pratiquer, profit qui s'étend jusque dans l'éternité.

C'est ainsi que Ptahhotep, à l'ancien empire, écrit : « Si tu es un chef décidant des affaires de la foule, cherche pour toi-même tout acte bienfaisant, jusqu'à ce que ton activité soit libérée du mal. Maât est grande et son efficience est durable; elle n'a pas été troublée depuis le temps de celui qui l'a formée, tandis qu'il y a punition pour celui qui transgresse ses lois. Elle est le (bon) chemin devant celui qui ne connaît rien. Le mal n'a jamais fait aboutir ses entreprises à bon port. La fraude peut procurer la richesse, mais la force de Maât est qu'elle dure et un homme peut dire : « Elle appartenait à mon père (avant moi) » (trad. d'après J. A. Wilson, *The Burden of Egypt*, p. 93).

Durant l'ancien empire, l'ordre du monde voulu par les dieux semble être l'acquisition de la richesse et du succès dans le respect de la justice. Cette recherche des biens du monde ne vicie pas la notion de Maât, elle restreint seulement son caractère spirituel. De même que le chef doit, pour se conformer à la Maât, promouvoir le bien de ses subordonnés, de même ceux-ci, dans la même ligne, doivent le servir et chercher à lui plaire. La Maât règle ainsi les rapports du roi et de ses sujets, en vue d'un but commun de prospérité et de justice.

Les troubles intérieurs et extérieurs apportés par l'invasion asiatique de la première période intermédiaire sont l'occasion d'un approfondissement dans le sens moral et social, qui a sa répercussion sur la conception de la Maât.

Cet approfondissement est caractéristique de l'*Enseignement pour Mérikaré* : « Accomplis la Maât tandis que tu endures sur terre... Le conseil qui juge le défectueux, tu sais qu'il n'est pas doux au jour où il juge le misérable, à l'heure où il (le conseil) fait son office... L'homme demeure au delà de la mort et ses actions sont placées devant lui en tas. Cependant l'existence est pour l'éternité... Celui qui atteint celle-ci, sans avoir fait le mal, existera comme un dieu, sortant librement comme les seigneurs de l'éternité » (45-56).

Ainsi la vie sur terre est jugée aussi sévèrement qu'au tribunal royal, mais en fonction de l'observation de la Maât dans toutes les actions et cette observation mérite à l'homme une éternité divine. Nous avons noté plus haut d'ailleurs que l'offrande spirituelle est donnée comme la seule valable. C'est en somme le sens de la responsabilité qui est dégagé.

On comprend qu'au moyen empire, il soit nettement explicité sans plus se contenter d'apparaître, comme dans l'*Enseignement pour Mérikaré*, sous le couvert d'images comme celle du bon berger : « Les hommes diront : il est le berger de tous les hommes. Le mal n'est pas dans son cœur. Son troupeau peut être peu nombreux, il a néanmoins passé le jour à veiller sur lui ».

C'est dans le conte de l'Oasien que se fait notamment cette explicitation; elle en constitue même le sujet. A propos du vol de ses quelques biens par un égyptien qui peut bénéficier de complaisances à la cour, un habitant des oasis recourt constamment à l'argument de l'observation de la Maât, non seulement comme simple réparation de l'ordre rompu, mais comme la recherche positive du bien que doit s'imposer tout gouvernant et tout juge :

« Tu es le père de l'orphelin, le mari de la veuve, le frère de la femme répudiée, le vêtement de celui qui n'a plus de mère... Anéantis le mensonge, donne l'existence à la vérité (la Maât). Viens à la voix de celui qui appelle, mets à terre le mal » (trad. G. Lefebvre, *Romans et contes*.., B1, 60-70, p. 51-52). « C'est justement le précepte : agis envers celui qui agit de façon telle qu'il agisse » (B1, 105-110, p. 54-55). Le caractère religieux de la Maât n'est d'ailleurs pas laissé dans l'ombre : le dispensateur de la Maât doit être aussi impartial et aussi exact que Thot, car « c'est le souffle des narines (= la vie) que de pratiquer l'équité (= la Maât) » (B1, 145, p. 57).

Avec la prospérité apportée par le moyen empire, les droits du pauvre et par conséquent de l'individu tendent de nouveau à s'estomper, n'ayant plus de raisons de revendication, et la volonté du roi-dieu devient le seul régulateur de la Maât : le caractère divin et spirituel de celle-ci n'est point perdu, mais se restreint à nouveau par la projection de l'invisible et de l'idéal dans le visible.

L'épisode amarnien en est une illustration frappante. Libre d'interpréter la Maât à sa convenance, Akhnaton la fait entrer dans son système axé sur la nature et le naturel, dès lors comme vérité, plutôt que comme justice. La Maât, le bien, c'est donc se conformer à l'idéal royal (cf R. Anthes, *Die Maat des Ecknaton von Amarna*, dans *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, n. 14, Baltimore, 1952), c'est-à-dire à la nature, règle de vérité (cf A. Piankoff, *The Shrines of Tut-ankh-Amon*, New York, 1955, p. 13). La nature est bonne; naturalisme et même naturisme sont à recommander. La religion devient une allégeance absolue au roi (cf S. Donadoni, *Ekhnaton e il suo dio*, dans *Studi classici ed orientali*, t. 1, Pise, 1951, p. 19-34) en même temps qu'une religion de la nature. Une certaine spiritualité n'en est pas exclue, mais elle dévie de son sens propre, dont le sommet semblait avoir été atteint au début du moyen empire.

Mais dans l'ensemble, le nouvel empire avait pris la suite du moyen empire en unissant l'idéal de justice à l'autorité du roi-dieu. Ce dernier la délègue à ses vizirs.

« (L'abomination) pour le dieu (= le pharaon), c'est la partialité. Voici les instructions et tu agiras en conséquence : tu regarderas celui que tu connais de la même façon que celui que tu ne connais pas, celui qui est proche de ta personne de la même façon que celui qui habite loin de ta maison. Le fonctionnaire qui agit ainsi prospérera dans son office »(Norman de Garis Davies, *The tomb of Rekhmire at Thebes*, t. 2, New York, 1943, pl. CXVII, col. 11-13).

Il faut insérer ici le rapprochement qui a été fait (É. Drioton, *Contribution à l'étude du chapitre* CXXV *du Livre des morts. Les confessions négatives*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à J.-F. Champollion*, Paris, 1922, p. 545-564) entre la stèle de Beki, haut fonctionnaire de la 18e dynastie, et les confessions négatives du *Livre des morts* (cf *infra*, col. 521). Dans cette stèle, la pratique de la Maât revient comme une obsession, le juste doit « mettre Dieu dans son cœur », et c'est là pour lui la source de la sagesse. Les devoirs comprennent positivement les pratiques de religion et l'amour du prochain. Il sera jugé non seulement sur ses actes, mais sur ses intentions (ce qui exclut l'action de la magie). S'il est justifié, il aura droit à prendre place parmi « les seigneurs éternels ». L'énumération des devoirs s'apparente jusque dans l'expression à ceux dont le *Livre des morts* donne la liste. Celle-ci insiste sur les manquements et s'amalgame aux écrits magiques, c'est le fait de scribes postérieurs. La doctrine fondamentale reste celle des livres de sagesse. Elle apparaît comme la notion morale de la justice.

Celle-ci, qui tendait à se confondre avec la puissance royale à l'ancien empire, avait failli sombrer aux époques troublées qui virent le déclin de cette puissance. La plainte de l'Oasien et la littérature pessimiste (cf *infra*) en expriment l'angoisse. Mais la religion populaire fondée sur Osiris reprend les bases de la religion solaire, en la dépouillant de ses attaches politiques et en individualisant la vieille notion de justice.

Cet idéal ne manquait donc pas d'un certain équilibre. A la basse époque, cet équilibre se rompt. Avec l'inefficience de l'autorité, il est de moins en moins question de Maât et encore moins de la pratiquer. La complaisance des juges et du vizir dans l'affaire des vols dans la nécropole royale, sous Ramsès IX, celle de l'oracle d'Amon dans des affaires de corruption à la 21e dynastie sont étalées sans vergogne sur les monuments qui en relatent l'histoire. Ainsi en est-il sur les monuments officiels qui ne peuvent nous rendre compte des sentiments ni de la pratique dans la classe moyenne et le peuple. Pourtant il reste toujours des hommes épris de justice et leur idéal même se purifie encore. On en trouve la formulation sincère et profonde, là où la Maât est mise en rapport avec le jugement dernier, renouant ainsi avec la stèle de Beki, chez Pétosiris, grand prêtre de Thot à l'époque pré-ptolémaïque.

« Si je suis arrivé ici à la ville d'éternité, c'est que j'ai fait le bien sur la terre et que mon cœur s'est complu sur le chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour; toute la nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme et dès l'aube je faisais ce qu'il aimait : j'ai pratiqué la justice (Maât), j'ai détesté l'iniquité; j'ai su ce dont vit Dieu, ce en quoi il se complaît..; j'ai fait tout cela en pensant que j'arriverais à Dieu après ma mort et parce que je savais que (viendrait) le jour des seigneurs de la justice (Maât), quand ils feront le partage, lors du jugement » (G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 159, inscr. 116).

L'Amentit est la demeure de celui qui est sans péché : heureux l'homme qui y arrive! « Personne n'y parvient sinon celui dont le cœur est exact et pratique l'équité (Maât) » (p. 136); « (Pétosiris) ferme dans la pratique de l'équité (= Maât) » (p. 150). Puissent-ils dire, ceux qui viendront plus tard, « la bonne fin de celui qui fut fidèle à l'équité (Maât) » (p. 157).

Au début de l'ère chrétienne, dans le papyrus Insinger, l'écho en paraît affaibli, car le mot de justice se rencontre rarement. Une sentence pourtant émerge : « Dieu pèse le cœur dans la balance, il connaît jusque dans leur cœur le pécheur et le juste » (5, 8), qui montre la Maât se confondant avec la conscience, laquelle est mise directement en rapport avec Dieu. On comprend dès lors que l'auteur exalte l'homme sage, opposé à l'insensé. Justice est devenue conscience. C'est le terme logique et vivant de l'évolution.

Ainsi, malgré les apparences, les mythes et la servitude d'un système politico-social-religieux axé sur des vues très concrètes, presque matérialistes, de la religion, — et par conséquent orienté vers la magie —, la conception du monde divin émerge, tout au long de l'histoire des anciens égyptiens, dans des sphères dont on ne peut nier la haute spiritualité. Cette conception, avec des hauts et des bas, sous-tend constamment le culte et en renouvelle l'esprit, et elle explique comment il a pu se maintenir si longtemps et, conscient de sa valeur, résister jusqu'au 6e siècle après J. C. à l'envahissement d'une spiritualité et d'un culte plus parfaits.

2. Les actes de culte

L'influence de ces conceptions sur le culte officiel se manifeste dans les inscriptions gravées des monuments cultuels : temples, stèles, statues. Ces inscriptions apparaissent comme l'approbation de cet idéal par chacun, roi ou particulier, dans ses rapports officiels avec la divinité.

En prolégomènes, il convient de noter que les études sur la dévotion privée des égyptiens ont généralement tendance à dénier toute valeur de spiritualité aux formules stéréotypées et à la réserver aux seuls textes ou membres de phrases qui ne reproduisent pas des formules connues. C'est oublier, d'une part, que ces textes ou membres de phrases isolés ne doivent souvent leur tour original qu'à l'insuffisance forcée de notre information, puisque d'autres peuvent surgir qui y ressembleront de tout point, d'autre part et surtout que formules et rites religieux peuvent être les véhicules

d'une prière authentiquement personnelle, et même qu'une religion n'a chance de subsister que si cette condition est remplie. Il serait d'autant plus injuste de refuser ce caractère personnel aux actes de religion de ceux dont Hérodote (*Histoire* II, 37) dit « qu'ils sont plus religieux de beaucoup que le reste des hommes ».

C'est dans une telle perspective qu'il faut envisager les textes de louanges ou de prières qu'adressent aux dieux le roi, — aux dieux et au roi lui-même, les particuliers.

1° **La prière royale.** — Le roi est dieu sur terre. Ce concept dont l'histoire retrace l'évolution (cf P. du Bourguet, art. *Médiation dans la religion égyptienne*, DBS, t. 5, 1954, col. 991-997), mais qui apparaît dès l'origine, présente le roi comme un médiateur au rôle analogue, sauf en ce qui concerne la rédemption du péché, à celui du Christ dans la religion chrétienne. Tant qu'il est sur terre et non encore réuni aux dieux, il se comporte à l'égard de ceux-ci comme un homme représentant son peuple, qui leur rend, au nom de son peuple, l'hommage qui leur est dû et qui leur demande, pour son peuple et pour lui-même, leur protection.

Les rois des premières dynasties n'explicitent guère leurs sentiments à l'égard des dieux qu'ils honorent. Seule pratiquement, la Pierre de Palerme qui joue le rôle d'annales, depuis les rois prédynastiques jusqu'à la 5e dynastie, rend-elle compte de leurs actes de culte. La mention en est sèche; les plus fréquentes formules sont : « Adoration d'Horus », « le Roi de haute et basse Égypte... a fait ceci comme son monument pour (tel ou tel dieu) », « Fête de (tel ou tel dieu) ». Si brèves que soient ces formules, elles laissent entrevoir chez le roi une piété centrée sur l'adoration et l'accomplissement de ses devoirs.

Il faut attendre le moyen empire pour qu'apparaisse sur les monuments une expression impliquant un sentiment d'amour du roi envers le dieu.

Elle s'adresse en fait à Osiris : « ...élever des monuments en l'honneur de *mon père* Osiris » (Sésostris III, 12e dynastie) (Breasted, *A.R.*, t. 1, n. 665). Néferhotep, de la 13e dynastie, qui honore le même dieu, donne comme raison : « ...parce que je l'*aimais* tant, plus que tous les dieux », sans exclure le désir de la récompense éternelle : « ...pour qu'il me donne une récompense pour ce que j'ai fait... consistant en millions d'années » (n. 765).

Peut-être ce sentiment avait-il plus de chance d'être éprouvé par le roi à l'égard de celui qui était regardé comme l'ancêtre de la lignée pharaonique, et cet intermédiaire, d'ordre funéraire, a-t-il joué pour que le sentiment en soit reporté, dans la ligne du culte divin, sur Amon, devenu le dieu de la dynastie et, par là, le dieu national.

Au nouvel empire, en effet, les témoignages en deviennent fréquents, s'adressant concurremment à Osiris, à Amon, à Râ, ou à tout dieu considéré comme démiurge (par exemple Ramsès II à Tatenen, père des dieux) (Breasted, *A.R.*, t. 3, n. 411). L'hommage s'affirme, se développe, se revêt de nuances, où apparaît de façon de plus en plus explicite le sentiment personnel.

Aux 18e et 19e dynasties, les dédicaces des temples ou les inscriptions des stèles proclament que le roi a élevé le monument en reconnaissance envers le dieu son père. Tour à tour, elles rappellent que celui-ci l'a créé, a, dans le combat, affermi son bras et lui a donné la victoire, et qu'en retour des monuments que le roi lui a élevés il accordera à ce dernier sa faveur et notamment l'éternité.

Faut-il attribuer à une influence de la mentalité féminine les expressions où ce genre de sentiments est dit partir du cœur? C'est en effet Hatchepsout qui écrit : « Je m'assis dans le palais, je me remémorai celui qui m'avait façonnée (Amon), *mon cœur* m'incita à élever pour lui deux obélisques d'électron » (Breasted, *A.R.*, t. 2, n. 317), et même des profondeurs du cœur : « ...parce que le *cœur de mon cœur* a été rempli de ce qui lui (Osiris) est dû » (n. 293). — Ces expressions seront employées plus tard dans d'autres contextes religieux, lorsque, par exemple, Thoutmosis IV dit « qu'il a placé Amon *profondément dans (son) cœur* » (n. 835) ou quand Ramsès III dit mettre Maât dans son cœur (t. 4, n. 68). Aussi ne faut-il pas s'étonner que Thoutmosis III (15e siècle) mentionne : « Ma Majesté elle-même a travaillé de ses deux mains... sur le monument » (t. 2, n. 157). A l'époque amarnienne, ces sentiments s'épanouissent dans la joie de contempler Aton, notamment dans la formule qui ouvre sur la mystique : « Accorde que je me rassasie de ta vue sans fin » (n. 992, 1007, 1011).

A la 20e dynastie, les mêmes formules sont employées, sauf celles en cours durant l'intermède amarnien. Il s'y joint des protestations de soumission et de dévouement plus directes qu'auparavant. Il est notable que le repos éternel en vient à être imploré d'Amon lui-même (Breasted, *A.R.*, t. 4, n. 67). Un trait également nouveau se manifeste avec une insistance assez terre à terre chez Ramsès IV (12e siècle av. J. C.), qui demande explicitement à Osiris (n. 470) une vie d'une durée aussi longue que celle dont a joui Ramsès II, pour qu'il puisse assurer le service des offrandes et en récompense de ses bonnes actions.

2° **Les hymnes.** — Le recours au répertoire traditionnel, dans la composition des hymnes liturgiques, ne doit pas, là non plus, masquer la sincérité du sentiment religieux qui s'y exprime. Les formules se seraient effacées d'elles-mêmes au lieu de se répéter pendant des millénaires, si elles n'avaient été constamment sous-tendues par ce sentiment. Elles constituaient un hommage dont le caractère d'obligation religieuse a été souligné (Jean Sainte Fare Garnot, *L'hommage aux dieux sous l'ancien empire égyptien, d'après les textes des Pyramides*, Paris, 1954). Elles s'imposaient, sans perdre de leur valeur, dans une religion qui était surtout un culte.

Ces hymnes, qui sont essentiellement des textes de louanges aux dieux, trouvent leur première expression dans les plus anciens écrits connus : les textes des Pyramides. Sans doute ces textes sont-ils d'ordre avant tout funéraire, mais, dans l'ensemble, leurs formules visent à identifier le roi défunt au soleil que son voyage outre-tombe a dû lui faire rejoindre. D'où la formule 543 : « Dire : salut à toi Râ! qui parcours le ciel, qui traverses Nout », et celles-ci que rejoignent les expressions d'autres hymnes, en particulier du temps d'Akhnaton : « Les bras s'agitent pour toi (Neferkare), les jambes se trémoussent pour toi, quand tu montes comme une étoile, comme l'étoile du matin » (2014).

Le sentiment religieux ainsi exprimé ne témoigne pas d'une grande réflexion. Ce serait plutôt un sentiment spontané, primitif même. Peut-être comporte-t-il la crainte. On ne peut nier qu'il manifeste aussi la joie et que tout le corps est censé y participer. Attitude spirituelle qui correspond à celle que nous avons notée, chez les rois de l'ancien empire, d'adoration de la divinité, avec un caractère peut-être plus humain, celui de la joie, lequel confère, pour le moins, une adhésion intime à la réalité divine, et donc un embryon de spiritualité.

Nous ne pouvons en suivre le développement sous le moyen empire, dont les temples ne demeurent guère qu'à l'état de vestiges. Les inscriptions des stèles de particuliers et des statues de dieux qui contiennent des hymnes à Osiris ou à Min sont rédigées dans un style de formules adressées aux dieux encore très dépendantes de celles des textes des Pyramides; elles éclairent peu sur l'attitude religieuse. Un hymne à Amon Min (cf Selim Hassan, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire, 1930, p. 157-158, et Henri Gauthier, *A propos des hymnes adressés au dieu Min*, 1930, p. 553-564), qui précède de peu le nouvel empire, annonce dans des termes plus directs l'exaltation du dieu créateur, qui prendra à l'époque suivante sa pleine formulation.

Les hymnes fleurissent en revanche particulièrement au nouvel empire, notamment en l'honneur du dieu Amon. En général, ils exaltent les attributs ou les actions transcendantes du dieu, créateur et providence, ou décrivent certains traits particuliers, susceptibles d'interprétation symbolique, comme la couronne du dieu, les noms qui lui sont appliqués, etc. Ces hymnes procèdent d'une double source de sentiments : contemplation et exaltation des attributs du dieu; reconnaissance de son rôle par rapport aux hommes. Sans doute l'objet de cette double catégorie de sentiments est-il trop général et universel pour engager directement la conscience individuelle; les formules mêmes sont empruntées à de vieux recueils et assemblées parfois dans un ordre au premier abord très arbitraire; on peut enfin se demander si les fidèles n'attachaient pas un pouvoir magique à la récitation de la formule comme telle, — l'inscription de ces formules sur les murs des temples ou sur les stèles, sur « la pierre d'éternité », donnerait à le croire. Il reste que, à cette époque, une certaine composition est respectée, ce qui suppose chez l'auteur une conscience de ce qu'il écrit nettement supérieure à une croyance purement magique et, chez le fidèle, la possibilité au moins de se laisser emporter par la sincérité de ces accents.

Il ne faut pas nier que la première source d'inspiration, l'exaltation des attributs divins, ne provoquait sans doute chez le récitant, en raison même de leur caractère extérieur et mythologique, que des sentiments restant à la périphérie de la conscience. A mesure que l'on avance dans le nouvel empire, la seconde source d'inspiration : l'action bienfaisante de Râ dans le monde tend à supprimer la première et à occuper tout le champ du tableau. C'est là un changement de perspective, qui accuse la prise de conscience d'un rapport personnel avec la divinité.

L'hymne gravé par les frères jumeaux Hor et Souti, directeurs des travaux sous Aménophis III (18e dynastie) et qui reflètent la pensée de leur maître, en est un exemple frappant :

Salut à toi, ô beau soleil de chaque jour, qui point à l'aube sans jamais y manquer, / O Khepri au labeur écrasant, / Tes rayons sont sur tous les visages / Sans même qu'on s'en aperçoive; / l'éclat de l'or fin n'est point comparable à ton éclat. / Tu es un créateur, puisque tu façonnes tes membres, / O toi qui ne cesses d'engendrer sans avoir été engendré /...Tous les mortels voient grâce à toi; / leur activité cesse lorsque se couche ta majesté /...Salut à toi, ô disque du jour, / qui as façonné les êtres et créé leur subsistance / ...Façonneur des produits du sol, le Khnoum et l'Amon de l'humanité / ...Mère bienfaisante des dieux et des hommes, / travailleur appliqué au labeur écrasant dans le rôle de celui qui les a créés sans nombre, / Berger vaillant qui conduit bien son troupeau, leur abri et celui qui a créé aussi leur subsistance / ...Celui qui point, en tant que régulateur des phénomènes diurnes, / qui suscite les saisons grâce aux mois, la chaleur à son gré, la fraîcheur à son gré / et fait ainsi que les membres se détendent et se contractent. / Tous les pays se livrent à de joyeuses gambades, lorsqu'il point chaque jour pour l'adorer (trad. J. Sainte Fare Garnot, *Les idées religieuses..*, p. 547).

Un sentiment plus profond se manifeste dans l'hymne du Caire, qui est probablement antérieur à l'hérésie amarnienne :

Celui qui entend la prière de qui est sous l'oppression,
Compatissant à celui qui l'appelle,
Qui sauve le timide du violent,
Qui décide entre le puissant et le malheureux...
Heureux sont les hommes quand tu te lèves,
Et ton troupeau défaille à ton rayonnement.
Ton amour est dans le ciel du sud
Et ta suavité dans le ciel du nord.
Ta beauté ravit les cœurs,
Ton amour fait tomber les bras,
Ta forme parfaite paralyse les mains.
Les cœurs oublient (le reste) à te contempler.

(Papyrus de Boulaq, n. 17, pl. 4, lignes 3-5, et pl. 5, ligne 7 à pl. 6, ligne 2).

Deux traits dans ce magnifique poème sont remarquables : la reconnaissance au dieu des humbles dans la première strophe et, dans la dernière, la défaillance physique provenant de la contemplation mystique. On l'a rapproché avec raison du distique de saint Thomas d'Aquin : Tibi se cor meum totum subjicit / Quia te contemplans totum deficit (F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, p. 121).

Certains de ces sentiments s'amplifient et s'organisent dans l'hymne à Aton, dont l'une des meilleures expressions est celle que le père divin Aÿ, haut fonctionnaire du roi Akhnaton, et qui devait lui-même monter sur le trône, avait fait graver à l'entrée de sa tombe. Il y manque l'aveu de la faiblesse humaine, mais l'originalité en est l'accent mis sur le soleil, considéré comme dieu unique et universel, comprenant en sa nature tous les attributs que se partageaient jusqu'alors les différents dieux et source de tout le créé, s'incorporant la vérité que représentait jusque-là la déesse Maât et faisant du pharaon son héraut et même sa forme terrestre. On ne peut nier la beauté d'une telle conception, son audace qui met en rapport plus direct la créature avec son créateur. Indépendamment des causes politiques, cette audace, peut-être encore plus l'absence de sens du péché, ont été la raison véritable de son échec. Si la déviation était trop grande par rapport à l'ensemble de la conception religieuse traditionnelle de l'Égypte ancienne, au point d'en faire une hérésie véritable, il y reste un sentiment mystique qui apparente cet hymne, avec sa beauté intérieure mais surtout avec ses limites, à la prière sur l'Acropole.

Tu apparais bellement dans l'horizon du ciel, ô Aton vivant, initiateur de vie. Lorsque tu te lèves dans l'horizon oriental, tu remplis tout le pays de ta beauté. Tu es beau, grand, resplendissant et élevé au-dessus de tout pays, et tes rayons embrassent les pays jusqu'aux confins de ta création. Toi qui es Rê, tu atteins leurs extrémités et tu les asservis à ton fils bien-aimé (le pharaon)...

A l'aube, tu te lèves dans l'horizon, tu rayonnes en tant que disque pendant le jour, tu dissipes l'obscurité, tu projettes tes rayons et les deux terres sont en fête. Les humains s'éveillent et se mettent debout sur leurs pieds, car tu les as redressés. Ils lavent leur corps et prennent leurs vêtements. Leurs bras s'élèvent dans le geste d'adoration lorsque tu apparais. La terre entière se met à l'ouvrage, tout bétail s'installe dans les pâtures, les arbres et les plantes verdoient. Les oiseaux qui s'envolent de leurs nids, leurs ailes s'ouvrent dans un geste d'adoration envers ta personne. Tout menu bétail gambade sur ses pattes... Les poissons dans le fleuve se trémoussent

devant ta face, car tes rayons (pénètrent) jusqu'au fond de la mer...

Combien nombreuses sont tes œuvres, elles sont mystérieuses à (nos) yeux. O dieu unique, toi qui n'as pas de semblable, tu as créé la terre selon ton cœur, toi seul, avec les hommes, le gros et le petit bétail, tout ce qu'il y a sur la terre et qui marche sur ses pieds, ce qui se trouve dans la nue et vole de ses ailes, les pays étrangers, la Syrie et la Nubie, et la terre d'Égypte. Tu as mis chaque homme à sa place et tu as pourvu à ses besoins, de façon que chacun ait de quoi manger; leur temps de vie est calculé.

...Lorsque tu te lèves sous ta forme de disque vivant, resplendissant et rayonnant, distant et proche, tu crées une infinité de formes de toi, l'unique : villes, villages, routes et fleuves. Tous les yeux te contemplent devant eux, aussi longtemps que tu es le disque du jour au-dessus de la terre. Lorsque tu es parti, tout œil, dont tu as créé la vue, ne te verra plus (ni rien de ce que) tu as créé. (Mais toujours) *tu es dans mon cœur*. Il n'y en a pas d'autre qui te connaisse en dehors de ton fils Neferkheprou-Rê (= Akhnaton), l'unique de Rê (trad. B. van de Walle, *loco cit. infra*, p. 449-451).

Un accent plus personnel, écho de celui de l'hymne du Caire et s'approfondissant, apparaît dans l'hymne de Leyde, à la fin du règne de Ramsès II (13e siècle av. J. C.).

« Celui qui chasse les maux, qui bannit les maladies. Un médecin qui guérit l'œil sans recourir à des remèdes. Celui qui ouvre les yeux, qui prévient le strabisme... Amon. Celui qui sauve qui il veut, serait-il dans les enfers. Celui qui sauve du malheur comme il le désire... Il possède yeux comme oreilles, partout où il va, pour celui qu'il aime. Celui qui entend les supplications de quiconque crie vers lui. Celui qui vient de loin, pour qui l'appelle, dans l'espace d'un instant... Il prolonge la vie et la raccourcit. Il donne plus que son destin à celui qu'il aime... Une douce brise pour celui qui l'invoque. Celui qui sauve le fatigué... Il est plus bienfaisant que des millions à qui le place dans son cœur. Un seul homme est plus fort grâce à son nom que des centaines de mille. Dieu, bon protecteur en vérité. Le parfait, qui saisit l'occasion sans être repoussé! » (D'après A. H. Gardiner, *Hymns to Amon..*, p. 28-29).

Les formules stéréotypées, dont on ne doit pas nier le rôle de support pour la prière ou la contemplation personnelle, reprennent le pas à la basse époque. On en trouverait un exemple dans les litanies qui composent l'hymne à Ptah, de la 22e dynastie (W. Wolf, *Der Berliner Ptah-Hymnus*, ZAS, t. 64, 1929, p. 17-59).

3° **La piété des particuliers.** — La piété des particuliers est plus complexe que celle du roi. Les objets en sont le roi et les dieux. Moins officielle, souvent plus naïve, elle a plus de chance de manifester plus directement une spiritualité authentique.

1) *A l'égard du roi.* — Quelle que soit l'évolution dans la conception du roi-dieu, évoquée plus haut, le roi, médiateur-né entre les hommes et les dieux, dieu-sur-terre, a droit aux hommages de ses sujets. Ceux-ci, en le servant, font acte de religion et sont fondés à obtenir par là tous les biens présents et futurs.

Notion qui, par certains côtés, reste assez terre à terre. Les *Ka* des sujets ne valent que par celui du roi (cf H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948; *La royauté et les dieux*, trad. J. Marty et P. Krieger, Paris, 1951, p. 108-109). A la mort de celui-ci, c'est le chaos. Il en résulte une anxiété qui se traduit dans les cérémonies accompagnant l'enterrement du roi, l'accession au trône et le couronnement du nouveau roi (cf H. Frankfort, *State Festivals in Egypt and Mesopotamia*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, t. 15, Londres, 1952, p. 1-12).

a) C'est dans une signification religieuse et non seulement « courtisanesque » qu'il faut prendre les innombrables formules par lesquelles le fonctionnaire exalte ce qu'il a fait pour le service du roi et exprime son désir d'être dans la faveur de celui-ci. Elles apparaissent dans leur formulation toute simple et qui, au premier abord, pourrait tromper, dès l'ancien empire, notamment à la 4e dynastie, lorsque les inscriptions des particuliers, comme celles des rois, perdent leur caractère de pure chronique pour revêtir, dans le style, un tour plus personnel (« La femme du roi, son aimée, Mertityotes... Grande dans la faveur de Snefrou.., Grande dans la faveur de Chéops... »), qui se retrouvera constamment dans la suite. Mais le fondement même de la recherche de la faveur royale comme d'un don divin est indiqué nettement à la 5e dynastie : « Tout ce qui sort de la bouche de sa majesté s'accomplit immédiatement. Car le dieu lui a donné la connaissance des choses qui sont dans le cœur (litt. corps), car il est plus auguste que n'importe quel dieu... J'étais son honoré et je n'ai jamais rien fait de mal envers qui que ce soit » (Breasted, *A.R.*, t. 1, n. 240). On met ainsi sur le même plan l'amour du roi et l'amour des hommes, comme deux formes égales de la vertu.

Dès cette époque, le nom du roi, avec tous les attributs divins, entre dans la composition des noms de ses sujets : « Louange au roi », « Louange à Chéops », « l'aimé de Chéops », « le roi est ma nourriture », etc. Tout au long de l'histoire d'Égypte, il en est de même : « Amenhemat vit », « Ramsès est ami de Râ », « C'est Psammétique qui l'a faite », etc.

La formule montrant le haut fonctionnaire dans la faveur du roi prend également tout son sens religieux dans l'inscription de la 12e dynastie où Sehetepibrê assimile successivement Amenhemat III à tous les dieux dans leur action bienfaisante sur terre et dans l'au-delà et se donne comme « l'aimé du roi », qui « sera béni » (t. 1, n. 747-748). Au nouvel empire, lorsque le roi régnant (Thoutmosis IV) dit que le dieu l'a préféré à tout autre roi (t. 2, n. 835), la formule fait écho à celle de l'ancien empire où un particulier dit que le roi l'a préféré à tout autre (vg 6e dynastie) (t. 1, n. 307).

b) Enfin, la recherche de la faveur royale procure les biens éternels.

Ainsi, dans l'inscription de la 18e dynastie (t. 2, n. 378) où Thoutiy déclare : « J'ai été vigilant, mon cœur a été excellent à l'égard de mon seigneur, afin que je puisse reposer dans le haut pays des bienheureux qui sont dans la nécropole..; afin que mon âme puisse vivre avec le seigneur de l'éternité; afin qu'elle ne soit pas repoussée par les portiers qui gardent les portes de l'au-delà... Puissé-je entrer et sortir comme les êtres glorifiés qui font ce que louent leurs dieux ».

Il ne faut pas oublier que le « *Ḥetep-di-nesw* », formule de participation aux offrandes que recevait la statue du roi dans les temples et gage de la vie future, était accordé par le roi à ses favoris et que, pour l'obtenir, courtisans et sujets faisaient tous leurs efforts, guidés par une intention religieuse, intéressée sans doute et peu élevée, mais qui donnait une valeur spirituelle aux actes ordinaires de leur vie.

On comprend dès lors que les sujets aient cherché à être distingués par le roi et appréciés par lui. C'est le leitmotiv des inscriptions funéraires.

c) Le fondement de la dévotion au roi, — à son sang divin —, et le pouvoir qu'il a de procurer les biens éternels sont plus explicites aux temps amarniens, où la contemplation de la personne du roi provoque même l'étincelle mystique.

Par exemple dans l'inscription d'El Amarna (t. 2, n. 378) où Aÿ multiplie les formules en ce sens : « Puissé-je vivre à louer son (du roi) *ka*; puissé-je me rassasier à le suivre, car mon souffle de vie est en lui... Accorde-moi une longue vie dans ta faveur. Combien heureux est ton favori, ô fils d'Aton!... Le *ka* du seigneur du double Pays est avec lui pour toujours...

Combien heureux est celui qui entend ton enseignement de vie; *il se rassasie à te contempler sans fin et ses deux yeux voient Aton chaque jour.* Accorde-moi d'atteindre une bienfaisante vieillesse comme ton favori; accorde-moi un ensevelissement bienfaisant dans ma maison où tu m'as ordonné de reposer, dans la montagne d'Akhétaton, la place du favori... Ma bouche est pleine de Maât, mon nom est mentionné à cause d'elle, car tu as ordonné que je sois comme chaque tien favori qui suit ton *ka*. Puissé-je continuer à jouir de ta faveur *après* la vieillesse... ».

D'après ce dernier trait, le rôle du roi se continue après la mort en faveur de ses serviteurs fidèles : le service du roi est bien un hommage rendu à son caractère divin et prend dès lors valeur spirituelle.

Un écho de cette louange insigne se retrouve à la 19e dynastie, lorsque Iny exalte Séti I (Breasted, *A.R.*, t. 3, n. 195). Il est notable que l'épithète de bon pasteur, que nous avons vue appliquée au dieu Amon dans les hymnes solaires, est attribuée maintenant aussi au roi. La stèle de Koubban (n. 288) ne laisse aucun doute sur les sentiments des sujets à l'égard du roi; elle constitue même en partie un hymne où s'exprime l'âme de celui qui contemple son dieu. Le roi d'ailleurs à la dynastie suivante en a pleine conscience : « Attache-toi à ses (Ramsès IV) sandales, baise la terre en sa présence, incline-toi devant lui, suis-le en tout temps, adore-le, louange-le, exalte sa beauté *comme tu le fais pour Rê chaque matin* ».

Les échos de cette dévotion se prolongent donc à la 20e dynastie et s'expriment de façon non équivoque dans la tombe de Penno (t. 4, n. 477), où le vice-roi de Koush met sur le même plan les dieux et le pharaon : « Que Amon Rê, roi des dieux, te favorise! que Montou, Seigneur d'Erment, te favorise : que le *ka* de pharaon, Vie-Santé-Force, ton bon seigneur, te favorise! » De même en est-il à la basse époque, par exemple à la 26e dynastie, où Néferibre-Nefer (t. 4, n. 982) se donne comme voulant « plaire au roi Néferibre » (Psammétique II, 6e siècle av. J. C.) en faisant tout ce que celui-ci désire.

2) *A l'égard des dieux.* — La piété des particuliers à l'égard de la divinité, peut-être parce que l'expression en est plus simple ou plus directe, et malgré les scories de l'intérêt, de la superstition ou de la magie, aboutit à une spiritualité authentique.

La purification du prêtre, préalable aux cérémonies, est soumise sans doute à un certain nombre de rites extérieurs. Ceux-ci ne doivent pas masquer la purification intérieure. Nous avons vu à quel point les écrits de sagesse insistent sur le don du cœur préférable aux victimes. Plus directement, un texte tardif qui se répète sur les murs du temple ptolémaïque d'Edfou, avec ses correspondants aux temples de Denderah et de Kômombô, souligne dans quelles dispositions morales les prêtres du dieu Horus doivent accomplir les cérémonies. Horus est, en effet, « le dieu qui scrute les cœurs »; il exige une pureté intérieure, dont le caractère est lié à la déesse Maât, déesse du bien et de la justice.

« Qu'on se garde d'entrer en (état d') impureté, car dieu aime la pureté plus que des millions d'objets (précieux), plus que des centaines de millions de (pièces d')or! Ce qui le rassasie c'est Maât! Elle est sa satisfaction (et) son cœur se satisfait par la « très pure »!

Il s'agit bien de la pureté morale. « (Quand) il navigue au ciel, (c'est) en regardant ici (-bas) (et) il en est satisfait selon qu'on observe (sa loi). Ne vous présentez pas en (état de) péché. N'entrez pas en (état de) souillure! ne dites pas de mensonges en sa demeure! ne détournez rien des approvisionnements, ne levez pas les taxes en lésant le petit en faveur du puissant! » (M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, 1949, p. 183, 185).

Ceci apparaît sur les statues de culte et sur les stèles. Nous avons déjà noté la préoccupation d'ordre spirituel que comportait l'usage du « *Ḥetep-di-nesw* », traditionnel jusqu'à la fin de la religion pharaonique (cf P. du Bourguet, art. *Médiation*, *loco cit.*, col. 991-997).

Par ailleurs, et sans attendre jusqu'à la 26e dynastie, où, sous le règne de Psammétique I, Hor a fait graver (Breasted, *A.R.*, t. 4, n. 969) sur sa statue des expressions que l'on croirait tirées d'un livre pieux de nos jours (« J'ai rempli mon cœur de toi (Khnoum), démarche bienfaisante de celui qui suit ta majesté. C'est toi qui as formé mon cœur, de façon que mon cœur soit vigilant dans la poursuite des biens véritables »), on trouve, à peu près tout au long de l'histoire de l'Égypte, une formule, à l'expression souvent variée, qui implique un sentiment aigu du devoir intérieur envers la divinité. Ainsi, à la 18e dynastie, Inéni (t. 2, n. 343) écrit : « J'ai fait ce que le dieu de la cité chérit », et même à la 6e dynastie, cette inscription : « ...Sabu, grand prêtre de Ptah.., honoré par Ptah, faisant ce que le dieu désire chaque jour de lui en présence du roi » (t. 1, n. 285).

3) *Les stèles d'artisans ou de petits bourgeois.* — Une spiritualité d'une qualité nettement plus profonde et qui semble presque unique en son genre apparaît sur une série de stèles de la 19e dynastie tirées du site de Deir el Médineh.

Dans la plus grande partie, en effet, des textes que nous possédons, les rapports de l'homme avec Dieu sont comparables à ceux d'un sujet avec son roi et, dans les cas les plus privilégiés, d'un fils avec son père. Les sentiments semblent dès lors rester au niveau des sentiments humains : on recherche la protection d'un être plus fort, on le remercie pour ses bienfaits, et ce sentiment de reconnaissance peut s'élever jusqu'à l'amour désintéressé. Le rôle primordial du pharaon dans la religion n'était sans doute pas étranger à cette note encore trop naturelle peut-être des sentiments à l'égard de Dieu.

Il s'ensuit que le sens du péché-désordre moral paraît presque totalement absent de la littérature religieuse de l'ancienne Égypte. Les fautes apparaissent, semble-t-il, seulement comme une transgression d'un ordre établi. Les fameuses « déclarations d'innocence » sont typiques de cette mentalité; elles donnent l'impression d'un aveu assez fier, voire pharisaïque. Nous avons noté, et nous y reviendrons, qu'elles ne doivent pas nous masquer la réalité des sentiments.

Les stèles de Deir el Médineh viennent à leur tour rétablir les faits. A la différence des « déclarations d'innocence », il en ressort moins l'aveu d'une faute précise que la reconnaissance d'un état de péché. Celui-ci est consécutif à une faute, et le caractère moral en ressort d'autant plus que le châtiment est présenté comme exigé par la faute. Il y a bien là une notion nette du mal conçu comme résultat d'une offense positive à l'égard de Dieu.

Nous ne citons qu'un exemple des plus typiques : « Je suis un homme qui a juré faussement par Ptah, seigneur de vérité, / Et il m'a fait voir les ténèbres pendant le jour... / Juste était Ptah, seigneur de la vérité, à mon égard, quand il m'a châtié. / Aie pitié de moi; jette ton regard sur moi pour avoir pitié de moi » (stèle de Neferabu) (trad. d'après B. Gunn, *The religion of the poor in ancient Egypt*, p. 88).

Quoi qu'on ait dit (B. van de Walle, *La piété égyptienne*, p. 444), il s'exerça peut-être là une influence sémitique due à la déportation de prisonniers ou

d'otages (cf G. Posener, *Une liste de noms propres étrangers*, dans *Syria*, t. 18, 1937, p. 183-197; S. Sauneron et J. Yoyotte, *Traces d'établissements asiatiques en Moyenne-Égypte sous Ramsès* II, dans *Revue d'Égyptologie*, t. 7, 1950, p. 67-68). Peut-être pourrait-on encore y voir le résultat d'une évolution normale de la conscience égyptienne (cf H. Jacobsohn, *Die Bewust Werdung des Menschen in der ägyptischen Religion*, Hildesheim, 1951). A la lumière en effet des textes de Deir el Médineh, plus frappants parce que groupés, on en découvre plus facilement l'expression dans les hymnes ou les *lieders* où elle est plus disséminée (cf d'autres textes de la même veine dans A. Erman, *Denksteine..*, p. 1086 svv). La différence que l'on note entre ces stèles d'artisans et celles de grands personnages est probablement due à l'influence de la religion officielle sur les dernières.

A la 26e dynastie, ces stèles d'autre provenance montrent que la crainte de Dieu et la conscience morale (cœur) deviennent les facteurs décisifs de la conduite, non plus dans des cas isolés, mais dans un ensemble de témoignages (E. Otto, *Die biographischen Inschriften..*, p. 22-24, 37 svv).

A la très basse époque, Pétosiris reprendra certains de ces thèmes avec un accent moins poétique et plus personnel, apparenté à celui des psaumes.

« Si je suis arrivé ici à la ville d'éternité, c'est que j'ai fait le bien sur la terre et que mon cœur s'est complu sur le chemin de Dieu, depuis mon enfance jusqu'à ce jour » (G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 38). « Toute la nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme et dès l'aube je faisais ce qu'il aimait » (p. 38). « Dieu a conduit mon cœur à faire ce qu'il aime » (p. 79).

4) *Religion populaire.* — Les sentiments exprimés sur ces stèles posent la question de l'attitude spirituelle de la masse comme telle dans les cérémonies religieuses. Par définition et par manque de textes, cette attitude est assez difficile à déterminer, non moins que son évolution depuis les premiers temps de l'histoire. On peut néanmoins en saisir quelques manifestations.

Le peuple, on le sait, n'était pas admis à l'intérieur des temples, ni par conséquent aux fêtes qui étaient célébrées à huis clos. A Edfou, deux fêtes annuelles en particulier rassemblaient une grande masse de fidèles. On en a le témoignage à l'époque ptolémaïque, mais elles étaient de beaucoup antérieures. C'est d'abord celle de la bonne Réunion d'Horus d'Edfou et d'Hathor de Denderah, où les prêtres couronnaient leurs dieux et assuraient ainsi par le renouvellement des rites du culte royal la prospérité matérielle du pays et de ses habitants. Tous y étaient intéressés. Les pèlerins venaient de loin, ils accompagnaient leurs dieux en barque sur le Nil, avec musique, danses et chants, et retrouvaient les vieilles légendes, chères à leur piété traditionnelle : celle du retour d'Hathor-Oeil de Râ vers son père et la victoire d'Horus sur Seth. C'est ce dernier thème que reprend en le développant la fête de la Victoire. Le peuple peut y prendre part. Elle dure cinq jours et les dieux « passent la majeure partie du temps hors du temple, en plein air, dans leurs barques saintes » (cf M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou*, 2e fasc., p. 558 et 803; E. Fairman, *Worship and festivals in an Egyptian Temple*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 37, Manchester, septembre 1954, p. 165 et 203).

En dehors de ces cérémonies publiques, la vie cultuelle privée avait ses coutumes et rites particuliers, traditions peut-être, mais qui ne pouvaient subsister qu'appuyées sur un sentiment religieux sincère. On en voit les manifestations surtout à partir de la 18e dynastie, — les preuves antérieures ont disparu —, notamment à Deir el Médineh, village des artisans qui ont travaillé aux monuments cultuels ou funéraires de la région de Thèbes.

Les maisons s'ouvrent par deux pièces successives. La première, garnie d'un lit-autel placé près de l'entrée, surmonté de scènes religieuses de gynécée, s'apparente aux *mammisi* des temples, et aux lieux sacrés d'initiation et de culte des ancêtres (B. Bruyère, *Deir el Médineh 1934-1935*, t. 3, p. 54-64). La seconde chambre d'apparat de la maison présente, en face du divan, une stèle-fausse porte ouvrant sur l'au-delà, ornée d'images divines, et, sur les parois, des niches contenant des « dieux-lares » (p. 65-71, 193 svv), avec tout le matériel liturgique approprié : tables et grils d'offrande, amphores, vasques et lampes (p. 203, 211).

Cette importance donnée au culte domestique est déjà une preuve de l'imprégnation religieuse de la vie quotidienne.

Cela va plus loin. Les ouvriers se rendaient pour une période déterminée et régulière au lieu de leur travail. Sur le trajet ils ont laissé, aux stations de repos, de petits sanctuaires où ils venaient faire leurs dévotions, comme en témoignent les graffiti (*ibidem*, p. 351). Ils étaient même groupés en confréries qui se réunissaient dans des chapelles étagées autour du temple (p. 36, 39, 84 et 351); ils témoignaient ainsi, au delà de la piété privée, d'une sorte d'engagement personnel au sein d'une organisation publique. De ces corporations religieuses, il existe d'autres exemples beaucoup plus récents. Telles les corporations de Tebtunis, dans le Fayoum, jusqu'à la période ptolémaïque (cf W. Erichsen, *Aegyptische Kult foreninger i Ptolemaeertiden*, Copenhague, 1949), dont le règlement comportait des réunions mensuelles au temple, l'assistance aux funérailles des membres, des œuvres d'aide sociale, des sanctions après certaines fautes (adultère, vol, rixes). L'organisation et l'activité de ces corporations ne peuvent s'expliquer que par un motif de zèle religieux.

A la période gréco-romaine, certains membres se consacraient pour la vie au service du temple en payant une somme mensuelle et en s'engageant à ne pas quitter le domaine sacré.

C'était un moyen de s'assurer la protection divine contre les incertitudes de la vie, mais aussi indéniablement une manifestation de piété populaire (cf H. Bonnet, *Die Bedeutung des Titels « Gottesknecht » in hellenistichen Aegypten*, ZAS, t. 80, 1955, p. 3, et H. Thompson, *Two demotic self-dedications*, JEA, t. 26, 1941, p. 68-78).

Les bonnes œuvres, enfin, étaient le fait de tous et de toutes les époques. Les donations de terrains à un dieu ou à un temple étaient fréquentes (Abd el Mohsen Bakir, ASAE, t. 43, 1943, p. 75 svv). Certains se cotisaient pour assurer l'ensevelissement d'un animal sacré (S. Gabra, ASAE, t. 39, 1939, p. 493-495). Sur une petite stèle de la 26e dynastie un cabaretier, représenté avec son épouse, offre à la triade osirienne du vin et de la bière. Comme le remarque É. Drioton (*Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. 20, 1939, p. 230 svv), quelle plus belle offrande pouvait-il présenter aux dieux?

3. La religion funéraire

Au premier abord, c'est là moins que partout ailleurs qu'il faudrait chercher une relation proprement religieuse entre l'individu (pharaon ou particulier) et la divinité, car la magie y paraît être au premier plan.

1° Valeur relative de la magie et valeur absolue de l'intention. — C'est dès les textes des

Pyramides qu'elle semble occuper cette position et battre sur son propre terrain la spiritualité des textes sapientiaux.

Ainsi, dans la formule suivante : « Les serviteurs d'Horus purifient le roi, ils le baignent, ils l'assèchent, ils prononcent sur lui la formule de la vie juste et prononcent sur lui la formule de l'ascension, et ainsi monte le roi au ciel, il monte dans cette barque de Râ » (§ 920; d'après la traduction de H. Junker, *Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion*, Einsiedeln, 1949, p. 93; cf aussi § 141, 2029).

A la même époque, les particuliers se vantent de connaître les formules qui leur permettent d'être purifiés dans la nécropole (*ibidem*, p. 94-95).

Jusqu'à plus ample informé, mieux vaut admettre, pour les premiers temps de l'histoire de l'Égypte, ce rôle prépondérant de la magie dans les croyances funéraires. A une époque aussi reculée, elle ne pouvait qu'apparaître comme la seule assurance tangible contre l'inconnu de l'au-delà. Si, dans bien des cas, et jusque fort avant dans l'ère chrétienne, ce rôle s'est maintenu tel quel, la réaction ne pouvait manquer de se faire jour, puisque la doctrine officielle ne lui attribuait qu'une place secondaire et dépendante, sous l'éveil progressif de la conscience.

On a déjà noté un texte funéraire essentiel de la 18e dynastie qui ne reconnaît qu'à l'intention une valeur morale, ce qui élimine implicitement toute référence à la magie. Même affirmation, plus explicite encore, de la conscience, dans les paroles prêtées à Paheri à la même époque :

« Quand je serai déposé dans la balance, je sortirai pesé, entier et sans déchet.., je n'ai dit nul mensonge contre autrui, car j'ai connu le dieu qui est dans les hommes, je l'ai connu et j'ai distingué ceci de cela (le bien du mal) ». Aussi lui est-il promis : « Tu atteindras l'éternité dans la joie par la faveur du dieu qui est en toi » (K. Sethe, *Urkunden..*, t. 4, p. 119, ligne 10-17).

2° **La question des confessions négatives.** — C'est cependant à cette époque que commencent à faire fortune les premières confessions négatives ou déclarations d'innocence. Les derniers états de la question ont conduit à une série de remarques qui permettent de juger de la valeur reconnue, dans les croyances funéraires, à la magie et à l'intention morale.

1) Deux séries de formules constituent le noyau essentiel de ces litanies à variations sans fin; en voici les principaux éléments : « Je n'ai pas commis d'injustice contre les hommes. Je n'ai pas maltraité les animaux. Je n'ai pas fait le mal à la place de la justice, etc. Je n'ai pas commis d'injustices. Je n'ai pas brigandé. Je n'ai pas été cupide. Je n'ai pas dérobé. Je n'ai tué personne », etc. — L'une de ces séries de formules est censée être adressée par le défunt à Osiris et à ses assesseurs; dans la seconde, chaque affirmation est adressée à un assesseur différent comme garante de l'innocence du défunt concernant tel ou tel péché.

Ces séries de formules ne seraient pas sans valeur si les préambules et les conclusions n'étaient fortement entachés de magie, de même que les injonctions faites aux dieux. Elles « sont le fait des compilateurs du *Livre des morts*, qui ont utilisé à leur dessein des documents anciens, précisément les confessions négatives, en leur imposant un tout autre esprit » (É. Drioton, *Le jugement des âmes*, p. 78).

2) Comme le fait ressortir É. Drioton, ces noyaux eux-mêmes ont d'évidentes affinités avec les inscriptions funéraires du moyen et même de l'ancien empire, et la psychostasie ou pesée de l'âme est annoncée par un des écrits les plus représentatifs de la sagesse égyptienne, l'*Enseignement pour Mérikaré*.

3) La conclusion en est que les divers cultes de l'Égypte, constitutifs de la religion à l'époque pharaonique, ont essayé de diverses façons de s'annexer cet idéal moral commun, attesté dès les plus anciennes inscriptions funéraires et nettement relié « à la très vieille tradition monothéiste conservée par les écrits sapientiaux » (É. Drioton, *ibidem*, p. 19). Or précisément, ces textes anciens impliquent l'idée d'un jugement par Dieu.

Quelques exemples. L'un de Inti (6e dynastie), nomarque de Déchascheh : « J'ai été dévoué au roi, dévoué au Grand Dieu. / Je fus un homme qui aime le bien et déteste la fausseté, / car ce que Dieu veut c'est qu'on fasse ce qui est juste » (p. 14). Nous citerons plus bas l'inscription de Henkou, nomarque du Mont-Céraste, notamment la finale : « Jamais il n'y eut personne que j'aie dépouillé de ses biens / ni qui se soit plaint de moi pour cela au dieu de la ville. / Jamais il n'y eut personne que j'aie desservi auprès d'un plus puissant que lui / ni qui se soit plaint à Dieu de cela ». Ou encore celle du prêtre Hétepher-akhti : « Je n'ai jamais rien fait en lésant qui que ce fût, car Dieu aime ce qui est juste » (p. 17-18). Une confirmation est même apportée par la menace du jugement divin contre les destructeurs ou pilleurs de tombeaux : « Quiconque fera quelque chose contre ceci, alors que je n'ai rien fait contre lui, c'est Dieu qui le jugera » (inscription du majordome Néni, 4e dynastie, p. 18).

On peut conclure, avec É. Drioton : « On trouve dans ces textes, par un rappel discret, mais constant, de la divinité, la croyance sous-jacente en un jugement exercé sur tous les actes de l'homme après sa mort, suivant un code de justice et même de charité universelles, dont les obligations vont jusqu'à des devoirs envers les animaux. Ce dernier trait que l'on relève aussi dans les confessions négatives prouve bien la continuité et l'identité des idées morales et de la croyance au jugement posthume qui en était la sanction, depuis les déclarations des nomarques antérieurs à la 6e dynastie jusqu'à la rédaction des confessions négatives, environ six siècles plus tard » (p. 16-17).

Un tel idéal de morale si nettement religieux de par sa référence à un dieu justicier implique le sens profond du péché. Cette conception n'est pas contredite par ce qu'on a appelé une morale « courtisane » où le péché apparaît comme « une dérogation au service du souverain ou aux exigences de la vie sociale » (A. Barucq, *Péché et innocence dans les Psaumes bibliques et les textes religieux de l'Égypte du Nouvel Empire*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, t. 2, Lyon, 1948, p. 126). On a vu plus haut que le caractère divin du roi confère au contraire une valeur pleinement religieuse aux actes du fonctionnaire à l'égard du roi ou de ses subordonnés, dont il est responsable devant le roi, et que le sens du péché s'explicite notamment dans les stèles de Deir el Médineh et jusqu'à la fin de l'histoire de l'Égypte.

3° **Rapports avec le prochain.** — On a déjà noté, à propos des déclarations d'innocence ou confessions négatives, la référence de celles-ci à une divinité justicière. Nombre de péchés mentionnés sont de ceux commis envers le prochain.

En outre, comme l'a fait remarquer J. Spiegel (*Der Sonnengott in der Barke als Richter*, dans *Mitteilungen des deutschen Instituts für aegyptische Altertumskunde in Kairo*, t. 8, fasc. 2, 1939, p. 201-206), les textes du nouvel empire présentent le soleil naviguant dans la barque sacrée comme justicier, pendant le jour redresseur des torts commis sur terre, pendant la nuit médecin des âmes. Or ces textes mettent l'accent sur les comptes

à rendre au dieu soleil pour les torts à l'égard du prochain. Même si la base en est, comme le veut Spiegel, le besoin humain d'un arbitre supra-terrestre capable de remédier à l'injustice, il nous suffit que le dommage causé au prochain apparaisse comme une offense envers la divinité.

Doctrine qui rejoint celle à laquelle se réfère, dès la 5e dynastie, le fonctionnaire Henkou : « J'ai donné du pain à tous les affamés du Mont-Céraste, j'ai vêtu celui qui était nu sur elle... J'ai rassasié les loups de la montagne et les oiseaux du ciel avec (la viande) du petit bétail... Je n'ai jamais opprimé quiconque dans ses droits de propriété de façon qu'il s'en plaigne contre moi au dieu de ma cité » (Breasted, *A.F.*, t. 1, n. 281).

Dans le détail, l'amour pour les parents, dont les tombeaux portent le témoignage, avait été nettement mis en valeur par la *Sagesse d'Ani* (max. 37; É. Drioton, *Le monothéisme dans l'Égypte ancienne*, dans *Cahiers d'histoire égyptienne*, Le Caire, janvier 1949, p. 154) : « Ne fais pas qu'elle (ta mère) te blâme / ni qu'elle lève ses mains vers Dieu. / Car il écouterait sa prière ». On ne peut plus nettement rapporter à Dieu l'amour pour les parents.

Les inscriptions gravées sur deux statues du grand prêtre d'Amon, Bakenkhonsou, qui vivait à la 21e dynastie, est un résumé assez pertinent de ces devoirs envers le prochain. « Je fus un bon père pour mes subordonnés, instruisant leurs jeunes gens, donnant la main [à] ceux qui étaient malheureux, assurant l'existence de ceux qui étaient dans le besoin... Je n'ai pas terrorisé mes serviteurs, mais je fus pour eux un père. J'ai jugé le pauvre au même titre que le riche et le puissant tout comme le faible; j'ai donné à chacun ce qui lui appartenait, (car) c'était mon horreur que la cupidité; j'ai assuré des funérailles à celui qui n'avait pas d'héritier, un cercueil à celui qui ne possédait rien. J'ai protégé l'orphelin qui m'[implorait] et j'ai pris en main les intérêts de la veuve. Je n'ai pas chassé le fils de la place de son père. Je n'ai pas arraché le petit enfant à sa mère... J'ai ouvert mes oreilles à ceux qui disaient la vérité. J'ai éloigné ceux qui étaient chargés d'iniquités » (trad. G. Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la* XXIe *dynastie*, Paris, 1929, p. 128 et 131).

Certains ont été plus loin dès les premières dynasties. Ainsi Ptahhotep a fait graver dans sa tombe les noms et titres, avec même la représentation du sculpteur en chef qui a présidé à la décoration, comme s'il était un membre de la famille (P. Montet, *Scènes de la vie privée*, p. 298). Individualisation de l'usage de faire figurer dans la tombe des personnages qui sont les symboles de toute une corporation de serviteurs et d'employés. Khnoum-hotep le formule explicitement au moyen empire dans la grande inscription de Beni-Hassan : « Il a fortifié le nom de ses subordonnés, représentant selon leurs fonctions les personnes de qualité qui faisaient partie de sa maison, ceux qu'il a distingués à la tête de ses gens, chaque fonction qu'il a dirigée, chaque corporation d'artisans telle qu'elle était » (*ibidem*, p. 407).

A cette délicatesse à l'égard du prochain sera plus tard directement attribuée une influence sur le sort éternel : « Ton maître Thot a permis que ces choses (sépultures) t'arrivent, parce que tu t'es montré bienveillant avec tout le monde » (G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 99).

4° **La vision sur l'au-delà.** — A ce sens du péché et de la justice, il y a une contre-partie qui ouvre sur une éternité bienheureuse.

A partir du moyen empire, des statues sont placées dans les temples pour recevoir, par privilège royal, dans l'autre monde, une part des offrandes faites au roi en même temps qu'une participation à l'adoration de la divinité par le roi. C'était une extension des privilèges funéraires de l'ancien empire, créant le corps des *ḥesy* (cf É. Drioton, *A propos d'une statue naophore d'époque ptolémaïque*, dans *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. 33, 1950-1951, p. 257). — Cette adoration est nettement mise en valeur, par exemple, dans l'hymne d'Aÿ, au nouvel empire, mais elle demeure liée au souci matériel d'assurer le pain dans l'au-delà. — A la 26e dynastie, on semble retourner en arrière : la glorification est recherchée comme la survivance d'un bon renom (cf E. Otto, *Die biographischen Inschriften..*, p. 63-64). — A l'époque ptolémaïque, d'après l'article d'É. Drioton (*A propos..*, p. 258-260), cette dernière préoccupation a disparu. Il ne reste plus que l'adoration de la divinité, qui apparaît très proche de la notion chrétienne de la vision béatifique des élus par la croyance en une transformation de l'âme jouissant de la vision directe de la divinité.

« Crée pour moi un souffle de vie qui soit un zéphyr apportant la respiration parmi les serviteurs parfaits qui suivent ta personne éternellement » (*ibidem*, p. 255).

Ne faut-il pas entendre un écho plus récent encore de cette croyance dans cette parole d'un reclus du Sérapéum à propos de la mort de son père : « Quand mon père alla vers les dieux... » (Harold Bell, *Popular religion in Graeco-Roman Egypt*, JEA, t. 34, 1948, p. 93) ?

Cette notion de l'éternité bienheureuse, qui s'épure ainsi au cours des temps, n'est-elle point ébranlée et fortement lézardée par le fameux *Chant du harpiste* et le non moins connu *Dialogue d'un désespéré avec son âme* ?

L'amertume du premier est sensible dans le texte classique tiré du papyrus Harris 500 et donné comme venant de la tombe d'un roi Antef (11e dynastie).

« Ceux qui ont bâti des maisons (d'éternité), leurs demeures ne sont plus. Qu'est-ce donc que l'on a fait d'eux? / ...Personne ne vient de là-bas qui nous dise comment ils sont et de quoi ils ont besoin, pour tranquilliser notre cœur jusqu'à ce que nous allions où ils sont allés /... Augmente tes plaisirs, ne laisse pas s'atténuer ton cœur. / Suis ton cœur et ses plaisirs. / Fais ce que tu veux sur terre. / Ne réprime pas ton cœur jusqu'à ce que vienne le jour des lamentations (de tes proches). / Celui au cœur tranquille n'entend pas leurs lamentations, / et leurs cris ne délivrent pas un homme de l'autre monde. / Fais un jour heureux et ne te laisse pas abattre en cela. / Vois, il n'y a personne qui emporte ses biens avec lui. / Vois, il n'y a personne qui revienne après s'en être allé » / (d'après trad. P. Gilbert, *Chronique d'Égypte*, t. 15, 1940, p. 39. Et le désespoir du second reprend les premières strophes du *Chant du harpiste*).

Si l'on examine cependant les choses de plus près, on s'aperçoit que le « carpe diem », dans d'autres textes, ne rejette pas, comme ici, la possibilité d'un au-delà. Ainsi, dans la tombe de Neferhotep, à la 18e dynastie : « Songe à la joie jusqu'à ce que vienne le jour d'aborder là-bas à la terre qui aime le silence » (G. Benedite, dans *Missions archéologiques françaises du Caire*, t. 5, p. 529, trad. P. Gilbert, *ibidem*, p. 40). Or, on ne peut y voir une addition postérieure, si l'on considère en son entier le deuxième panneau du dyptique portant le *Dialogue du désespéré avec son âme* :

La mort est aujourd'hui devant moi
(comme) l'instant où guérit un malade,
lorsqu'on sort à l'air libre après un accident.
La mort est aujourd'hui devant moi
Comme le parfum de l'oliban,
Comme on se repose sous un voile un jour de grand vent...
La mort est aujourd'hui devant moi
Comme la fin de la pluie,
Comme le retour d'un homme à la maison
après une expédition...

La mort est aujourd'hui devant moi
Comme l'aspiration d'un homme à revoir son foyer
après nombre d'années passées en captivité.
En vérité celui qui est là-bas
C'est un dieu vivant
qui punira le péché en celui qui le commet...
En vérité celui qui est là-bas
C'est un sage que l'on ne peut empêcher
de s'adresser à Râ quand il parle.

Ce texte, en son entier, avec sa première partie qu'a reprise le *Chant du harpiste*, est antérieur à la 12e dynastie. Il est donc fort probable que ce *Chant* ne constitue qu'une amorce destinée, dans la pensée des scribes, à rappeler le second panneau du dyptique d'un texte très connu, précisément réalisé dans la tombe elle-même, gage d'éternité.

De toute façon, si le désarroi, causé par le chaos de la première période intermédiaire, a pu provoquer des cas d'amertume, de cynisme et de désespoir, dont la plainte de l'Oasien (cf G. Lefebvre, *Romans et contes...*) ou les *Admonitions d'un vieux sage* (cf A. Moret, *Le Nil..*, p. 265-266) sont l'écho, ces cas sont restés isolés; surtout le refuge de la mort, que cherche « le désespéré », apparaît comme une vision d'espoir, un souffle apaisant, un retour à la maison, auprès de celui qui peut introduire le juste devant la divinité.

4. Dans la vie ordinaire

1° La vie quotidienne. — Il faudrait pouvoir suivre les gestes mêmes des anciens égyptiens pour connaître dans sa profondeur leur attitude envers la divinité. Nos sources, quoique très incomplètes, sont ici extrêmement variées.

La composition des noms implique à elle seule des sentiments de prière, de reconnaissance, d'amour ou d'appartenance à la divinité. « Louange à Râ », « Serviteur de Dieu », « Celui qui appartient à Ptah », « mon cœur est fixé sur Dieu » (cf H. Junker, *Pyramidenzeit..*, p. 37-39; J. Sainte Fare Garnot, *L'hommage aux dieux..*, p. 36-39). C'est un usage qui se maintiendra tout au long de l'histoire de l'Égypte; il montre un état d'âme. D'autres usages, comme le tatouage, encore très en honneur aujourd'hui, signifient une appartenance au dieu. C'est ce qu'indique une formule de sagesse : « La Renenet (déesse de la moisson) d'un scribe est sur son épaule au jour de sa naissance » (cf H. Brunner, *Die Lehre des Kheti sohnes des Duaus*, Hambourg, 1944, p. 24).

Une importante série de documents est constituée par les inscriptions accompagnant le détail des travaux gravés ou peints sur les murs des tombeaux. Les scènes sont souvent très vivantes. Le commentaire en est généralement descriptif ou reproduit quelques éléments du dialogue entre les personnages. Les reparties humoristiques sont fréquentes. Le cas échéant, on y saisit sur le vif, bien mieux que sur les stèles et dans les écrits composés, l'attitude de « l'égyptien moyen » devant les détails de l'existence. C'est au fond la part d'interprétation d'une scène traditionnelle par l'artisan, qui en grave le déroulement et y inscrit le mouvement spontané de son âme.

Dans le tombeau de Ti, la scène ordinaire de chasse aux oiseaux a sa place et, après la chasse, la préparation de la volaille. Le graveur aurait pu s'arrêter là. Il ne manque pas néanmoins, en montrant le chasseur qui tord le cou du volatile, de lui faire rendre hommage à la déesse Prairie (Sehet) appelée aussi Dame des Filets, celle qui préside à la chasse ou à la pêche dans les marais : « Ce sont les biens de Prairie, (ma) maîtresse » (P. Montet, *Scènes..*, p. 6, 7, 66).

Au tombeau de Kagemni, dans une scène de marché, le vendeur présente un vase en disant : « Voici de la pommade très douce », et l'acheteur en rend hommage à la déesse : « C'est Sokar qui a rendu doux ton parfum ». Chez Ti encore, une facile navigation est attribuée à la déesse Hathor : « Combien bon ce vent, camarade, c'est la belle tête d'Hathor » (*ibidem*, p. 321, 352). L'habitude existait, en effet, de rapporter aux dieux tout événement favorable. C'est l'intention par exemple que prête le roi Pépi II (6e dynastie) à Hirkhouf (tombe d'Assouan) : « Tu as dit dans ta lettre que tu avais rapporté toutes sortes de grands et beaux présents, dons d'Hathor, dame d'Iaaou, au *ka* du roi de haute et basse Égypte Neferkaré » (A. Erman, *Aegyptische Chrestomathie*, Berlin, 1904, p. 152, n. 62). Dans une lettre privée, un intendant rend compte en ces termes : « Le serviteur de la maison d'éternité, Imétib, dit : Tel est le message au seigneur V.S.F. (Vie-Santé-Force) : toutes les affaires du seigneur V.S.F. sont en bon ordre et prospèrent en tout lieu par la faveur de Toum, seigneur d'Héliopolis et de son ennéade divine, de Rê-Harmachis, de Sepdou de l'est et de son ennéade divine, de ton dieu local qui t'aime dans les nécessités quotidiennes et de tous les dieux » (*ibidem*, p. 154, n. 63).

Ajoutons ce bel hommage qu'exprime, dans une tombe de Thèbes, une troupe de chanteurs : « Beau jour *au cours duquel on pense à la beauté d'Amon.* Comme le cœur est heureux. / Et l'on chante des louanges devant toi jusqu'en haut du ciel. / Mais nos cœurs sont plus exaltés encore de ce qu'ils voient » (S. Schott, *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne*, trad. P. Krieger, coll. L'Orient ancien illustré 9, Paris, 1956, n. 89 et p. 180), qui montre le mouvement spontané de l'âme devant un beau spectacle.

Les chants d'amour, dont la plupart, comme il est naturel, cherchent à intéresser Dieu au bonheur désiré (« J'adresse des vœux à ma déesse, pour qu'elle m'octroie en don l'amante », *Commencement des paroles de la grande Amuseuse*, dans P. Gilbert, *La poésie égyptienne*, Bruxelles, 1943, p. 74), doivent en outre être interprétés dans un sens plus religieux que profane, reflétant les rapports d'Osiris et Isis, les recherches faites par l'amante pour retrouver son dieu. Ils naissent d'ailleurs à une époque où les prêtres ont réussi à imprégner toute l'existence humaine de l'influence divine (cf F. R. Schröder, *Sakrale Grundlagen der altägyptischen-Lyrik*, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur-Wissenschaft und Geistesgeschichte*, t. 25, Stuttgart, 1951, p. 273-293).

Même mouvement d'âme chez le scribe qui a gravé le tombeau de Pétosiris à la période pré-ptolémaïque : « Les raisins sont lourds de rosée, hâtons-nous de les presser / et de les porter à la maison de notre Maître. / Tout ce qui existe vient de Dieu; / que notre maître boive leur jus en paix / et en rende grâce à Dieu » (S. Schott, *Les chants d'amour..*, p. 132). Cette référence à Dieu est continuelle et spontanée, elle devient même familiarité avec Dieu, ainsi que le montre cette remarque humoristique du fermier qui fait rentrer ses bêtes à l'étable : « Hou (dieu de l'éloquence) est dans les bœufs, Sia (dieu de la sagesse) est dans les vaches. Qu'on donne à manger en hâte! » (G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, p. 71.) De même les bergers en conduisant leurs troupeaux au pâturage chantent une complainte à Osiris; le berger d'Occident : « Le berger est dans l'eau au milieu des poissons. / Il s'entretient avec le silure, / il échange des salutations avec le mormyre. / Occident : où est le berger, le berger d'Occident? » (P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Paris, 1953, p. 114.)

Cette pratique se maintiendra jusque bien avant dans l'époque gréco-romaine. Non pas seulement les formules toutes faites, comme celles qui commencent toutes les lettres par l'invocation aux dieux ou l'expression « avec l'aide des dieux », mais, par exemple, la reconnaissance sincère envers la divinité : « Je prie Sérapis et Isis pour votre bonne santé » (d'après Harold Bell, *Popular religion in Graeco-Roman Egypt*, JEA, t. 34, 1948, p. 90-93).

2° **Les scarabées à maximes.** — Une autre source d'enseignements sur la vie quotidienne des anciens égyptiens nous permet d'y faire pénétrer plus profondément encore notre regard : les scarabées à maximes. Ces scarabées, devenus chatons de bagues et cachets à partir du moyen empire, portent gravés soit le cartouche du pharaon, soit le nom et les titres du possesseur, soit des maximes. Celles-ci s'apparentent aux expressions des livres de sagesse, mais se présentent dans un cadre moins solennel, plus familier, plus en rapport avec la vie de tous les jours de ceux qui étaient assez riches pour les faire graver sur un objet de luxe relatif. On a pu remarquer que « les mêmes maximes s'appliquent indifféremment soit à Dieu, soit à telle ou telle divinité. Il en ressort qu'en pratique l'égyptien n'hésitait pas à reconnaître le dieu unique de ses livres de Sagesse dans Amon, Ptah et toutes les autres divinités proposées à son adoration par les cultes ancestraux » (É. Drioton, *Une nouvelle source d'information..*, p. 6).

Sans doute le regard de l'homme vers Dieu reste-t-il souvent assez mêlé de préoccupations terrestres : « C'est Amon qui donne une belle vie »; « C'est Mout qui donne une longue vie » (p. 9); et l'amour pour Dieu peut-il être très intéressé : « Dieu récompense généreusement toute bonne action » (p. 20); « Amon récompense celui qui l'aime » (p. 13); « Dieu élève celui qui l'aime » (p. 13); « Dieu enrichit celui qui l'aime » (p. 14). L'école de la vie lui apprend à se tourner entièrement vers Dieu : « Il ne se trouve pas de vrai refuge pour mon cœur si ce n'est Amon Rê » (p. 15). De là à des sentiments désintéressés, il n'y a pas loin.

— La confiance : « Amon est derrière moi, je ne crains rien » (p. 8); « Amon est ma protection » (p. 7); « Tous les événements sont dans les mains de Dieu » (p. 6); « C'est Dieu qui conduit au chemin de vie » (p. 16). — L'amour : « Dieu aime celui-là seul qui l'aime » (p. 12). — L'amour même filial : « Dieu est mon Père » (p. 13). — Le désir de servir Dieu : « Ma gloire est de servir Amon » (p. 15); « Le serviteur d'Amon est celui qui fait sa volonté » (p. 16). — La contemplation, dont l'occasion est sans doute à chercher dans l'usage de s'asseoir dès le matin dans la cour du temple devant les statues des dieux et de rester jusqu'au soir dans cette attitude : « Dieu voit celui qui le voit » (p. 17); « Qu'il est favorisé celui qui voit Bastis éternellement » (p. 18); « Vivre en ta présence, ô Amon, est le doux vent du nord pour ma narine » (p. 18).

Ce rappel matériel d'oraisons jaculatoires dérive de Thèbes. On le trouve, quoique plus rarement, aux abords d'autres sanctuaires, par exemple à Memphis : « Une bonne action, Ptah la récompense »; « Ptah aime (var. favorise) quiconque l'aime et quiconque le prie » (É. Drioton, *Sentences memphites*, p. 6 et 23).

Il ressort de cela que le sentiment du divin imprégnait toute la vie de l'égyptien, sans distinction du profane et du religieux. Cette attitude d'âme constituait un fondement privilégié pour une authentique spiritualité dont on a pu mesurer l'élévation, accédant souvent aux hauteurs mystiques.

5. Mystique

Dans les chapitres précédents, l'étude de la piété égyptienne a permis de faire sentir comment elle affleurait souvent au sentiment mystique. Il ne s'agit point d'en reprendre ou d'en grouper les éléments dont la valeur émerge d'autant mieux du contexte historique particulier où on les a gardés. On voudrait seulement, en deçà même de ces étincelles, isoler, dans une certaine mesure, le terrain d'où elles fusent, l'état qui les prépare. Certains mots le permettent qui reviennent dans les plus profonds écrits de sagesse ou dans les hymnes. Ils sont significatifs de ces zones, de ces niveaux qui sont à d'autres profondeurs que la simple spiritualité, faite essentiellement d'un rapport d'amour avec la divinité.

C'est d'abord le mot « silence ». Nous l'avons déjà rencontré. C'est le sage Ani qui veut écarter les cris du sanctuaire et qui exalte les hommes « devenus images de Dieu par leur faculté d'entendre celui qui donne une réponse ». Comme on l'a dit, « la figure du silencieux est une synthèse de l'idéal égyptien » (A. de Buck, *L'idéal de sagesse et de vie de l'ancienne Égypte*, CdÉ, 1940, p. 182-183).

Elle n'est pas absente des stèles de Deir el Médineh : « C'est toi Amon, le maître du silencieux ». Aménémopé y insiste : Pour le bouillant [dans] le temple, / il est comme un arbre qui pousse en avant; / en un instant il perd ses branches / et trouve sa fin sur le chantier; / il flotte loin de son lieu (natal); / la flamme est son linceul. / Le vrai silencieux, lui, se tient en arrière; / il est comme un arbre qui croît dans un verger, / il verdoie et double ses fruits, / il se tient auprès de son Seigneur, / ses fruits sont doux, son ombre est agréable / et il atteint sa fin dans le jardin (cf H. O. Lange, *loco cit. infra*, p. 42, et F. L. Griffith, p. 202).

Au silence de l'homme correspond « l'ineffable divin ». Les égyptiens en avaient eu l'intuition, exprimée dans l'hymne de Leyde : « (Amon) qui s'est créé lui-même, */ dont on ne connaît pas l'être...* » Pour désigner cet aspect si profond de la divinité, ils avaient su trouver un mot de couleur plus positive que négative : « le caché ». Ils l'emploient à propos de Ptah dans l'hymne de Berlin :

Venez, honorons-le,
Louons son image sainte en tous ses beaux noms,
Lui si élevé et qu'on ne peut atteindre.
Venez, honorons-le,
Louons son image sainte en tous ses beaux noms.
Seigneur du sanctuaire *qui a rendu secret ce qu'il voulait cacher*,
Venez, honorons-le,
Louons son image sainte en tous ses beaux noms.
Le Caché, dont personne ne connaît l'être
(cf W. Wolf, ZAS, t. 64, 1929, p. 35).

Et, comme il est fréquent chez les mystiques, ils n'hésitent pas à faire un jeu de mots à propos d'Amon dont le nom est homonyme au mot : caché. En égyptien, *Amon* se lit *'Imn*, *caché* se lit aussi *imn; le nom* se lit *rn*.

« Son nom est caché *(imn)* à ses enfants / en ce sien nom d'Amon *('Imn)* » (hymne du Caire, v, 3, 4); « O Amon dont le nom est caché *('Imn imn rn.f)* aux dieux » (hymne de Leyde, iv, 1, 2). Toute une théodicée a pu en sortir (cf Fr. Daumas, *Amour de la vie..*, p. 119-120), mais avant d'y appliquer la spéculation, il avait fallu en goûter la saveur.

Cependant le silence qui contemple et goûte l'Ineffable est une paix active, un rassasiement qui reste toujours sur la soif. L'image de la biche du psaume 42 se présente naturellement à l'esprit. Le plus précieux pourtant est que les deux thèmes, celui du silence et celui de la soif, viennent se mêler dans une prière à Thot, d'autant plus évocateurs que le chantre les a placés dans leur lieu naturel, celui de l'homme et du fini, et dans ce qui exprime le mieux les limitations humaines, le désert :

O Thot, place-moi dans Hermopolis, ta cité, où si douce est la vie. / Tu me fournis le nécessaire en pain et en bière / et *gardes ma bouche quand elle parle*. Puissé-je avoir Thot derrière moi demain (= au jour du jugement). / Viens à moi, lorsque je serai entré / devant les seigneurs éternels / afin

que je sorte justifié. O grand palmier-doum de soixante coudées, qui portes des noix, / avec des noyaux à l'intérieur des noix / et de l'*eau* à l'intérieur des noyaux; / ô toi qui apportes l'*eau* des sites éloignés; / viens et sauve-moi qui suis *silencieux*, Thot, ô *fontaine de douceur* dans l'homme *altéré* au milieu du *désert*, / qui es scellé pour celui qui *trouve ses mots*, / qui es ouvert pour le *silencieux*. / Que vienne le *silencieux*, et il trouve la fontaine. / Que vienne le *bouillant*, et tu es clos (texte dans A. Gardiner, *Late-Egyptian*.., p. 85-86).

Conclusion. — Malgré les scories signalées au début, il paraît difficile de contester la profondeur de la ferveur religieuse des anciens égyptiens et de leur dénier des éléments d'une spiritualité authentique.

1) *Égypte et Israël.* — Cette spiritualité serait-elle empruntée? S'il en était ainsi, il faudrait en rechercher l'origine à l'est. Ou au contraire, y aurait-il eu mouvement inverse? Il est peu probable qu'avant l'installation définitive des hébreux en Canaan, il y ait eu influence réciproque : les égyptiens ne pouvaient qu'ignorer un peuple venu avec les envahisseurs hyksôs et ensuite réduit à des travaux forcés; et s'il faut réserver le cas de Moïse, les hébreux étaient sans doute trop peu évolués pour avoir pu pénétrer les enseignements des sages d'Égypte.

Il n'en est pas de même à partir de David. Les contacts deviennent alors étroits et de puissance à puissance. Les écrits égyptiens de sagesse, antérieurs à cette époque, ont pu se faire jour en Israël. Leur sens religieux, leur élévation morale, leurs conseils pratiques se retrouvent dans *Job*, l'*Ecclésiaste*, l'*Ecclésiastique*. En revanche, on tend à rendre dépendantes des *Proverbes* les parties les plus profondes des instructions d'Aménémopé, et les rapports sont frappants entre certains textes de Pétosiris et les psaumes (*Revue biblique*, t. 31, 1922, p. 481-488).

Comme l'a noté É. Drioton (art. *Égypte*, dans *Catholicisme*, col. 1478), « la façon des égyptiens de s'exprimer... sur la divinité était... acceptée de plain-pied par les israélites sur le plan monothéiste ». Ceux-ci, en ce qui concerne leurs sentiments envers Dieu, estimaient donc les premiers très proches d'eux. Mais l'accent qu'ils mettaient sur la transcendance divine (notamment dans les *Proverbes*) et sur l'intimité avec Dieu (dans les *Psaumes*), le désir d'union, la pénitence, la doctrine de la rédemption implicite dans le Messie souffrant, ne peuvent être revendiqués par les conceptions religieuses de l'Égypte, l'esprit filial d'Akhnaton ou la soif de pardon des orants de Deir el Médineh. Il reste que les bases de la spiritualité égyptienne étaient posées dès les débuts de l'histoire et que s'il y eut des emprunts au cours du dernier millénaire, le grand courant de sagesse et de conscience personnelle déjà existant a su les fondre en soi.

2) *Égypte et nouveau Testament.* — Des jalons, en tout cas, étaient posés pour l'entrée du christianisme. En dépit ou à cause de la désagrégation religieuse due au syncrétisme recherché avec la mythologie hellénique, les sentiments des sages sur le Dieu « qui frappe son fils à cause de son frère » (*Enseignement pour Mérikaré*, p. 137-138), le sens du péché et le désir du pardon, l'amour du prochain, la recherche d'un médiateur qualifié, les conceptions sur l'au-delà, la soif de la vision divine, le sens mystique, préparaient en Égypte une terre d'élection au Christ Rédempteur. A lire les témoignages abondants, spontanés et d'un ordre si profond que nous avons relevés, on est tenté de transformer en faveur des égyptiens la parole du prophète : « Ce peuple m'honore des lèvres, sans doute, mais son cœur [aussi est près] de moi ».

Les éléments les plus importants pour traiter la question ont été apportés par les nombreuses monographies du chanoine Étienne Drioton, ancien directeur du Service des Antiquités de l'Égypte, professeur au Collège de France, citées *infra*.

Sigles : ASAE = *Annales du service des Antiquités de l'Égypte*, Le Caire; CdF = *Chronique d'Égypte*, Bruxelles; JEA = *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres; RE = *Revue d'Égyptologie*, Paris; ZAS = *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde*, Leipzig; Breasted, *A.R.* = J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, 5 vol., Chicago, 1906-1907.

Essais sur le problème. — E. Suys, *La religion personnelle dans l'ancienne Égypte*, CdE, t. 2, n. 4, 1927, p. 145-166. — A. de Buck, *L'idéal de sagesse et de vie de la vieille Égypte*, CdE, t. 15, n. 30, 1940, p. 180-189. — É. Drioton, *La dévotion privée à l'époque pharaonique*, dans *Cahiers d'histoire égyptienne*, t. 1, Le Caire, 1949, p. 295-305. — F. Daumas, *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, dans *Magie des extrêmes*, coll. Études carmélitaines, 1952, p. 92-141. — B. van de Walle, *La piété égyptienne*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 30, 1954, p. 440-456.

Généralités. — J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in ancient Egypt*, Londres, 1912; *The Dawn of conscience*, New York, 1935. — A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, coll. L'Évolution de l'humanité, Paris, 1926. — Ch. Desroches-Noblecourt, *Les religions égyptiennes*, dans *Histoire générale des religions*, t. 1, Paris, 1948, p. 205-327, 525-527. — J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. Mana, Paris, 2e éd., 1952. — J. Sainte Fare Garnot, *Religions égyptiennes antiques*, Paris, 1952. — É. Drioton, *La religion égyptienne*, dans *Histoire des religions*, t. 3, Paris, 1955, p. 7-147; Art. *Égypte*, dans *Catholicisme*, t. 3, Paris, 1952, col. 1475-1484.

I. **Conception du monde divin.** — 1. *Les écrits sapientiaux.* *Kagemni*, vizir de Snefrou, premier pharaon de la 4e dynastie, pour lequel son père, sans doute vizir de Houni, dernier pharaon de la 3e dynastie, aurait, selon le texte même, composé ce recueil. — *Ptahhotep*, vizir de Tsesi, avant-dernier pharaon de la 5e dynastie. — *Mérikaré*, souverain d'Héracléopolis, à l'époque où les pharaons thébains de la 11e dynastie avaient entrepris la reconquête et l'unification du pays. — *Ani*, sans doute scribe du nouvel empire, dont le texte a été trouvé dans la tombe d'un moine chrétien de la région de Thèbes. — *Aménémopé*, « scribe des récoltes d'Égypte », « enregistreur des terres arables », qui écrivait pour ses enfants. — *Papyrus Insinger*, œuvre d'un scribe du 1er siècle après J. C., dont le manuscrit fut acheté au consul français d'Akhmîm en 1895 par l'antiquaire hollandais Insinger.

A. Volten, *Aegyptische Nemesis-Gedanken*, dans *Miscellanea gregoriana*, Cité du Vatican, 1941, développe l'hypothèse, à divers égards discutable, du caractère essentiellement pragmatique des livres de sagesse égyptiens.

1) *Enseignement pour Kagemni* et *Enseignement de Ptahhotep.* — B. Gunn, *The Instruction of Ptah-Hotep and the Instruction of Ka'gemni, the oldest books in the world*, Londres, 1909 (traduction). — G. Jéquier, *Le Papyrus Prisse et ses variantes* (fac-similé et traduction), Paris, 1911. — A. H. Gardiner, *The instruction addressed to Kagemni and his brethren*, JEA, t. 32, 1946, p. 71-74. — Z. Zaba, *Les maximes de Ptahhotep*, Leyde, 1956.

2) *Enseignement pour Mérikaré.* — A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften*, dans *Analecta aegyptiaca*, t. 4, Copenhague, 1945, p. 1-103.

3) *Sagesse d'Ani* — Les maximes citées renvoient au texte utilisé par F. Chabas, *Les Maximes du scribe Ani*, dans l'*Égyptologie*, sér. 1 et 2, Paris, 1876-1878. — A. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 294-302. — Bibliographie dans A. Volten, *Studien zum Weisheitsbuch des Anii*, Copenhague, 1937.

4) *Sagesse d'Aménémopé.* — H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, Copenhague, 1925 (transcription et traduc-

tion). — F. L. Griffith, *The teaching of Amenophis, the son of Kanacht*, JEA, t. 12, 1926, p. 191 svv (traduction).

5) *Le papyrus Insinger.* — A. Volten, *Das demotische Weisheitsbuch*, dans *Analecta aegyptiaca*, t. 1, Copenhague, 1941.

2. *Le rôle de la Maât.* — Gustave Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire, 1923-1924; *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949 (contient, entre autres, le conte de l'Oasien). — A. Moret, *La doctrine de Maât*, RE, t. 4, 1940, p. 1-14 (exposé suggestif, quoique un peu systématique). — J. A. Wilson, *The Burden of Egypt. An interpretation of Egyptian Culture*, Chicago, 1951.

II. **Les actes de culte.** — Pour la plupart des citations tirées des monuments et des stèles, se reporter à J. H. Breasted, *loco cit.* (traductions et bibliographies); dans certains cas à K. Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie* (textes), Leipzig, 4 vol., 1906-1909, et W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie* (textes), Berlin, 4 fasc., 1955-1957. — A. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies* (textes), Bruxelles, 1937. — A. Erman, *Die Literatur der Aegypter* (traduction), Leipzig, 1923. — A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière en Israël et en Égypte*, Lyon, 1956 (Dissert.).

1. *Sur les hymnes.* — *Hymne des architectes Souti et Hor.* J. Sainte Fare Garnot, *Les idées religieuses des frères jumeaux Souti et Hor, architectes d'Aménophis* III, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris, 1949, p. 543-549; *Notes on the Inscription of Suty and Hor*, JEA, t. 35, 1949, p. 63-68.

1) *Hymne du Caire.* — A. Mariette, *Les Papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, t. 2, Paris, 1872, papyrus n. 17. — E. Grébaut, *Hymne à Ammon-Râ*, Paris, 1874 (trad.).

2) *Hymne de Leyde.* Transcription hiéroglyphique et traduction par Alan H. Gardiner, *Hymns to Amon from a Leiden Papyrus*, ZAS, t. 42, 1905, p. 12-42.

3) *Hymne à Aton.* Cité d'après trad. de B. van de Walle, *loco cit.*

4) *Hymne de Berlin.* W. Wolf, *Der Berliner Ptah-Hymnus*, ZAS, t. 64, 1929, p. 17-59.

2. *Sur les stèles de Deir el Médineh.* — A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*, dans *Sitzungsberichte der könig. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, t. 49, 1911, p. 1086-1110. — B. Gunn, *The religion of the poor in ancient Egypt*, JEA, t. 3, 1916, p. 81-94. — G. Nagel, *Un aspect de la religion de l'ancienne Égypte*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 23, 1935, p. 305-333.

3. *Sur d'autres objets de culte.* — E. Otto, *Die biographischen Inschriften der aegyptischen Spätzeit*, Leyde, 1954.

4. *Sur la religion populaire.* — B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh 1932-1935*, t. 3, Le Caire, 1939. — M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire, 1949 et 1954.

III. **Religion funéraire.** — P. Montet, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'ancien empire*, Strasbourg, 1925. — É. Drioton, *Le jugement des âmes dans l'ancienne Égypte*, éd. de *La Revue du Caire*, 1949.

Sur le dialogue du désespéré avec son âme. B. van de Walle, traduction d'après Al. Scharff *(Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele)*, CdE, t. 14, 1939, p. 313-317. — P. Gilbert, *Les Chants du harpiste*, CdE, t. 15, n. 29, 1940, p. 38-44. — H. Junker, *Die Lösung im « Streit der Lebensmüden mit seiner Seele »*, dans *Oesterreichische Akademie der Wissenschaften*, n. 17, Vienne, 1949, p. 219-227.

IV. **Vie ordinaire.** — 1. *Sur les inscriptions des tombeaux.* — P. Montet, *op. cit.*

2. *Sur les scarabées à maximes.* — É. Drioton, *Une nouvelle source d'information sur la religion égyptienne*, éd. de *La Revue du Caire*, 1951; *Sentences memphites*, dans *Kêmi*, t. 14, Paris, 1957, p. 5-25.

V. **Mystique.** — Sur les textes des hymnes, cf bibliographie des hymnes. — *Papyrus Sallier*, dans A. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, dans *Bibliotheca aegyptiaca*, t. 7, Bruxelles, 1937, p. 85-86.

Pierre DU BOURGUET.

2. ÉGYPTE CHRÉTIENNE. — Si les contributions de détail abondent, il n'a encore été tenté ni enquête systématique, ni travail d'ensemble, permettant d'aboutir à un tableau complet du christianisme égyptien, tel que le font connaître des sources aussi nombreuses que disparates (O. Montevecchi, *Progetto per una serie di ricerche di papirologia cristiana*, dans *Aegyptus*, t. 36, fasc. 1, 1956, p. 3-13). La présente synthèse ne peut donc être qu'un essai.

1. *Christianisation de l'Égypte.* — 2. *Christianisme alexandrin.* — 3. *Christianisme égyptien.* — 4. *Christianisme et Islam.* — 5. *Égypte moderne.*

1. Christianisation de l'Égypte

1° **Les conditions.** — 1) L'Égypte, a-t-on dit, était préparée à recevoir le christianisme. La tendance des religions païennes à résorber dans le syncrétisme leur diversité, en un dieu unique la prolifération des dieux locaux ou nationaux, la contribution plus directe du judaïsme, créaient une religiosité qui initiait au christianisme et sur laquelle il devait nécessairement l'emporter, parce qu'il avait sur elle la transcendance de la Révélation, avec son corollaire, les vertus d'humilité et d'amour (H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1953, p. 50-77). Mais à cette thèse de la *nécessité* de la conversion on peut opposer, entre autres, l'exemple de la Perse, qui devait elle aussi être chrétienne et, après des débuts prometteurs, ne l'a pas été, parce qu'aucun roi sassanide ne s'est converti. Aussi la christianisation de l'Égypte, comme celle de l'empire, apparaît-elle plutôt liée, humainement, à un *accident* : la conversion de Constantin.

2) Il semble d'ailleurs que la pénétration du christianisme en Égypte ait été assez tardive, parce qu'Auguste l'avait fermée au monde, « seposuit Aegyptum » (Tacite, *Annales* II, 59); que la diffusion dans le pays ait été lente et difficile, parce que les édits impériaux ordonnaient que fussent expulsés de la capitale « tous les égyptiens qui s'y trouvaient et en particulier les paysans, de vive force » (*P. Giessen* 40). Ainsi, pour que les égyptiens ne soient jamais que des paysans occupés à cultiver le blé de Rome, deux barrières sont dressées, l'une entre eux et Alexandrie, l'autre entre Alexandrie et le monde, deux obstacles à leur évangélisation.

2° **Le christianisme à Alexandrie jusqu'en 178.** — Jusqu'à l'évêque Julien (178-188), l'histoire en est peu sûre.

1) Il est difficile de voir une allusion au christianisme dans le conseil que Claude donne, en 41, aux juifs alexandrins : « Ne faites pas venir, n'accueillez pas les juifs qui descendent de Syrie ou d'Égypte. Sinon je serais obligé d'en concevoir de graves soupçons, et je vous punirais comme instigateurs d'une sorte de peste affectant l'univers » (*P. Lond.* 1912; H. Janne, *La lettre de Claude aux Alexandrins et le christianisme*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, t. 4 *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, 1936, p. 273-295).

2) La fondation de l'Église d'Alexandrie par saint Marc est une tradition que rapporte Eusèbe (*Historia ecclesiastica* II, 16, PG 20, 173a), mais qui ne figure pas chez ses devanciers, Clément ou Origène. Eusèbe ne la prend d'ailleurs pas à son compte. D'autre part, faute de renseignements, il en appelle aussitôt au témoignage

de Philon décrivant une communauté religieuse, qui serait, pense Eusèbe, celle que Marc a fondée, qui était en réalité une communauté de thérapeutes juifs. Néanmoins cette tradition peut signifier : *a)* qu'une église chrétienne fut probablement établie à Alexandrie dans le troisième quart du 1er siècle; *b)* qu'elle s'est développée dans le milieu juif de la ville (E. R. Hardy, *Christian Egypt : Church and People*, New York, 1952, p. 11-13); *c)* que l'Église d'Alexandrie, placée sous le patronage de l'interprète de Pierre, est fille de l'Église romaine. Ce lien, explicable au demeurant par les voyages réguliers des flottes frumentaires, se traduit dans la commune organisation en paroisses des deux Églises, apparaît de temps à autre dans l'histoire de leurs rapports, d'Origène au moyen âge.

3) Bien qu'elle ait peut-être souffert de la guerre juive, qui de 115 à 117 déchaîna contre les impies les passions des païens d'Égypte, cette première Église se maintient et répand son enseignement : dans le second tiers du 2e siècle, le développement d'une gnose chrétienne avec Valentin et Basilide implique en effet l'existence d'une orthodoxie (Bell, *Cults..*, p. 79-80).

4) A cette date, le christianisme est-il passé d'Alexandrie dans la province égyptienne? Seules les trouvailles de papyrus bibliques peuvent nous renseigner. Selon H. I. Bell (*Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period*, dans *Harvard Theological Review*, t. 37, 1944, p. 185-208), quatre manuscrits dateraient certainement du 2e siècle, et quatre autres probablement. Sur ces huit textes, quatre peuvent être juifs ou chrétiens, un est un écrit gnostique, un autre un évangile inconnu, et les deux derniers sont canoniques (Épître à Tite et Évangile de Jean). Ajoutons que ces datations ne reposent que sur des critères paléographiques, que l'endroit où ces papyrus ont été trouvés est souvent incertain, et surtout que la date à laquelle ces manuscrits furent utilisés et que le lieu où ils le furent (le lieu de trouvaille), ne coïncident pas nécessairement avec la date et le lieu de leur rédaction. Remarquons enfin que le christianisme des gens d'Égypte avait grand besoin d'être épuré.

3° **La diffusion de 178 à 311.** — Nos connaissances se font plus précises, en même temps qu'apparaissent les tendances du christianisme alexandrin et égyptien.

1) C'est sous l'évêque Julien que s'organise l'école catéchétique d'Alexandrie : elle fixera le canon des Écritures, combattra les déviations telles que la gnose et surtout donnera un enseignement capable de rivaliser avec celui du Musée. Rappelons seulement les noms de Pantène, de Clément et d'Origène. A la tête du didascalée de 200 à 231, Origène a organisé méthodiquement la diffusion du christianisme : « plus de sept tachygraphes écrivaient sous sa dictée et se relayaient à heure fixe; il n'y avait pas moins de copistes, ainsi que des jeunes filles exercées à la calligraphie » (Eusèbe, *Historia ecclesiastica* VI, 23, PG 20, 576b). Grâce à cet effort, la première moitié du 3e siècle sera la période de la grande conquête chrétienne, non pas tant celle des masses que celle des élites intellectuelles et politiques (VI, 28 et 34, 588ab et 596a).

2) D'Alexandrie, le christianisme va se répandre aussi parmi les paysans égyptiens. Tandis que nous n'avions pour le 2e siècle que huit manuscrits chrétiens, nous en possédons vingt-quatre pour le 3e. Démétrius (188-230) aurait été le premier à nommer des évêques en Égypte, et Héraclas (230-246) le premier à porter le titre de *papas* (VII, 7, 4, 648c; Hardy, *Christian Egypt*, p. 18 et 23). L'emploi du copte, d'abord pour rédiger des gloses marginales, puis des glossaires, enfin des traductions, atteste une pénétration progressive dans les milieux populaires. Les persécutions de 200, 250, 257-260, 302-311 sont des jalons qui permettent de suivre une diffusion d'abord lente et limitée, puis qui s'accélère et se généralise.

a) Évoquant la persécution de Sévère en 200, Origène déclare : « C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux sans doute, mais vraiment fidèles » (*Homélie sur Jérémie* IV, 3, éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 25; trad. J. Lebreton, dans Fliche et Martin, t. 2, 1938, p. 252).

b) Si l'étude des *libelli* de la persécution de Dèce, en 250, ne permet pas de déceler dans la population des villages d'autres sentiments que l'indifférence ou la soumission, nous savons cependant que sur dix-huit martyrs, à Alexandrie, quatre étaient égyptiens et un libyen. A 60 kilomètres au sud-est d'Alexandrie, Hermoupolis Parva a un évêque que préoccupe la situation des *lapsi*. Dans la vallée, à 100 kilomètres au sud du Caire, le vieil évêque de Nilopolis, Chérémon, et sa femme s'enfuient dans le désert. De même un thébain vivant à Alexandrie, Paul, va y chercher refuge : le christianisme égyptien avait trouvé une de ses formes, l'érémitisme (Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 41, 42, 46, col. 605 svv; J. Bidez, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand, 1900).

c) Un autre trait caractéristique, — la foi naïve, l'interprétation littérale des Écritures, la psalmodie interminable —, était décelable dans la communauté de l'Arsinoïte, à la hauteur de Nilopolis, à laquelle l'évêque Denys rend visite peu avant 257 (Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 24, 696ac). Ainsi, à partir d'Alexandrie, le christianisme a remonté le Nil, suivant dans le delta la branche occidentale, s'insinuant dans la vallée sur une centaine de kilomètres, pénétrant à l'ouest dans l'oasis du Fayoum : mais il ne semble pas s'être écarté de cette voie étroite, ni s'être propagé plus au sud. Car en 257, Képhrô, au bord du désert, « n'a pas encore reçu la parole divine » et, à l'ouest du lac Mariout, Kollouthion lui est hostile. Cette même année, partant pour l'exil, Denys confie la communauté alexandrine à quatre prêtres et trois diacres, tandis que deux prêtres seulement, Faustus et Aquila, prendront soin de toute la chrétienté égyptienne (VII, 11, 661 svv). Cf DS, t. 3, col. 243-244.

d) Après l'édit de tolérance de Gallien, le christianisme progresse plus vite et plus loin. Antoine, qui est originaire de la région de Nilopolis, se retire lui aussi au bord du désert, vers 270, cependant que des disciples se groupent librement autour de sa cellule : ainsi naît la seconde forme du monachisme égyptien, intermédiaire entre l'érémitisme et le cénobitisme. Les fidèles du Fayoum sont en relations, de religion et de commerce, avec le papas Maximus, Théonas son futur successeur, et par eux avec l'Église de Rome (*P. Amherst* 3a). Nous avons des exemples de conversions individuelles dans l'oasis de Khargeh, en attendant d'y trouver bientôt une communauté avec ses prêtres (*P. Grenfell* II, 68, 69, 73). Les récits de la grande persécution de Dioclétien, qui marque le début de l'ère des martyrs,

révèlent que le christianisme a alors atteint les grands centres de la Thébaïde, autour d'Antinoé et de Lycopolis (W. Till, *Koptische Heiligen- und Martyrerlegenden*, OCA 102 et 108, Rome, 1935 et 1936). Il est loin cependant d'être la religion de la majorité des égyptiens, même plus au nord. En 300, Oxyrhynchus a une synagogue, une douzaine de temples et deux églises; au début du 5e siècle celles-ci seront au nombre de douze, de plus de trente au 6e (H. Rink, *Strassen- und Viertelnamen von Oxyrhynchus*, Giessen, 1924, p. 44 svv).

4° La grande conversion (311–452). — Après la mort du patriarche Pierre, le sceau des martyrs, le 25 novembre 311, les paysans d'Égypte se convertissent brusquement et en masse.

1) Les témoignages de christianisme se font de plus en plus nombreux, tandis que les exemples de paganisme se raréfient. Citons, entre 330 et 350, *Studien* 86, *P. Oxy.* 2344, *Sammelbuch* 8162, *P. Oslo* 113, *P. Würz.* 16, la correspondance de la communauté mélétienne publiée par H. I. Bell dans *Jews and Christians in Egypt* (Oxford, 1924), les archives d'Abinnéus, etc. Cette sorte d'explosion a des causes multiples.

a) L'armée : les guerres du début du 4e siècle, par les levées et brassages d'hommes qu'elles ont provoqués, ont favorisé les conversions. C'est dans l'armée de Licinius qu'une jeune recrue nommée Pacôme a reçu le christianisme.

b) Les persécutions : voici ce qu'écrit Denys à Germanus :

« A Képhrô, nous fûmes tout d'abord persécutés, frappés à coups de pierres, mais plus tard un nombre assez respectable de païens se convertirent à Dieu. Ils n'avaient pas jusque-là reçu la parole divine, elle leur était alors distribuée par nous pour la première fois. Et, comme si Dieu nous avait conduits auprès d'eux pour cela, lorsque nous eûmes rempli cet office, il nous en retira » (Eusèbe, *Hist. eccl.* VII, 11, 665c).

La violence des persécutions provoque les conversions : « Ne te l'ai-je pas dit, Seigneur, cesse de le torturer devant les gens de la ville, car ils croiront à son Dieu »; ou encore : « Écoute-moi, on pourrait les décapiter, certes, mais la ville entière nous lapiderait ». Tels sont les conseils que donnent au préfet Culcianus ses agents d'exécution (W. Till, *loco cit.*, p. 118, 184-185).

c) Le rôle du clergé : son action évangélisatrice peut enfin s'accomplir en toute liberté. En outre, dès cette époque, évêques, prêtres et diacres ont un rôle social, servent d'intermédiaires entre les autorités officielles et la population. Pour la première fois depuis des siècles, le peuple égyptien est encadré, guidé, protégé par des égyptiens, et des égyptiens qui l'aiment païen comme chrétien : « A tous ceux qui sont dans la détresse, la parole divine nous demande de porter secours, surtout s'ils sont nos frères » (*P. Lond.* 1915, en 330-340).

d) Le monachisme : à partir du 4e siècle Alexandrie ne s'occupa plus guère de répandre le christianisme en Égypte, « elle laissa ce soin à une nouvelle organisation, le monachisme » (H. Munier, *Précis de l'histoire d'Égypte*, t. 2, Le Caire, 1932, p. 14). Plus que l'érémitisme (Paul de Thèbes), plus que le groupement de *cellae* autour d'un moine (Antoine à Pispir et, vers 325, Amoun au Wadi Natrum), c'est la troisième forme du monachisme égyptien qui s'est révélée efficace, le cénobitisme discipliné tel que Pacôme l'établit à Tabennisi et dans la région, à partir de 323.

e) Sans doute ne faut-il pas sous-estimer non plus le rôle qu'a joué l'entraînement collectif dans une population passive.

2) En 452, à la mort du brutal convertisseur que fut Schenute, l'Égypte était terre chrétienne. Subsistaient cependant des tendances gnostiques plus ou moins conscientes, des pratiques de magie païenne, des déviations magiques issues du christianisme, des îlots païens irréductibles. Le paganisme s'était cristallisé dans trois milieux : les intellectuels conservateurs d'Alexandrie et de certaines villes, la clientèle des cultes guérisseurs, les éléments asociaux appuyés sur les nomades pillards des déserts limitrophes (*P. Maspero* 67188; R. Rémondon, *Un papyrus magique copte*, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. 52, 1953, p. 157-161, et *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme*, t. 51, 1952, p. 63-78).

3) En 452, le christianisme en Égypte a terminé sa croissance et ne changera plus guère. On peut presque dire qu'il n'a plus d'histoire, ou plutôt que son histoire se réduit à celle des patriarches.

a) Il s'est différencié en christianisme alexandrin et christianisme égyptien. Le premier s'est épanoui dans une capitale, dans un milieu international aux fortes traditions intellectuelles, de culture et de langue grecques. Le second, simple prolongement d'abord du christianisme alexandrin, s'en est détaché peu à peu, au fur et à mesure qu'il se « coptisait » pour être accessible; et quand il eut été prêché par les moines de la province, il fut vraiment le christianisme des égyptiens, de « ceux qu'on reconnaît aisément à leur langue, leur aspect, leur vêtement, plus encore à leurs mœurs, qui sont paysannes et si éloignées des manières civilisées de la ville » (édit de Caracalla, *P. Giessen* 40).

b) En 452, christianisme alexandrin et christianisme égyptien sont arrêtés : l'un, après avoir apporté son œuvre théologique, s'est buté dans l'hérésie; l'autre, qui a fait don du monachisme, ne cesse de se répéter.

2. Christianisme alexandrin

1° L'œuvre alexandrine. — Il ne peut s'agir de résumer, même brièvement, l'immense effort d'Alexandrie pour donner une formulation philosophique et théologique aux vérités religieuses confiées par le Christ à son Église. Tâchons du moins d'indiquer quelques directions de cet effort.

1) Le didascalée se préoccupe de relier à la Révélation la pensée philosophique de son temps, le néoplatonisme tel que l'enseignaient Ammonius Saccas, Plotin et Porphyre. En cela, ce qui l'anime, c'est la volonté d'évangéliser, doublement : il s'efforce d'atteindre les intellectuels païens, en leur montrant que si Épictète, Posidonius, Aristote ou Platon suivent chacun leur voie singulière, leur but est partout le même, tous allant à Dieu. Et ce faisant, elle donne au christianisme sa place dans les grands courants de la pensée contemporaine, ceux dont discutent les élites qu'il faut gagner, à l'université ou à la cour.

2) Le mérite de la pensée alexandrine est d'avoir été lucide et hardie : dès Origène elle a vu que le problème essentiel était celui du Christ, et elle s'est efforcée de le résoudre. Pour l'avenir même du christianisme, il importait d'arriver à définir le Christ, Homme-Dieu, parfaitement Homme et parfaitement Dieu, sans minimiser la nature divine comme les disciples d'Arius, ou la nature humaine comme ceux d'Eutychès, deux hérésies qu'Alexandrie a condamnées. Est-il sûr que

ses propres patriarches hérétiques n'aient pas admis, au fond, que, si le Christ n'est pas consubstantiel au Père ou s'il n'a pas la plénitude humaine, il ne saurait y avoir, dans un cas comme dans l'autre, ni lien entre le Créateur et la créature, ni salut, ni vie chrétienne? Pierre Monge semble l'avouer au pape.

3) Doctrine à définir et surtout à défendre : l'Église d'Alexandrie n'a cessé de lutter contre les gnostiques, les manichéens, les mélétiens, les partisans d'Arius ou de Nestorius. Ceux qui l'ont illustrée sont des hommes d'action : Origène, Denys, Athanase, Cyrille. Origène exprime magnifiquement ce christianisme de conquête : « Emparons-nous donc de la vie éternelle, emparons-nous d'elle selon notre pouvoir. Dieu ne nous la donne pas, il nous la propose : *voici que j'ai mis en face de toi la vie* » (*Entretien d'Origène avec Héraclide*, 27, 5-7, Le Caire, 1949, p. 172). Cette croyance en la valeur de l'action, ce sens de la responsabilité de l'homme, le christianisme les avait aussi apportés à l'Orient.

4) Pour la *gnose*, voir art. Copte, col. 2268-2270, et J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, t. 1 *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958.

5) Après de belles promesses, l'Église d'Alexandrie est entrée et s'est durcie dans l'hérésie, pour des raisons multiples et souvent confuses (J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, p. 1-22). On peut les résumer ainsi : oubliant trop souvent les vertus chrétiennes d'humilité et d'amour, les patriarches se sont engagés dans des querelles en « pharaons au cœur impénitent » (p. 63). Et surtout, sous les apparences de rivalités de personnes et de luttes doctrinales, se cachait le conflit qui opposait l'Égypte et Alexandrie au pouvoir impérial. Enjeu et acteur dans ce conflit, le siège d'Alexandrie n'était plus libre : Pierre Monge écrit au pape Simplicius qu'il approuve au fond le concile de Chalcédoine, mais que devant son peuple il est contraint de feindre et de l'anathématiser (p. 21).

2° **Alexandrie.** — 1) Hadrien aurait qualifié ses habitants de « genus hominum seditiosissimum, vanissimum, injuriosissimum » (E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Bergame, 1914, p. 25-27). L'histoire d'Apollos (*Actes* 18, 24; 1 *Cor.* 1, 12; 3, 4-11, 22) est symbolique : cet alexandrin éloquent, fervent, assuré, suscite des enthousiasmes bientôt dégénérés en coteries : « Il y a parmi vous des discordes... — Moi, je suis pour Paul. — Et moi, pour Apollos... ».

2) Alexandrie, qui se sent comme une ville frustrée, est traditionnellement hostile au pouvoir impérial. Des martyrs païens aux patriarches résistants, c'est le même courant d'inspiration anti-romaine, d'antisémitisme, — Cyrille y cédera en 415 —, le même souci d'exalter le martyre d'Alexandrie (H. A. Musurillo, *The pagan Acts of Martyrs*, dans *Theological Studies*, t. 10, 1949, p. 555-564).

3) Depuis la fondation par Constantin de la nouvelle Rome, une parvenue au profit de laquelle on la dépouille, sa haine jalouse s'avive. Ainsi, en plaçant l'évêque de Constantinople au-dessus des autres évêques d'Orient, le concile de 381 provoqua la réaction impuissante mais obstinée d'Alexandrie, et aussi d'Antioche (G. Bardy, *La rivalité d'Alexandrie et de Constantinople au* v^e *siècle*, dans *La France franciscaine*, t. 19, 1936, p. 5-19).

3° **La politique religieuse de l'empire.** — Cette opposition d'Alexandrie au pouvoir impérial n'aurait pas eu de conséquences religieuses, si, dans ce domaine, celui-ci n'avait pas pris officiellement parti. Or le souci de l'unité spirituelle de leurs sujets poussait les empereurs à favoriser l'effort d'unification du dogme, par suite à intervenir dans les luttes doctrinales.

1) En exigeant que tous les chrétiens souscrivent aux décisions du concile de Nicée, Constantin n'intervient qu'indirectement dans une question de dogme, comme pouvoir temporel seulement et agent d'exécution. Mais à partir de Théodose, l'État s'arroge les prérogatives du pouvoir ecclésiastique. Pour l'empereur, qui se proclame « vicaire du Christ », orthodoxie et hérésie sont matière politique autant que religieuse, ou plutôt les deux points de vue se confondent. Il y a une religion d'État qu'il impose et dont il prétend définir les dogmes (A. von Harnack, *Christus praesens, vicarius Christi. Eine Kirchengeschichtliche Skizze*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, t. 18, 1927, p. 415-446).

2) En ce qui concerne Alexandrie, ce « césaropapisme » a trois conséquences : *a*) Les luttes doctrinales dégénèrent en conflits politiques, qui attisent encore l'hostilité au pouvoir impérial (par exemple le conflit entre Athanase et Constantin). — *b*) Cette hostilité est telle qu'il suffit que Constantinople soit hérétique, comme sous Constance qui était arien, pour qu'Alexandrie soit catholique, et que Constantinople soit catholique, comme elle le fut généralement, pour qu'Alexandrie soit monophysite, obstinément (H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford, 1948, p. 114). — *c*) Au moment où l'Église, en Occident, préserve l'indépendance du spirituel par rapport au temporel, grâce à la sagesse politique de ses papes et à l'éloignement de l'empereur, Alexandrie se voit enfermée dans une chrétienté de type oriental, qui tend à se soustraire à l'autorité du siège de Rome : « La communauté entre l'Occident et l'Orient est rompue », écrit saint Ambroise en 382 (*Epist.* 14, 1, PL 16, 954a). Alexandrie, qui avait été liée à Rome, en est coupée.

Du concile de Chalcédoine à la conquête arabe, Alexandrie a vécu, presque sans interruption, dans les troubles et la division : dans un camp, une minorité d'orthodoxes et le patriarche melkite imposé par Byzance; dans l'autre camp, la foule hérétique et un patriarche, qui s'appuie moins sur cette foule que sur la chrétienté copte, dont il est à la fois le chef et le représentant.

3. Christianisme égyptien

Moins brillant que celui d'Alexandrie, par là moins admiré, — du moins des modernes, car les pèlerins du 5^e siècle, qui visitaient longuement l'Égypte, ne s'attardaient pas dans la ville douteuse —, le christianisme de la province est, historiquement, essentiel : il est frère de celui de l'Orient médiéval, de celui des paysans russes et, par certains aspects, de l'Islam contemporain. Il est le christianisme d'un peuple, en grande majorité de paysans, qui a vécu dans la sujétion, depuis les pharaons sous lesquels « il a payé de sa docile misère le luxe des dieux et celui des grands vivants, appelés à devenir les grands morts », jusqu'aux dominateurs arabes qui voudront « traire ses vaches jusqu'à la dernière goutte de lait et saigner ses contribuables jusqu'à la dernière goutte de sang » (A. Aymard,

L'Orient et la Grèce antique, coll. Histoire générale des civilisations, t. 1, Paris, 1953, p. 85; Ibn Tagribirdi, *Nougoum az-Zahira*, t. 1, Le Caire, 1929, p. 231).

1° **La soumission et le refus.** — 1) Les égyptiens ne connaissent de la chrétienté alexandrine que le patriarche.

« Un prêtre de Scété alla une fois à Alexandrie pour rencontrer le patriarche. A son retour, les frères lui demandèrent comment était Alexandrie. Il leur répondit : Bah! mes frères, je n'ai levé les yeux sur personne, sinon sur le patriarche seul » (*Apophthegmata*, 292). Évêques et moines lui sont absolument soumis. Les premiers déclarèrent au concile de Chalcédoine : « Les pères de Nicée ont ordonné que toute l'Égypte se conformerait à la conduite de l'archevêque d'Alexandrie et qu'aucun évêque ne ferait rien sans lui » (Mansi, t. 7, col. 53b). Quant aux seconds, la biographie de Schenute est un symbole de l'obéissance affectueuse liant un higoumène à son patriarche, telle que la concevaient les moines eux-mêmes (E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^ et V^e^ siècles*, dans *Mémoires... de la Mission archéologique française au Caire*, t. 4, Paris, 1888, p. 12-15, 430).

2) Mais cette soumission aveugle est, dans une certaine mesure, la contrepartie d'un refus. Le patriarche, qui fait entendre à l'extérieur la voix de l'Égypte et résiste à l'empereur, incarne les aspirations de ces masses paysannes et les libère, à leurs yeux, d'une servitude immémoriale. Leur christianisme est une protestation.

a) Il est nationaliste. Si tel couvent a résisté à la persécution de l'hérétique Héraclius, « c'est que les moines étaient d'une grande vaillance, car ils étaient tous des égyptiens sans mélange d'étrangers » (*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, éd. et trad. anglaise par B. Evetts, PO 1, p. 498). Le christianisme a été une libération nationale : grâce à lui la vieille langue indigène a reçu une vie nouvelle et une forme moderne, et « l'âme profonde de l'Égypte a trouvé un moyen de libre expression » (Bell, *Egypt..*, p. 113-114). Grâce à lui aussi les égyptiens ont eu des chefs, — évêques, prêtres, moines —, qui n'étaient plus des étrangers.

b) Satisfaites dans le domaine politique par l'accession, vers le milieu du 5^e^ siècle, à une certaine autonomie, les revendications nationales tendaient de même à obtenir l'autonomie dans le domaine religieux : c'est l'hérésie monophysite, dans laquelle le peuple est entré candidement, puis demeuré obstinément. Sa condamnation en a fait le symbole et le drapeau du nationalisme égyptien; les persécutions ont achevé de lui donner un relief que les théologiens auraient peut-être moins accusé.

c) A la persécution, au mépris dont on les accable, « les intelligences du type égyptien » (Anastase le sinaïte, *Viae dux* 15, PG 89, 257c) répondent par une vanité sans mesure : « Tout ce que Dieu a fait par Moïse sur le mont Sinaï, je l'ai obtenu moi aussi sur la montagne d'Atripe », proclame Schenute (Amélineau, *loco cit.*, p. 392). Le désir des égyptiens de se venger de leurs humiliations explique peut-être, en partie, les déficiences de leur théologie du miracle : Dieu, qui le leur accorde si généreusement, ne les méprise pas.

2° **La pauvreté et la charité.** — 1) Le peuple est pauvre.

Vingt drachmes suffisaient, au temps de Diodore de Sicile, à élever un enfant de la naissance à l'âge adulte (*Bibliotheca historica* I, 80, éd. Teubner, t. 1, Leipzig, 1888, p. 136). Ces enfants qu'autrefois on exposait et qu'il arrive encore parfois de vendre comme esclaves, on les donne plus volontiers aux monastères (Amélineau, *loco cit.*, t. 4, 2^e^ fasc., 1895, p. 719-725; A. Steinwenter, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, t. 42, 1921, p. 175-207). D'autre part, la richesse relative de l'Église et le prestige de la vie religieuse suscitent les vocations. Le clergé égyptien sera donc pléthorique. Sous le règne de Justinien, sur une population active de 2.000 personnes que compte le village d'Aphroditô, 131 appartiennent au clergé (soit 6,50 %), dont 50 au clergé régulier et 81 au séculier (statistique établie d'après les archives dites de Dioscore).

2) Nombreux, moines et prêtres participent à toutes les activités du pays : vie économique, administration, justice, etc. Si ces interventions sont parfois préjudiciables à la dignité ecclésiastique, du moins sont-elles généralement bienfaisantes : citons au hasard l'organisation de la défense des villages du Fayoum au moment de l'invasion arabe, la supplique d'un prêtre à un officier pour demander la grâce d'un déserteur, ou les efforts d'un curé de village pour ramener à la sagesse deux jeunes filles un peu folles (*P. Lond.* 113, 417; *P. Grenfell* I, 53).

3) Ces quelques exemples font ressortir l'importance qu'a eue, dans la vie chrétienne de l'Égypte, la charité, soit comme aide morale, soit plus souvent comme aide matérielle. Les dons que le clergé reçoit des puissants, il les distribue aux pauvres, dont la misère, pour la première fois peut-être, est soulagée. Rappelons l'organisation par l'Église des *hospitia*, *ptôcheia*, *xenodochia*, *nosokomia* (*P. Apollonos Ano* 46), et cette parole d'un higoumène à ses moines : « Le Seigneur compte sur vous pour être de bons économes, afin que vous donniez aux pauvres et aux indigents, jusqu'à ce que soit établie l'égalité absolue pour l'humanité entière » (Amélineau, *loco cit.*, p. 715).

3° **La rusticité et la foi.** — Chez ce peuple qu'on avait attaché à la glèbe, la pauvreté matérielle s'accompagne naturellement de faiblesses morales et d'indigence intellectuelle.

1) Il est injuste de recueillir les défaillances variées des fidèles et de leur clergé pour en faire un florilège attristant (vg J. Maspero, *Histoire des patriarches*, p. 50). Ils agissent par impulsion irréfléchie, et se repentent de leurs fautes aussi passionnément qu'ils les commettent : « Mes péchés puent comme un chien mort », confesse un pénitent (Amélineau, *loco cit.*, p. 727).

2) Cette irréflexion procède d'un manque de formation intellectuelle, d'une ignorance qui ont été maintes fois soulignés (Maspero, *loco cit.*, p. 50 pour les prêtres; p. 51 pour les évêques; p. 58 pour les moines). Aussi le christianisme est-il entaché de survivances païennes ou gnostiques, de pratiques magiques, dont on n'a pas conscience qu'elles sont inconciliables. De là, par une contradiction qui n'est qu'apparente, la fidélité à l'hérésie s'accompagne de l'inintelligence des problèmes de dogme concernés, et d'unein différence tranquille en matière de théologie. Les luttes passionnées d'Alexandrie n'ont guère d'échos dans la province. Les prêtres monophysites du Fayoum obéissent aux ordres que leur donne le patriarche melkite (*P. Lond.* 113), les évêques hérétiques font bon ménage avec les fonctionnaires byzantins catholiques (vg Théodore de Philae, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 59,

1909, p. 303-304), les moines passent de « l'hérésie » à l' « orthodoxie », sans qu'on sache très bien ce qu'ils entendent par ces mots (*Sammelbuch* 5174, 5175; *Journal of Egyptian Archaelogy*, t. 40, 1954, p. 74-75). Jean Moschos (*Le Pré spirituel*, ch. 178, PL 74, 209-210) rapporte l'histoire du moine de Scété qui était si simple dans la foi qu'il participait aux saints mystères partout où il les trouvait, indistinctement.

3) De même que l'esprit de révolte conduisait les égyptiens à l'obéissance, que la pauvreté leur donnait l'occasion d'aimer leurs « frères dans le Seigneur », de même leur rusticité conférait à leur foi certaines qualités. Sans doute n'est-elle pas éclairée, et ses exigences dans l'ordre intellectuel ou moral ne sont-elles pas toujours discernées : la naïveté innocente. Seule nourriture de ces âmes frustes, la foi y règne sans partage, la piété imprègne toutes les actions, et à tout instant Dieu est senti présent et tout-puissant. En outre, dans leur simplicité, ces âmes ont une vision, pour ainsi dire naturelle, du surnaturel : le Christ, Marie, les prophètes, les saints sont si proches, si familiers qu'il n'est pas étonnant que les moines les rencontrent régulièrement, et qu'on peut leur demander, en toute confiance, s'ils sont d'avis qu'on fasse le voyage de Chiout ou qu'on transporte Anoup à l'hôpital (*P. Oxy.* 925, 1150).

4° **Le monachisme.** — Plus que l'érémitisme et que le groupement inorganique de disciples autour d'un maître, le cénobitisme apparaît comme une forme achevée de la vocation du désert et comme une création originale de l'Égypte (Bell, *Egypt.*., p. 108-114).

1) On retrouve à sa base les trois conditions dans lesquelles s'est épanoui le christianisme égyptien. Rustiques et pauvres les moines le sont dans leur majorité (cf Palladius, *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, Cambridge, 1904, n. 19, 22, 45, 49, 58). Et surtout, ils ont refusé : sans aller jusqu'à voir dans ce refus la protestation d'individus écrasés par des institutions inhumaines ou une insurrection contre la société (A. Piganiol, *L'empire chrétien*, coll. *Histoire générale*, 1947, p. 376), il est certain que le moine, — apotacticos, anachôrètès —, est celui qui se retire, et répète ainsi le geste ancestral du paysan égyptien : déserter l'absorbante tâche journalière.

2) Mais ces conditions ne sont pas subies : le monachisme les assume et en fait des moyens en vue d'une fin spirituelle.

a) Du refus il fait un renoncement et une soumission à un ordre plus rigoureux que celui qui a été quitté, qu'il s'agisse de la règle de Pacôme ou seulement de la vie au désert : « Ils errent dans les déserts, les montagnes, les vallées et les cavernes de la terre, dans les privations et les souffrances comme il n'y en a pas de pires dans le monde » (G. Sobhy, *Le martyre de saint Hélias*, coll. Bibliothèque d'études coptes, Le Caire, 1919, p. 119).

b) La pauvreté est une loi que symbolise le travail journalier, — « je n'ai pas mangé un pain donné gratuitement » (*Histoire lausiaque*, 45) —, travail journalier qui est la condition même des pauvres. Encore a-t-on choisi les occupations manuelles, et les moins qualifiées, comme le tressage des nattes ou des couffins.

c) La rusticité n'est pas admise, si elle est sottise ou ignorance : Pacôme exige que ses moines aient ou reçoivent une instruction qui les rende capables de lire seuls les Écritures et de les apprendre par cœur. Mais ceux qui savent le grec n'ont pas à en tirer vanité : ceux qui l'ignorent ont, tout autant, leur mission dans le combat (L. Th. Lefort, *A propos de Macaire de Tkow*, dans *Le Muséon*, t. 65, 1952, p. 5-9; DS, t. 4, 159-164).

3) Ce qui est frappant dans le cénobitisme, c'est qu'il part de conditions typiquement égyptiennes et qu'il les maîtrise, pour parvenir à une fin qui est l'imitation du Christ (*Le martyre de saint Hélias*, p. 119).

a) Aussi Pacôme et Schenute portent-ils toute leur attention sur l'organisation matérielle de leurs communautés (par exemple groupement des hommes de même métier en maisons, réunion de trois maisons en une tribu et de dix tribus en un monastère), et sur la discipline qu'ils veulent très sévère. Elle rappelle souvent la discipline militaire, et la règle le règlement (A. Boon, *Pachomiana latina*, avec fragments coptes et grecs édités par L. Th. Lefort, Louvain, 1932). C'est en cela que le monachisme est absolument différent de l'*enkatochè* du culte de Sarapis, comme des communautés de thérapeutes.

b) Si nous songeons qu'un certain Ptolémagrios avait organisé une communauté païenne à Panopolis, dans laquelle prière, travail, repas, etc, étaient pareillement réglementés, et que ce Ptolémagrios était un ancien officier, on peut se demander si Pacôme n'a pas mis au service d'une fin spirituelle, le combat du Christ, son expérience de la *militia* romaine. Le monachisme serait à la fois égyptien et latin.

5° **Le repli sur soi.** — Il est caractéristique du christianisme égyptien, surtout après le milieu du 5e siècle, et se traduit par l'absence de l'esprit missionnaire et par la sclérose.

1) Les égyptiens se sont peu souciés de propager leur foi, du moins hors de leur pays.

a) Rappelons que les églises provinciales et les monastères ont été d'actifs centres de diffusion au 4e et au 5e siècle.

b) La conversion de l'Éthiopie est l'œuvre de Frumence, qui est un syrien de Tyr, et Athanase s'est borné à le consacrer évêque (bibliographie dans A. Piganiol, *loco cit.*, p. 101 et 382; DS, art. Éthiopie).

c) La conversion du Soudan est due à l'initiative de l'impératrice Théodora. C'est elle qui envoie le prêtre monophysite Julien évangéliser la basse Nubie. De retour à Constantinople, Julien désigne pour lui succéder l'évêque de Philae, Théodore, qui achève son œuvre. Plus au sud, le royaume d'Aloa est converti par Longin, le successeur des deux premiers évêques de Nubie (U. Monneret de Villard, *Storia della Nubia cristiana*, OCA 118, Rome, 1938).

d) La diffusion du monachisme fut assurée par des étrangers : c'est Athanase qui le fit connaître en Italie au cours d'un voyage à Rome, en 341, et grâce à sa *Vie* de saint Antoine dont l'influence fut considérable. Entre le milieu du 4e siècle et le début du 5e, nombreux furent les étrangers qui vinrent se mettre à l'école des moines et, de retour chez eux, répandirent leur idéal : Eustathe, Jérôme, Postumianus, Mélanie, Paule, Rufin, Palladius, Cassien, etc (bibliographie dans A. Piganiol, p. 379-380). Il est clair que dans cette œuvre de diffusion, les moines furent passifs : ils ne quittèrent pas l'Égypte et, lorsque le monachisme extra-égyptien eut

acquis un rayonnement suffisant, surtout par saint Basile, ils commencèrent à manquer de visiteurs.

2) La vie intérieure de l'Église égyptienne donne la même impression de stagnation : elle ne se renouvelle pas, elle se répète, elle n'invente rien. Dans cette stabilité hors du temps, elle prolifère : toujours plus d'églises, de monastères, de moines qui se ressemblent toujours.

3) L'impuissance, ou mieux le refus, de se renouveler et d'être missionnaire semble tenir au tempérament profond des égyptiens, tel qu'ils l'expriment, avec persistance, dans leur littérature apocalyptique et prophétique. Si les égyptiens ne sont missionnaires que dans le cadre familier de leurs villages, si d'eux-mêmes ils ne vont pas à l'étranger, c'est qu'ils s'en méfient : en effet, des Hyksos aux Romains, c'est avec l'arrivée de l'étranger que s'est installé chez eux le malheur, et c'est avec son départ, espèrent-ils, qu'il cessera. Or ils croient que ce malheur est dû aux innovations impies que l'étranger a introduites chez eux : lorsqu'elles auront disparu avec lui, le cours ancien des choses reprendra. L'idée de progrès est donc étrangère à l'Égypte, qui ne rêve que d'un retour à l'âge d'or passé, et la xénophobie lui est naturelle, puisque c'est l'étranger qui a fait de cet âge d'or un passé et qui, par sa présence, en empêche la résurrection. Quelques siècles de christianisme n'avaient pu venir à bout de cet état d'esprit millénaire (A. Aymard, *L'Orient et la Grèce*, p. 15-16).

4. Christianisme et Islam

1° La conquête arabe et la situation des chrétiens. — En faisant d'une partie de l'empire byzantin une province du califat, la conquête arabe changeait du tout au tout la situation des chrétiens d'Égypte au sein de la chrétienté.

1) La communauté melkite orthodoxe, qui s'appuyait sur Byzance, devient une colonie byzantine en terre étrangère, et son destin politique et religieux est lié à celui de l'empire.

a) Au lendemain de la conquête, elle est naturellement considérée comme ennemie, les fidèles sont maltraités, et de la mort de Pierre II, en 651, jusqu'à Cosmas I, en 742, le siège patriarcal reste vacant. Puis, lorsque sous les dynasties amorienne et surtout macédonienne, l'empire reprend son mouvement d'expansion et son offensive contre l'Islam, l'Église melkite voit son sort s'améliorer : elle devient l'intermédiaire diplomatique entre les empereurs et les autorités du Caire (Fatimites, Ayoubites, Mamlouks). Transformée en ambassadrice de Byzance, elle est de plus en plus subordonnée à elle : son clergé, qui s'était arabisé, s'hellénise progressivement et cesse d'appartenir à l'Égypte. En 1453, à la chute de Byzance, elle n'a donc plus aucun rôle à jouer en Égypte, ses patriarches cessent d'y résider, ses fidèles se réduisent à des groupuscules insignifiants.

b) Son histoire religieuse ne peut être que le reflet de celle de l'empire. Elle le suit dans ses démêlés avec Rome lors du schisme de Photius (867), du concile de Lyon (1274), du concile de Florence (1439). Seul le patriarche Eutychius (877-940) a laissé un nom dans la littérature arabe chrétienne, comme auteur de traités de médecine et d'une histoire du monde (bibliographie dans L. Bréhier, *Le monde byzantin*, t. 2 *Les institutions*, coll. Évolution de l'humanité, Paris, 1949, p. 456-460; G. Wiet, *Encyclopédie de l'Islam*, t. 2, 1927, art. *Kibt*, p. 1060).

2) Dès lors qu'ils devenaient sujets d'un état étranger, les coptes monophysites cessaient de préoccuper l'empire. Les empereurs s'étaient souciés de les ramener à l'orthodoxie surtout pour rétablir l'unité spirituelle de leurs sujets, dans un but plus politique que religieux. Seule Rome, qui avait affirmé et sauvegardé l'indépendance du spirituel, pouvait avoir l'idée de ramener les coptes à l'unité, non politique, mais religieuse. Après les relations du sultan ayoubite El-Malek el-Kamel avec Frédéric II et surtout saint François d'Assise, après un essai infructueux d'union tenté auprès du patriarche Cyrille III (1235-1243), l'Église copte adhéra, en 1442, au concile de Florence : pendant près d'un siècle et demi elle fut unie à Rome (correspondance entre la papauté et le patriarcat, concile de Memphis en 1582), mais les liens étaient très lâches et il semble que la masse des fidèles ne s'en soit pas douté. Puis, pour regagner la faveur des pachas ottomans, les coptes cessèrent toute relation avec Rome (G. Wiet, *ibidem*, p. 1054-1055). De cette union, plus symbolique que réelle, demeure un signe : l'existence à Rome d'un patriarche latin titulaire. L'échec final de la tentative montre surtout qu'il est difficile à la chrétienté occidentale d'établir des liens avec les minorités chrétiennes en terre d'Islam, les rapports entre pays musulmans et pays chrétiens étant ce qu'ils sont : si apolitiques qu'ils soient, ces liens risquent de paraître suspects et, pour éviter le reproche de trahison, les minorités les rompent.

3) Après la conquête arabe, le christianisme en Égypte se réduit au christianisme provincial : Alexandrie cesse d'exister comme centre intellectuel, — le patriarcat, comme le gouvernement, se transporte au Caire —, et les luttes doctrinales prennent fin. Selon l'expression de Michel le syrien, les coptes vont « se trouver en repos » (*Chronique de Michel le syrien*, éd. et trad. J.-B. Chabot, XI, 4; cf art. Copte, DS, t. 2, col. 2266-2278).

2° L'accueil fait aux arabes. — 1) Ce même Michel le syrien, entre autres, et les auteurs modernes ont insisté sur la joie qui, en 640, saisit l'Église copte enfin libérée de la « tyrannie romaine » (G. Rouillard, *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris, 1928, p. 242-244; G. Wiet, *ibidem*, p. 1048-1049).

2) Il y eut cependant des monophysites, et non seulement des melkites, qui s'enfuirent devant l'Islam, se réfugiant en Nubie (J. Crowfoot, *Christian Nubia*, dans *Journal of Egyptian Archaeology*, t. 13, 1927, p. 141-150; F. L. Griffith, *Christian Documents from Nubia*, coll. Proceedings of the British Academy 14, Londres, introd.) ou en Afrique du nord (C.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, t. 1, Paris, 1951, p. 276). Une cinquantaine d'années plus tard, des conflits entre la population et ses maîtres sont parfois ressentis comme une opposition entre chrétiens et arabes (*P. Apollônos Anô*, p. 146).

3) Plus probablement, les coptes ont en grande majorité accueilli l'arrivée des arabes avec passivité, avec une incompréhension totale de ce qu'elle signifiait pour eux. En 645 un serment est prêté « par Dieu tout-puissant, et par la sauvegarde de tout pouvoir et de toute autorité établis » (H. Zilliacus, *Griechische Papyrusurkunden des* VII. *Jahrhunderts*, dans *Eranos*, t. 38, 1941, p. 79-107). Que les auteurs de ce serment se soient attendus à

une restauration de l'empire, ou que, comme chrétiens, ils n'aient pas voulu désigner par son nom le pouvoir musulman, ou encore qu'ils n'aient pas très bien su qui détenait le pouvoir, il n'en reste pas moins qu'ils prêtent serment par l'autorité établie, et par Dieu d'où vient l'autorité, tout comme l'évêque arménien Sebêos pense que les musulmans sont chargés d'une mission divine, « parce que l'ordre vient d'en haut » (*Histoire d'Héraclius* 30, trad. F. Macler, Paris, 1904).

3° **Conversion et résistance à l'Islam.** — Cet état d'esprit, joint au manque de vigueur intellectuelle, ne prédisposait guère les coptes à la résistance religieuse. Celle-ci d'ailleurs n'a pas été éveillée : infime minorité, les arabes n'ont pas persécuté, et n'ont usé de mesures vexatoires que lorsque le mouvement de conversions eut été largement engagé. Quelques conversions en masse, accidentelles, mises à part, ce mouvement est une progression régulière : les chrétiens, totalité de la population au 7e siècle, perdent la majorité au 9e, ne forment plus au 14e qu'une minorité assez comparable sans doute à ce qu'elle est de nos jours (G. Wiet, *loco cit.*, p. 1056). Les coptes se sont faits musulmans aussi candidement qu'ils étaient devenus monophysites, souvent malgré les arabes.

1) Le désir d'échapper aux charges fiscales et aux restrictions sociales explique la majorité des conversions.

a) Le système fiscal imposé par les arabes prévoyait un impôt de capitation assez lourd (djizya), dont étaient dispensés, — outre les femmes, garçons impubères, vieillards, infirmes, économiquement faibles —, d'une part les convertis, d'autre part les membres du clergé (D. C. Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Harvard, 1950, p. 65-115). L'intérêt bien compris des conquérants eût donc été de voir l'Égypte peuplée de chrétiens sans clergé, celui des égyptiens d'en faire une nation de prêtres et de moines. Très vite on assiste à une ruée dans les monastères et, par contrecoup, à une série de mesures destinées à enrayer ce mouvement. La plus habile a consisté à faire retomber sur la communauté des fidèles l'impôt de son clergé, ce qui ne pouvait manquer d'opposer les laïcs aux clercs, d'amener les villages à interdire à leurs paysans l'entrée au monastère, les chrétiens à restreindre eux-mêmes le recrutement de leur clergé.

b) Cette échappatoire ayant fait long feu, restait la conversion à l'Islam, que certains gouverneurs ont découragée, par exemple en continuant à imposer les nouveaux convertis. Même en ce cas, la conversion était financièrement et socialement avantageuse : les convertis devenaient *mawali*, clients des arabes de souche, et bénéficiaient avec eux de la solde en espèces et en nature (*P. Lond.* IV, p. XXXIV, 360-368). Et plus tard, quand la rupture tribale eut été consommée, aucune distinction ne fut plus faite entre descendants arabes des conquérants et musulmans indigènes : ceux-ci n'eurent plus rien à envier à ceux-là (G. Wiet, *Précis d'histoire d'Égypte*, t. 2, p. 136-137).

c) Parfois la piété musulmane encourageait les conversions, « car Dieu a envoyé son prophète comme apôtre et non comme publicain ». Elle se scandalisait à la vue des édifices cultuels, des chrétiens portant le même habit que les musulmans, ou ayant dans l'administration des postes importants. D'où de fréquentes mesures restrictives, discriminatoires, auxquelles on pouvait généralement se soustraire moyennant finances (G. Wiet, art. *Kibt*, p. 1049-1050).

d) Rester chrétien supposait donc qu'on eût assez d'argent pour payer sa capitation, assez pour pouvoir construire ou réparer son église, ne pas porter de vêtement distinctif ou conserver son emploi : « L'histoire de l'église d'Égypte sous la domination musulmane est une triste histoire d'argent » (p. 1057). Il est inévitable que le christianisme se soit surtout maintenu, jusqu'à nos jours, dans les milieux « bourgeois », ou chez ceux qui « sont dans les affaires » : prêteurs, changeurs, boutiquiers, fonctionnaires du fisc (*L'Égypte. Memento économique*, Paris, 1950, p. 38-39).

2) C'est aussi l'histoire d'une chrétienté isolée qui se replie sur elle-même, matériellement et intellectuellement.

a) Elle est comme assiégée et ne peut guère attendre de secours extérieur (*supra*). A l'ouest, l'Afrique du nord est bientôt submergée. Au sud, des flots successifs d'arabes bédouins islamisent le Soudan dès le 8e siècle, encerclant et investissant les centres chrétiens de Dongola, conquis en 1350, d'Aloa, qui résiste jusqu'en 1504, et de la frontière abyssine. Il semble que les chrétiens aient eu tendance à se recroqueviller autour de leurs grands monastères. La minorité chrétienne est actuellement concentrée en haute Égypte, autour de Minyeh, Assiout, Aboutig, Akhmim, Girgeh, Negadiyeh, Kouft. La carte montre que cette partie de la vallée est la région précisément où s'était épanoui le monachisme pacômien. De même c'est sur le couvent de Saint-Macaire à Scété que le patriarcat prend appui (E. R. Hardy, *Christian Egypt*, p. 190-191). Matériellement et spirituellement les monastères deviennent des forteresses.

b) Dans cette ambiance de repli, la littérature est de conservation. Après un bref triomphe au départ des byzantins, la langue copte se meurt très vite. Dictionnaires, grammaires essaieront d'en maintenir la connaissance chez les clercs, parce qu'elle est la langue liturgique. L'histoire de l'Église sera l'objet de maints ouvrages (histoire des conciles, des patriarches, des monastères, etc). La piété des fidèles, enfin, sera entretenue par une abondante littérature hagiographique populaire et édifiante (vies de saints, synaxaires, etc; inventaire de la littérature arabe chrétienne dans G. Wiet, *loco cit.*, p. 1060-1061, et surtout dans la *Geschichte* de G. Graf). A cette Église, on peut appliquer la phrase d'Origène : « C'est alors que les fidèles étaient peu nombreux sans doute, mais vraiment fidèles » (*supra*).

5. L'Égypte moderne

L'intervention de l'Occident, au 19e siècle, modifie sensiblement la situation religieuse de l'Égypte.

1° *Les communautés.* — 1) L'Église *monophysite* connaît le renouveau, la crise, et voit s'accentuer son caractère national.

a) Le renouveau se traduit par le désir d'une vie intellectuelle plus active (ouverture d'écoles, de séminaire et d'institut de théologie), par l'aspiration à une vie religieuse moins endormie (réorganisation des diocèses qui de dix passent à dix-neuf, effort pour faire revivre couvents et monastères et, parfois, la règle de Pacôme), par une certaine laïcisation (création de l'assemblée laïque du Maglis Milli, compétence en matière de finances et de justice).

b) Si certains patriarches encouragent ce mouvement (Cyrille IV, 1854-1861), d'autres s'y opposent (Cyrille V, 1874-1927, et récemment l'Amba Yousab) : à ce conflit latent les pouvoirs civils ne restent pas indifférents.

c) L'Église d'Éthiopie, dont le catholicos ou abouna était traditionnellement un moine copte envoyé par le patriarche égyptien depuis la consécration de Frumence, est aujourd'hui indépendante : son abouna est un éthiopien choisi par les éthiopiens.

2) La communauté *orthodoxe* s'est reconstituée par l'immigration de grecs, de syriens et de russes blancs. A partir de Hiérothée II (en 1847), ses patriarches ont recommencé à résider en Égypte et depuis Photius (1899-1925) ils sont élus par un synode réuni en Égypte. En même temps qu'elle devient indépendante de Constantinople, l'Église orthodoxe d'Égypte perd son caractère d'église étrangère : ses membres, surtout syriens et grecs, prennent souvent la nationalité égyptienne. Un certain rapprochement s'opère entre elle et l'Église copte.

3) La diffusion du *protestantisme* est l'œuvre d'anglicans et de presbytériens. *a)* Dès 1825, la Church Missionary Society d'Angleterre prend pied dans le pays. Devenue suspecte, elle cesse son activité en 1862. Mais l'occupation britannique permet bientôt de reprendre l'œuvre missionnaire. Si les musulmans s'y montrent rebelles, un nombre respectable de coptes se convertit. Ils constituent l'Église épiscopale d'Égypte. *b)* Quant aux presbytériens, dont l'action est, elle aussi, nettement missionnaire, ils forment l'Église évangélique, sous influence américaine.

4) L'œuvre *catholique* est très différente : c'est un effort de scolarisation, sans prosélytisme délibéré. *a)* Il est impossible d'énumérer toutes les écoles secondaires, primaires, professionnelles, tous les orphelinats qui s'ouvrirent, à partir du milieu du 19e siècle, à Alexandrie, au Caire, dans la région du canal, en moyenne et haute Égypte (voir Angelo Sammarco, *Précis de l'histoire d'Égypte*, t. 4, Le Caire, 1935, p. 292-301, et la bibliographie citée). *b)* L'unité de l'Église souffre par contre de l'éparpillement en rites multiples : copte catholique, latin, melkite ou syrien grec catholique, arménien, syrien, maronite, chaldéen.

2° *La répartition actuelle.* — Sur les onze cent mille égyptiens chrétiens, un million appartiennent à l'Église copte, soit à peu près 6,25 % de la population, qui est pour les 9/10 musulmane (14 millions et demi). Les autres, de confession catholique ou protestante, se répartissent en survivants des communautés melkites, en étrangers naturalisés égyptiens et en coptes convertis. Voir *La documentation française*, notes et études documentaires (9 août 1952), n. 1692, série internationale 273, p. 9; L. Massignon, *Annuaire du monde musulman*, Paris, 1954, p. 269-270.

En dehors des travaux cités dans le corps de l'article, d'innombrables études ont été consacrées à l'Égypte chrétienne, qu'il serait impossible d'énumérer. On trouvera d'abondantes indications bibliographiques dans : A. Mallon, *Grammaire copte avec bibliographie, chrestomatie et vocabulaire*, 3e éd., Beyrouth, 1926, p. 246-325; 4e éd. revue par M. Malinine, 1956, p. 254-401. — H. Munier, *Précis de l'histoire d'Égypte*, t. 2, Le Caire, 1932, p. 95-106. — W. Peremans et J. Vergote, *Papyrologisch Handboek*, Louvain, 1942, p. 225-229. — W. Kammerer, *A Coptic bibliography*, Ann Arbor, 1950. — E. R. Hardy, *Christian Egypt : Church and People*, New York, 1952, p. 205-213. — H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1953, p. 106-107. — A. Bataille, *Traité d'études byzantines*, t. 2 *Les papyrus*, Paris, 1955, p. 58-63, contient toutes les références aux éditions classiques des papyrus cités dans le présent article.

Une section concernant l'Égypte chrétienne est régulièrement donnée dans le *Bulletin papyrologique* de la *Revue des études grecques* : du t. 1 (1901) au t. 10 (1930) rédigée par S. de Ricci, du t. 11 (1932) au t. 19 (1943) par P. Collart, et depuis le t. 20 (1946) par M. Hombert. — Une *Bibliographie copte* est présentée annuellement par J. Simon dans *Orientalia*, nouv. série, depuis le t. 18, 1949, Rome. — Pour l'histoire des missions catholiques en Égypte et des tentatives d'union consulter R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 15-20 *Afrikanische Missionsliteratur 1053-1940*, Fribourg-en-Brisgau, 1951-1954.

Pour la littérature religieuse de la période arabe voir spécialement G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 vol., coll. Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172, Cité du Vatican, 1944-1953 : 1 *Die Uebersetzungen*, 2 *Die Schriftsteller bis zur Mitte des* 15. *Jahrhunderts*, 3 *Die Schriftsteller von der Mitte des* 15. *bis zum Ende des* 19. *Jahrhunderts : Melkiten, Maroniten*, 4... *Syrer, Armenier, Kopten, Missionsliteratur, Profanliteratur*, t. 5, tables.

Se reporter particulièrement à l'article Copte, DS, t. 2, col. 2266-2278. Plusieurs articles généraux et nombre de notices particulières ont abordé ou aborderont le problème de l'Église en Égypte : Apophtegmes, Cénobitisme, Érémitisme, Éthiopie, Gnose, Grecque (*Église*), Monachisme, Pères du désert, S. Antoine, S. Athanase, Clément d'Alexandrie, S. Cyrille d'Alexandrie, Didyme, Diognète, Évagre, Origène, etc.

Roger Rémondon.

EHRENSBERGER (André), jésuite allemand, 1814-1890. — Né à Eichstaett (Bavière) le 25 mars 1814, entré prêtre dans la compagnie de Jésus le 2 octobre 1841, André Ehrensberger y est vite appliqué aux missions, d'abord à Cöthen (principauté d'Anhalt), puis, à partir de 1846, dans la province américaine de Maryland. De retour en Allemagne en 1854 et toujours missionnaire, il devient supérieur des résidences de Coblence (1859-1865) et de Ratisbonne (1865-1868). En 1875, le Kulturkampf l'oblige à se réfugier au collège *Stella Matutina* de Feldkirch (Vorarlberg), où il meurt le 29 mars 1890. Les congrégations mariales, dont il s'occupa toute sa vie, lui doivent des ouvrages de piété, plusieurs fois réédités : *Regel- und Gebetbüchlein*, pour les hommes et jeunes gens (Ratisbonne, 1862), pour les jeunes filles (3e éd., Ratisbonne, 1880); *Vade mecum*, autre livre de prières pour les hommes (Einsiedeln, 1885), pour les femmes et jeunes filles (posthume, Einsiedeln, 1893).

Il traduisit en allemand les célèbres méditations de R. Challoner, *Betrachtungen über die vorzüglichsten Glaubens und Sittenlehren, auf alle Tage des Jahres* (Ratisbonne, 1879, 1885).

Sommervogel, t. 3, col. 349; t. 9, col. 278-279. — B. Duhr, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland (1848-1872)*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 234, 246-248, 256 et 260. — DS, t. 2, col. 450.

Paul Bailly.

EHRLER (Joseph Georges von), évêque allemand, 1833-1905. — Joseph Georges von Ehrler est né le 8 avril 1833 à Miltenberg-sur-le-Main. A Wurtzbourg, il fut l'élève en philosophie et en théologie de Fr. Hoffmann, Fr. Hettinger et J. Hergenröther. Ordonné prêtre en 1856, il devint successivement vicaire à Wolfmannsheusen (1858-1861) et à Hammelbourg (1861-1863), prédicateur à la cour de Kissingen (1863-1867), puis à la cathédrale de Munich jusqu'en 1878. Nommé alors évêque de Spire, il sera, en 1883, membre

du conseil de la couronne de Bavière. Il mourut le 18 mars 1905.

Ehrler appartient, avec M. Eberhard, évêque de Trèves, à une série de prédicateurs remarquables. Paul-Guillaume von Keppler, évêque de Rottenbourg (1852-1926), affirmait que les sermons d'Ehrler étaient « un sommet dans l'évolution de la prédication ». Keppler était lui-même un des plus éminents prédicateurs du début du siècle, avec M. F. Korum, évêque de Trèves, en même temps qu'un théoricien et un homéliste de grande classe. Ehrler a exercé et continue à exercer par ses sermons et ses conférences une profonde influence religieuse et spirituelle. Il publia : *Das Kirchenjahr*, 3 vol., 1872-1875 (4e éd. 1912-1916); *Fastenpredigten*, 1875; *Predigten über die Grundwahrheiten des Christentums*, 3 vol., 1877-1878 (3e éd. 1920-1924), d'allure beaucoup plus apologétique; ces ouvrages furent réunis dans les *Kanzelreden*, 7 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1904-1905. Parut encore en 1906 *Die acht Seligpreisungen des Herrn*.

P. W. von Keppler, compte rendu de *Das Kirchenjahr*, dans *Literarische Rundschau*, n. 16, 1882, et dans *Der Katholik*, 1872, p. 126-128. — *Bischof J. G. Ehrler*, dans l'hebdomadaire *Der christliche Pilger*, Spire, 58e année, 1905. — J. Baumann, *Joseph Georg von Ehrler, Bischof von Speyer. Ein Lebensbild*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. — LTK, t. 3, 1931, col. 577.

Karl Kammer.

EICHMANN (Aicheman, Eychmann; Jodocus ou Josse), théologien allemand, vers 1425-1489. — Josse Eichmann, appelé aussi Josse de Calw (Calwa, Calve, Calb) ou de Heidelberg, naquit vers 1425 à Calw dans le Wurtemberg. Il fit ses études de philosophie et de théologie à l'université de Heidelberg. Il y conquit ses grades (maître ès arts en 1444; bachelier en théologie avant 1455, licencié avant 1459 et docteur avant 1463) et y enseigna la théologie. Thomiste, il défend en chef de file la via antiqua et sympathise quelque peu avec l'humanisme. Il maintint en 1486 les statuts de la bourse Wenck fondée à Heidelberg par son collègue et ami Jean Wenck. Il fut aussi un prédicateur apprécié, notamment en l'église du Saint-Esprit à Heidelberg. Jean Melber de Gerolzhofen (Bavière, Franconie inférieure) composa avec les sermons d'Eichmann un recueil d'exemples de rhétorique *(Vocabularius praedicantium seu Variloquus)*, qui n'eut pas moins de vingt-trois éditions de 1480 à 1500. Généreusement, Eichmann instituait une fondation pour les pauvres à l'hôpital de Calw en 1487. De son influence théologique témoigne sa coopération à l'examen de foi auquel Jean de Wesel fut soumis à Mayence en 1479. Eichmann mourut en 1489.

On possède de lui en manuscrit deux *Collationes* (1459-1460), une *Quaestio quodlibetica* (ces trois textes sont à la bibliothèque Vaticane, *Codices Palatini latini*, t. 1, Rome, 1886, n. 376), des *Regule phisionomie*, qui contiennent des idées pseudo-aristotéliciennes, 1474 (bibliothèque d'État, Munich). Ses prédications furent publiées sous le titre *Bewerung der menschwerdung Christi von einer iungfrawen mit gezugknusse zwölffer nachbenanten Sybillen* (Heidelberg, H. Knoblochtzer, 1493); Eichmann avait fait imprimer un *Quadragesimale* (Strasbourg, 1488) et des *Sermones thesauri novi de tempore* (1489).

Allgemeine deutsche Biographie, t. 5, Leipzig, 1877, p. 741. — H. Holstein, *Heidelbergensia*, dans *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, nouv. série, t. 5, 1892, p. 387-391. — Hurter, t. 2, 1906, col. 1095-1096. — W. Stammler, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin-Leipzig, 1933, col. 154-156. — G. Ritter, *Die Heidelberger Universität*, t. 1, Heidelberg, 1936, *passim*, surtout p. 420-421, 500. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, t. 7, Leipzig, 1938, col. 816, n. 9255.

Friedrich Zoepfl.

1. EISENGREIN (Jean), théologien, 1548-1608. — Jean Eisengrein, frère de Martin, naquit à Stuttgart en 1548. Il étudia successivement à Tubingue (1568), à Ingolstadt (1571), où il fit son droit et entra dans l'Église catholique, et enfin à Bologne en 1578. Docteur en l'un et l'autre droit, il devint chanoine de Passau, prévôt de Saint-Jacques à Straubing, vicaire général à Ratisbonne. Il publia en 1578 les *Postillen oder Christlicher Catholischer Ausslegung der Sontäglichen, auch etlich anderer Fest Evangelien* (2e partie) de son frère Martin, et à Mayence en 1599 trois de ses propres écrits : *Dux peccatorum oder der Sünder Geleitsmann*, *Betrachtungen des Rosenkranzes*, *Der Seelsorger*. Jean Eisengrein mourut le 8 novembre 1608 à Straubing (Bavière inférieure).

A. M. Kobolt, *Baierisches Gelehrtenlexikon*, t. 2, Landshut, 1825, p. 84-85. — *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. 4, 1886, col. 342-343. — Hurter, t. 3, 1907, col. 27, note 3. — L. Pfleger, *Martin Eisengrein*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 118. — LTK, t. 3, 1931, col. 607. — Cf la notice de Martin Eisengrein.

Friedrich Zoepfl.

2. EISENGREIN (Eisengrin, Eysengrin, Ysengrin; Martin), controversiste allemand, 1535-1578. — Martin Eisengrein naquit à Stuttgart le 28 décembre 1535 du bourgmestre protestant Martin et de sa femme Anna Kuntzer. Il suivit les cours des arts et de philosophie à Tubingue en 1549-1550, puis le droit à Ingolstadt en 1553; il étudia à nouveau la philosophie à Vienne à partir de 1554. Il y conquit ses grades (licencié et maître en philosophie) et commença à enseigner d'abord l'éloquence, puis la philosophie naturelle. Sous l'influence d'un oncle catholique, le vice-chancelier impérial Jacob Jonas, il entra dans l'Église catholique en 1558 ou au début de 1559, fut ordonné prêtre en 1560, nommé chanoine et prédicateur à Saint-Étienne à Vienne. Par l'intermédiaire du converti Frédéric Staphylus, il fut appelé à la faculté de théologie de l'université d'Ingolstadt en 1561; il sera promu docteur en théologie en 1571.

De 1570 à 1578 il fut, à titre de surintendant ducal, chargé de la direction et de la surveillance de l'université. Il rendit un très grand service à l'université en constituant une bibliothèque, que lui-même et ses amis doteront (Jean Egolf de Knöringen, qui deviendra évêque d'Augsbourg, Rodolphe Clenck, Simon Thaddée Eck). La bibliothèque d'Eisengrein est encore aujourd'hui le fonds de la bibliothèque de l'université de Munich. En dehors de ses fonctions académiques, Eisengrein occupa diverses charges dans l'Église. Il fut curé de Saint-Maurice à Ingolstadt (1563-1572), prévôt des collégiales de Moosbourg (1561-1567) et d'Altötting (1567-1578; mitré à partir de 1571), prévôt de la cathédrale de Passau (1567-1578).

En 1563 Albert v de Bavière l'appelait à son conseil et le chargeait de plusieurs missions politico-religieuses à la cour de l'empereur (1563-1564) et à la cour papale (1566). Au concile provincial de Salzbourg en 1573 il fut également l'envoyé du duc de Bavière et y défendit avec vigueur sa souveraineté en matière ecclésiastique. L'Église et l'empire estimaient son activité. Pie iv le nomma en 1563 protonotaire apostolique, Pie v comte du Palais du Latran (1566) et l'empe-

reur Maximilien II comte palatin impérial (1569). Martin Eisengrein mourut le 4 mai 1578 à Ingolstadt et fut enterré dans l'église Notre-Dame.

A partir de sa conversion, Eisengrein se consacre à la répression du protestantisme et au réveil du sens de l'Église chez les catholiques. A cette tâche il se donne, avant tout, avec son extraordinaire éloquence. Il prêche souvent. De 1567 à 1569 il est prédicateur non attitré de la cour impériale à Vienne. Dans le combat, il est énergique, tranchant, inflexible, mais dans l'enseignement de la foi et le réveil moral du peuple catholique il est clair, suggestif, émouvant, vraiment paternel. Son combat pour la foi l'engage dans des querelles, où il reste toujours très objectif.

Son activité littéraire a le même but que sa prédication. On connaît d'Eisengrein trente-six écrits, d'étendue fort diverse, qui sont, pour la plupart, des sermons, ou des ouvrages de controverse, d'enseignement et d'édification. De la liste de ses œuvres donnée par L. Pfleger (*M. Eisengrein*, 1908, p. 124-132), nous pouvons mentionner ici : *De certitudine gratiae*, sur le canon 13 de la 6e session du concile de Trente (édition allemande, Ingolstadt, 1568; traduction latine par T. Bredenbach, Cologne, 1569; à l'index de Clément VIII à Léon XIII, cf F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 369, 466). — Eisengrein écrivit avec tout son cœur en allemand et en latin (Ingolstadt, 1571) en l'honneur de la Vierge : *Unsere liebe Fraw zu Alten Oetting; Libellum de sacello divae Virginis Oettingae veteris* (les deux éditions furent plusieurs fois réimprimées au 16e siècle, mais provoquèrent des controverses avec les protestants). — *De majestate et gloria Christi* (Ingolstadt, 1572). — *Aurea Postilla evangeliorum* (Cologne, 1573). — *Postilla catholica, hoc est evangeliorum dominicalium orthodoxa explicatio* (Ingolstadt, 1576, in-folio). — *De euthanasia, sive de firma spe ac fiducia in Dei misericordia mortis tempore collocanda* (en allemand; trad. latine T. Bredenbach, Cologne, 1577). — *Confessionale in quo materia de confessione peccatorum apud catholicos... explicatur* (en allemand et en latin, Ingolstadt, 1577 et 1578); remarquer le ch. 8 *De modo confitendi Deo*, qui précède l'examen préparatoire à la confession au prêtre. — *Missale hoc est rpecationes, catecheses, contemplationes piae, quibus catholici in sacro missae salutariter uti... possunt, ex probatis autoribus collectum* (Ingolstadt, 1578); noter la 13e contemplation sur le côté transpercé du Christ et la dévotion au Cœur de Jésus. — De nombreuses *Postillae* seront publiées posthumes.

La bibliographie concernant M. Eisengrein est trop abondante et diverse pour être donnée ici en son entier. On pourra consulter : V. Rotmar, J. Engerd, J. N. Mederer, *Annales Ingolstadiensis Academiae*, t. 1 et 2, Ingolstadt, 1782. — A. Raess, *Die Convertiten seit der Reformation*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 366-412, avec réédition du sermon de l'*Invocavit*. — *Kirchenlexikon*, 2e éd., t. 4, 1886, col. 341-342. — *Beati Petri Canisii epistulae et acta*, éd. O. Braunsberger, 8 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1896-1923, voir les tables de chaque volume. — L. Pfleger, *Martin Eisengrein und die Universität Ingolstadt*, dans *Historisch-politische Blätter*, t. 134, 1904, p. 705-723, 785-811. — Hurter, t. 3, 1907, col. 27-29. — L. Pfleger, *Martin Eisengrein, 1535-1578. Ein Lebensbild aus der Zeit der katholischen Restauration in Bayern*, Fribourg-en-Brisgau, 1908. — DTC, t. 4, 1924, col. 2232-2233, — B. Lang, *Dr. Martin Eisengrein*, dans *Literarische Beilage zum Klerusblatt*, t. 4, 1928, p. 257-262. — LTK, t. 3, 1931, col. 606-607. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, t. 1, Augsbourg, 1933, col. 607-608.

Friedrich Zoepfl.

EISVOGL (Vérémond), bénédictin allemand, 1687-1761. — Vérémond Eisvogl, né à Weilheim le 17 avril 1687, entra à l'abbaye bénédictine de Weissobrunn, où il fit profession le 23 octobre 1707. Ses études de philosophie et de théologie achevées au studium commun de la congrégation bavaroise, il fut ordonné prêtre le 24 septembre 1712. Il fut successivement curé de Forst, dans les environs de l'abbaye, professeur de philosophie et d'Écriture sainte, neuf ans maître des novices de la congrégation, prieur en 1735-1736 et fort longtemps père spirituel du monastère. Il propagea avec beaucoup de dévouement et grand succès diverses associations, notamment celle de la Bonne Mort et surtout une congrégation de l'Immaculée Conception; il manifestait une dévotion insigne à la Vierge. Il mourut le 7 septembre 1761.

En dehors de quelques prédications de circonstance qui furent imprimées (vg *Lobrede auf den hl. Benedictus*, Freising, 1725; *St. Norbertus*, Mindelheim, 1737, etc), Eisvogl publia (à Augsbourg) plusieurs ouvrages spirituels à l'usage des novices et des jeunes religieux. 1. *Concordia animae benedictinae cum Deo seu reflexiones asceticae in singulos anni dies...* (1723, 2 vol.); ce sont des méditations sur les fêtes principales du Seigneur, de la Vierge et des saints bénédictins, courtes, scripturaires et patristiques, avec une récollection pour chaque mois. 2. *Mane nobiscum devotorum et religiosorum fratrum et clericorum sive piae exercitationes, preces, instructiones et doctrinae asceticae, per totam diem...* (1724), suivi d'un abondant triduum de profession; ou comment pratiquer les observances monastiques : oraison, messe, étude, travail manuel, examen, etc. A noter particulièrement les méditations sur la dévotion eucharistique et la dévotion au Cœur de Jésus. 3. *Recipe medico-christianum seu exercitia spiritualia per tres, imo octo dies.., ad curandas animae in spiritu languidae infirmitates...* (1724), ou retraite de huit jours. 4. *Consolator fidelis et proficientis animae seu exhortatiunculae spirituales et succinctae...* (1727), précédé d'une Allocutio aux pères spirituels, à qui l'ouvrage est destiné. Ajoutons *Wessobrunische Fama* (1742; plusieurs rééditions) sur la congrégation de l'Immaculée Conception. Eisvogl collabora activement aux célèbres *Concordantiae Bibliorum Wessofontanae* (Augsbourg, 2 in-folio, 1751), peut-être même en fut-il l'initiateur.

C. Leutner, *Historia monasterii Wessofontani*, Augsbourg, 1753, p. 506. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 66, 149. — Hurter, t. 4, 1910, col. 1425. — P. Lindner, *Beiträge zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae*, t. 1 *Professbuch der Benediktiner-Abtei Wessobrunn*, Kempten et Munich, 1909, p. 36-37, 63-64, et *passim*.

André Rayez.

ÉLECTION. — 1. Théologiquement ce terme désigne d'abord le choix que fait Dieu d'un homme, d'un peuple, pour l'attirer à son amitié et, par lui, réaliser son grand dessein de salut.

Il s'applique donc particulièrement à *Israël*, dont il exprime la *vocation* (voir Vocation) dans l'histoire de l'humanité.

En ce sens, élection et vocation ne s'opposent pas, comme dans la conclusion de la parabole sur les invités aux noces : Multi sunt vocati, pauci vero electi (*Mt.* 22, 14), puisque le mot élection désigne équivalemment cette vocation elle-même, cet appel adressé par Dieu à sa créature, abstraction faite de son résultat final,

c'est-à-dire de l'entrée dans la gloire qui en est le fruit normal si l'homme répond fidèlement à Dieu. Si ces *electi* parviennent effectivement à la gloire, c'est en vertu d'un don spécial qui est celui de la *prédestination* (voir Prédestination). Mais, de toute façon, l'élection divine est un don surnaturel, totalement gratuit (voir Grace).

2. Ce mot d'*élection* est aussi employé en un sens plus restreint pour désigner une décision importante dans la vie spirituelle, spécialement, — mais non exclusivement —, le choix d'un *état de vie* (voir État de vie). Saint Ignace de Loyola en particulier a donné une grande notoriété à ce terme dans ses *Exercices spirituels* (voir Ignace de Loyola).

Robert Brunet.

ELERS (Bonaventure), dominicain allemand, 1674-1757. — Bonaventure Elers est né de parents luthériens à Herford le 29 août 1674. Son père, pasteur protestant puis médecin, l'ayant envoyé à l'université de Königsberg, il se lie d'amitié avec un médecin saxon converti au catholicisme. Ses études achevées, il devient comédien ambulant. La rencontre à Augsbourg du dominicain Hyacinthe Ferler l'achemine à la foi catholique et il entre dans l'Église le 6 décembre 1700. Il prend l'habit dominicain à Kirchheim le 20 août 1701. Profès, il fait ses études théologiques à Augsbourg, où il est ordonné prêtre en juillet 1704. Prieur (1715-1719), puis maître des novices (1719-1729) au couvent de Bamberg, prieur à Fribourg-en-Brisgau (1732-1735), à Augsbourg (1736-1740, 1748-1750), il exerce son ministère de prédicateur principalement auprès de religieuses, plus particulièrement celles du monastère de Sainte-Catherine à Augsbourg; il donne également des instructions catéchétiques aux fidèles et, plus âgé, des cours de théologie aux religieux de son couvent. Le succès de ses activités lui vaut d'être nommé en 1730 prédicateur général et en 1749 maître en théologie. Il meurt le 1er novembre 1757.

Les œuvres suivantes de Bonaventure Elers ont été imprimées :

1) *Mirabilia magna Dei, oder: Grosse Wunder Gottes, eröffnet in dem göttlichen Geheimnis des Altars und erneuert in der Bekehrung P. Fr. Bonaventura Elers*, Augsbourg, 1754, sermon autobiographique (récit de conversion) de Elers, lors de la célébration à Augsbourg de son jubilé sacerdotal, le 9 juin 1754. — 2) *Discipulus redivivus, seu Sermones Discipuli dominicales, quadragesimales, festivales*, 2 vol., Augsbourg, 1728, réédition corrigée des sermons du dominicain Jean Hérolt † 1468. — 3) *Ehrenkron des H. Prediger-Ordens, oder kurze Lebensbeschreibung der Heiligen und Seligen beyderlei Geschlechts, welche in dem Orden S. Dominici mit besonderen Tugenden und Wissenschaften geleuchtet haben*, Augsbourg, 1729. Ce recueil de notices édifiantes, lues quotidiennement au réfectoire dans les couvents d'Allemagne, est extrait de l'ouvrage plus important de Friedrich Steill, *Lustgarten Pred. Ord. Ephemerides Dominicano-sacrae*, 2 vol., Dillingen, 1691-1692.

P.-M. Siemer, *Geschichte des Dominikanerklosters Sankt Magdalena in Augsburg (1225-1808)*, coll. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 33, Vechta et Leipzig, 1936, p. 180-184.

André Duval.

ÉLÉVATIONS SPIRITUELLES. — 1. *Le genre.* — 2. *Des origines au 17e siècle.* — 3. *Du 17e siècle à nos jours.*

« La prière est l'élévation (ἀνάβασις, ascensus) de l'âme vers Dieu ou la demande à Dieu des biens convenables », dit saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa* 3, 24, PG 94, 1089c), formule reprise équivalemment par tous les catéchismes. L'âme s'élève vers Dieu par une succession de pensées et d'affections. Depuis le 17e siècle on a pris l'habitude d'appeler *élévations* des méditations où la beauté des pensées, l'ardeur des sentiments et une certaine magnificence de style aident l'âme à s'élever vers Dieu. On en reparlera à l'article Méditations; on voudrait ici définir le genre de l'élévation spirituelle et en signaler un certain nombre d'exemples.

1. **Définition du genre.** — 1° *L'idée.* — Les anciens évoquent déjà l'élévation de l'âme vers Dieu. Platon décrit « la montée (ἀνάβασις) vers le monde supérieur et la contemplation des biens d'en haut, c'est-à-dire la montée de l'âme vers le monde intelligible » (*République* vii, 517b, éd. É. Chambry, coll. Budé, Paris, 1933, p. 149). Plotin explique la montée, ἀναγωγή, « vers le Bien et le principe premier » (*Ennéades* i, 3, 1, éd. É. Bréhier, coll. Budé, t. 1, Paris, 1924, p. 62). La même idée se retrouve à profusion chez les auteurs chrétiens. Le pseudo-Denys reprend 34 fois le seul mot ἀναγωγή (*Dionysiaca*, t. 2, Paris, 1950, p. 1587). L'expression équivalente apparaît d'ailleurs à bien des pages de la Bible. « Je lève les yeux vers toi qui habites aux cieux » (*Ps.* 123, 1); « Que ma prière s'élève devant toi comme l'encens » (*Ps.* 141, 2); « Cherchez, goûtez les biens d'en haut » (*Col.* 3, 1-2). C'est le *Sursum corda* de la liturgie, signalé déjà par saint Cyprien (*De oratione dominica* 31, PL 4, 539b). On imagine aisément qu'on ait appelé *élévation* l'expression des sentiments que symbolisait l'élévation des mains (elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum, *Ps.* 141, 2), du cœur et de l'esprit (elevare cor, animum, animam, *passim* à travers la Bible). Cf *Thesaurus linguae latinae*, t. 5, vol. 2, Leipzig, 1931, *elevatio, elevo*, col. 358-365.

2° *Le mot.* — Chez les rhéteurs latins l'*elevatio* était une figure consistant à exalter quelqu'un ou quelque chose, mais pour les rabaisser : « Et illae elevationes, dit Quintilien, videlicet : O dii boni!.. O amorem mirum! O benevolentiam singularem! » (*Institutio oratoria* 9, 2, éd. D. Nisard, Paris, 1853, p. 329). Dans le latin chrétien, le terme ne désigne encore que l'élévation morale, par exemple dans Tertullien, *De praescriptionibus haereticorum* 42, PL 2, 57b; cf A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 303. Dans l'ancien français, l'*eslevation* a déjà le sens de « sentence élevée » (Montaigne, *Essais*, 1595, liv. 2, ch. 10; cf F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française*, t. 3, Paris, 1938, p. 480). C'est au 17e siècle que le sens du mot se précise en « adoration lyrique ». « Notre vie au regard de Dieu » doit être « une vie d'élévation et de société intérieure », dit Fr. Bourgoing † 1662, et il entend par là « une sorte d'oraison... qui se fait par voie d'admiration, d'adoration, de révérence, d'humble regard, d'hommage et d'honneur et d'autres semblables pratiques qui tendent purement et simplement à honorer et glorifier Dieu » (5e *Direction ou Advis pour l'oraison*; cf Bremond, t. 3, p. 117-118). Dès lors le mot est défini comme tel par les dictionnaires.

« Terme de piété, déclare P. Richelet † 1698, qui se dit au figuré : faire des élévations de son cœur vers Dieu » (*Nouveau*

dictionnaire français, t. 1, Rouen, 1719, p. 485). L'élévation se dit « des mouvements vifs et affectueux de l'âme vers Dieu, et de certaines prières qui excitent ces mouvements » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 8e éd., t. 1, Paris, 1932, p. 617). Et le *Larousse du* XXe *siècle* la définit : « genre de composition littéraire inspiré par un mouvement d'élévation vers Dieu » (cf P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, t. 2, Paris, 1954, p. 1498).

2. **Des origines au 17e siècle.** — 1° « *L'âme naturellement chrétienne.* » — Malgré toutes les déviations possibles de la pensée religieuse, l'homme peut de lui-même, selon l'expression de Tertullien, connaître Dieu et aspirer à lui. Aussi rencontre-t-on, même en dehors du christianisme, des textes qui sont, à leur manière, de véritables élévations.

Ainsi en Égypte l'hymne monothéiste d'Aton, inspiré sinon rédigé par Aménophis IV (1370-1352 av. J. C.) et qui annonce le cantique du Soleil de saint François d'Assise (M. Gorce-R. Mortier, *Histoire générale des religions*, t. 1, Paris, 1948, p. 322-323), en Iran parmi les Gathas, Yasna 30 et Yasna 44 (M. Brillant-R. Aigrain, *Histoire des religions*, t. 2, Paris, 1954, p. 264-268). Dans l'Inde on peut citer certaines *Upanishad* (L. Renou, *La poésie religieuse de l'Inde antique*, Paris, 1942, p. 123-141; S. Lemaître, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, t. 1, Paris, 1955, p. 43-52), des écrits de Sankara † 820 (p. 84-97), et aussi en Chine le poème *Inscrit sur l'esprit croyant* de Tao-Hsin † 606 (p. 181-186).

Chez les grecs, qu'il suffise de rappeler les textes de Platon sur le Père de l'univers et le Vivant absolu (*Timée* 27d-34b; A. Rivaud, coll. Budé, Paris, 1925, p. 140-147), d'Aristote sur le Premier Moteur éternel et immobile (*Métaphysique* 1071b-1073a, trad. J. Tricot, 2e éd., t. 2, Paris, 1948, p. 167-176), de Plotin sur l'union à Dieu (*Ennéades* I, 6, 6-9, éd. É. Bréhier, t. 1, p. 102-106), enfin l'*Hymne à Dieu* de Proclus (M. Meunier, *Hymnes philosophiques*, Paris, 1935, p. 111-114). Dans l'Islam, que de pages à citer chez les mystiques arabes comme Al-Hallaj † 922 (S. Lemaître, *op. cit.*, p. 231-237), ou persans comme Ferid Ed-din Attar † 1230 (p. 255-262)!

2° *Thèmes bibliques.* — La Bible contient un grand nombre de passages particulièrement lyriques qu'on peut qualifier d'élévations, par exemple dans les livres historiques le cantique de Tobie l'ancien (*Tobie* 13), les poèmes sur les merveilles de Dieu dans la nature (*Job* 36, 22 à 39, 25; *Ps.* 104), chez les prophètes la description de la future Jérusalem (*Isaïe* 60-62), enfin dans le nouveau Testament la prière sacerdotale du Christ (*Jean* 17) et les aspirations de saint Paul sur la vie selon l'Esprit et l'union au Christ malgré l'adversité (*Rom.* 8). On comprend que plusieurs paraphrases scripturaires du 17e siècle aient adopté, d'emblée, le titre d'*élévations*.

3° *La prière de l'Église.* — Dans les textes liturgiques de la messe, il faut surtout mentionner la préface, depuis le *Sursum corda* du dialogue préparatoire jusqu'au *Sanctus*. Saint Clément de Rome († fin 1er siècle) donne déjà un magnifique spécimen de prière solennelle prononcée par le chef de l'assemblée (*Lettre aux Corinthiens* 59-61; éd. F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. 1, Tubingue, 1887, p. 134-140; trad. et éd. H. Hemmer, Paris, 1926, p. 118-128). L'usage de la préface et du *Sanctus* est attesté d'une manière certaine à Alexandrie dès avant 230, d'après le témoignage d'Origène (*De principiis* IV, 26; PG 11, 400ab; éd. P. Koetschau, GCS, 1913, p. 346). Il se répandit de là en Égypte et dans la chrétienté (cf G. Dix, *The shape of the liturgy*, Westminster, 1945, p. 165).

C'est surtout en Occident, où les prières liturgiques restèrent plus longtemps soumises à l'improvisation du célébrant, qu'on rencontre, dans le domaine des préfaces, une riche littérature « souvent lyrique et d'une pathétique inspiration... Elles sont des élévations à Dieu sur son œuvre, contemplée dans la nature, dans l'ancien Testament, dans l'Évangile, dans les mystères, dans les sacrements, dans les saints » (P. Batiffol, *Leçons sur la messe*, Paris, 1919, p. 200). Citons, à titre d'exemples, l'*Exultet* de la vigile pascale, qui peut remonter au 5e siècle et s'apparente à l'*immolatio* de la messe de la vigile de Pâques dans le *Sacramentaire* d'Autun (7e siècle), la préface pour la bénédiction des fonts le samedi saint dans le *Sacramentaire* grégorien, enfin les préfaces mozarabes qui portent le nom d'*inlatio* (*Liber mozarabicus sacramentorum*, éd. M. Férotin, Paris, 1912). Nous retrouvons encore ce même lyrisme dans les plus belles antiennes de l'office divin, par exemple dans les antiennes *O* de l'avent.

4° *Les auteurs chrétiens jusqu'au* 17e *siècle.* — Depuis les Pères apostoliques, les textes du genre « élévations » sont si nombreux qu'on s'est plu à les rassembler dans des recueils.

M. Peyroux, *Élévations, prières et pensées de saint Augustin*, Paris, 1920. — A. Castel, *Dieu et l'âme. Élévations religieuses d'après saint Augustin, saint Anselme et saint Bernard*, Tournai, 1913. — Sainte Catherine de Sienne, *Oraisons et élévations*, trad. par A. Bernard, Paris, s. d. — M. Peyroux, *Élévations, prières et pensées de sainte Thérèse*, Paris, 1922.

Parmi les œuvres qui pourraient être considérées tout entières comme des élévations, mentionnons en Orient les Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες de Syméon le nouveau Théologien † 1022 (trad. latine de J. Pontanus dans PG 120, 507-602; extraits traduits dans VS, t. 27, 1931, p. 201-210, 303-310; t. 28, 1931, p. 74-82), en Occident les *Meditativae orationes* de Guillaume de Saint-Thierry † 1148 (PL 180, 205-248; texte et trad. par M.-M. Davy, Paris, 1934). Les œuvres de Thomas a Kempis † 1471 contiennent nombre de prières et de méditations qui sont de véritables et fort belles élévations, par exemple son *De elevatione mentis ad inquirendum summum bonum* (éd. M. J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 399-418). En 1728, un doctrinaire traduira et publiera à Paris le *De vita et beneficiis Salvatoris Jesu Christi devotissimae meditationes* de Thomas sous le titre *Élévations à Jésus-Christ sur sa vie et ses mystères*. Les *Exclamaciones* de sainte Thérèse d'Avila † 1582 sont également des élévations (*Obras*, éd. Silverio, t. 4, Burgos, 1917, p. 271-294).

3. **Du 17e siècle à nos jours.** — 1° *Au* 17e *siècle.* — Dès le début du siècle, Bérulle † 1629 composa des *élévations* telles que Bourgoing les a définies plus haut. Son but était de faire passer dans la dévotion privée l'esprit de la liturgie (cf Bremond, t. 3, p. 118).

Entre 1611 et 1613 il écrit *Élévation à Jésus sur ses principaux états et mystères*, *Élévation à la très sainte Trinité sur le mystère de l'Incarnation*, *Élévation à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en elle et par elle*, enfin, en 1625, *Élévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine* (voir DS, t. 1, col. 1547-1548).

Parmi les textes spirituels de l'époque citons : *Exercice intérieur de l'âme dévote et religieuse pour tous les jours de l'année*, qui sont des élévations composées par une carmélite dans un esprit tout bérullien, Dijon, 1628. — Le *De ascensione mentis in Deum* du cardinal Robert Bellarmin † 1624, publié à Rome, en 1615, sera plusieurs fois traduit sous le titre d'*Élévations* (1656, 1838). — La 38e et dernière des *Contemplations sur les mystérieux effets de l'amour divin* de Jean de Saint-Samson † 1636 est intitulée *Élévations sur les principales pratiques de la vie spirituelle et contemplative* (*Œuvres*, t. 1, Rennes, 1658, p. 518-528). — J.-B. Noulleau † 1672, *Élévations à Dieu pendant la journée et surtout pour l'usage de la messe et la visite du saint sacrement*, Paris, 1645. — Simon de Bourg † 1694, capucin, *Les saintes élévations de l'âme à Dieu par tous les degrés d'oraison*, Paris, 1656. — A. Jamet donne comme titre à quelques méditations de Marie de l'Incarnation † 1672 *Exclamations et élévations* (*Écrits spirituels*, t. 1, Paris-Québec, 1929, p. 379-386). — Antoine Godeau † 1672, *Élévations à Jésus-Christ et méditations chrétiennes sur le texte de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1660. — Anonyme, *Élévations en l'honneur des mystères de souffrance intérieure et extérieure de Notre-Seigneur Jésus-Christ en sa très douloureuse Passion*, Dijon, 1666. — En 1700, furent publiées par un docteur de Sorbonne des *Élévations à Dieu, tirées de l'Écriture et des Pères, sur les mystères de la religion.*

Les jansénistes pratiquèrent eux aussi le genre; citons l'*Élévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur sa passion et sa mort*, de l'oratorien C. Desmarets † 1675, remaniée et publiée par P. Quesnel en 1676 (cf Bremond, t. 10, p. 279-280; cf *Le Cœur*, coll. Études carmélitaines, 1950, p. 241); *Élévations de cœur et prières à Notre-Seigneur Jésus-Christ sur les mystères de sa passion propres pour chaque jour de la semaine*, œuvre probable d'Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly † 1684, publiée à Paris en 1727 (*Le Cœur*, *ibidem*, p. 237-239).

Enfin il faut rappeler les célèbres *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne* par Bossuet † 1704 qui, plus que partout ailleurs, s'y montre un poète lyrique incomparable. Composées vers 1695, elles furent publiées par J.-B. Bossuet, évêque de Troyes, en 1727; voir DS, t. 1, col. 1874-1883.

2° *Au 18e siècle.* — Bientôt paraît le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* par Fénelon † 1715. La première partie sur Dieu d'après les merveilles de la nature fut publiée en 1712 et la deuxième, sur les preuves métaphysiques de Dieu, en 1718. Cet ouvrage contient des élévations d'ailleurs souvent tirées mot pour mot de saint Augustin (cf Bremond, t. 3, p. 26). Par la suite, les œuvres du genre semblent moins nombreuses.

Abbé Briguet, *Élévations et prières à la sainte Vierge pour tous les jours du mois*, Paris, 1717. — Pierre Caussel † 1728, *De la connaissance de Jésus-Christ, considéré dans ses mystères... avec des élévations sur chaque mystère* (Paris, 1760; extraits dans VS, t. 29, 1931, p. 295-299; cf DS, t. 2, col. 371). — Simon Gourdan † 1729, *Élévations à Dieu sur les psaumes, disposées pour tous les jours du mois* (Paris, 1729). — Jean-Paul Péronnet, *Élévations du chrétien malade et mourant*, Paris, 1756. — D.-X. Clément † 1771, *Élévations de l'âme à Dieu ou prières tirées de la sainte Écriture pour toutes les différentes situations* (Paris, 1755; cf DS, t. 2, col. 949). — Les œuvres de B. Baudrand † 1787 prennent souvent la forme d'élévations, comme l'indique le titre de la première, parue à Lyon en 1765 : *L'âme élevée à Dieu par les réflexions et les sentiments* (cf DS, t. 1, col. 1287-1290), traduit en anglais par R. Plowden (*The Religious Soul elevated to Perfection*, Londres, 1786, qui devint *The Elevation of the Soul to God*, souvent réédité). — François Plowden † 1788, *Élévations sur la vie et les mystères de Jésus-Christ*, Paris, 1806.

3° *Au 19e siècle.* — C'est surtout vers le milieu du siècle, avec le renouvellement doctrinal qui se développe, que se multiplient les élévations comme celles de Mgr Cl.-A. Droste zu Vischering, archevêque de Cologne, † 1845, *Élévations de l'âme vers Dieu*, trad. J. Poncelet, Paris, 1839, et de E. Castan † 1888, *Élévations sur la vie de la Mère de Dieu à l'usage des personnes du monde*, nouv. éd., Paris, 1853. Parmi les ouvrages parus ensuite, signalons d'abord de Mgr C. Gay † 1892, *Élévations sur la vie et la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris-Poitiers, 1879, et de G. Bouffier † 1902, *De l'amour et du Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Élévations*, Avignon, 1878. De sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus † 1897, il faut mentionner la lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur, écrite entre le 13 et le 16 septembre 1896 (*Histoire d'une âme*, ch. 11; *Manuscrits autobiographiques*, ms B, Lisieux, 1956). Cette élévation sur l'Amour « peut être considérée comme un des sommets de la littérature spirituelle » (*ibidem*, t. 1, introduction, p. 55). A la fin du siècle, C. Sauvé † 1925 commence la série de ses 21 volumes d'élévations « intimes ». Depuis 1897 se succèdent treize volumes d' « élévations dogmatiques » : *Jésus intime*, 3 vol., *Dieu intime*, 1 vol., *L'ange et l'homme intimes*, 4 vol., *Le chrétien intime*, 5 vol.

4° *Au 20e siècle.* — Donnons quelques exemples.

B. Maréchaux † 1927, *Élévations sur la sainte Vierge, Épouse du Saint-Esprit*, Paris, 1909; *Élévations sur saint Joseph. Ses titres, ses vertus, sa protection*, Paris, 1910. — La plupart des livres de E. Vandeur sont intitulés *Élévations*, par exemple : *O mon Dieu, Trinité que j'adore. Élévations*, 3e éd., Wépion, 1925; *Adoro te. Élévations*, Maredsous, 1941; *A la Trinité par l'Hostie. Élévations*, Maredsous, 1946. — Robert de Langeac (Augustin Delage) † 1947, *Virgo fidelis. Élévations sur le Cantique des cantiques*, Paris, 1931; *Vous, mes amis. Élévations*, Paris, 1952; cf DS, t. 3, col. 119-120. — I. Van Houtryve, *Le chant de la cité de Dieu. Élévations et prières*, Louvain, 1938. — Mgr É. Guerry, *Dans le Christ total. Élévations sur le mystère de l'Église*, Paris, 1952. — L. Cadoux, *La Sainte Vierge. Élévations*, Lyon, 1955; *La Messe. Élévations*, Paris, 1957. — L. Roy, *Élévations au cours du cycle liturgique*, Paris, 1956.

L'âme que ravissent la beauté et l'amour de Dieu exprime, en un langage toujours inadéquat, son admiration et sa joie d'être fille de Dieu et de contempler pareilles merveilles. Des mots brûlants s'échappent, des exclamations, des désirs inassouvis, qui traduisent fort imparfaitement l'élan intérieur. La « méditation des attributs divins » produit le plus ordinairement de telles élévations (cf DS, t. 1, col. 1084-1097). Le genre des « élévations » demeurera aussi longtemps que des spirituels exprimeront leur expérience intérieure. Que la littérature ait parfois alourdi ce genre ou l'ait rendu factice, nul n'en disconviendra; mais chacun saura discerner l'expression d'une authentique expérience et le simple exercice littéraire.

Émile Bertaud.

ELFFEN (Nicolas), jésuite allemand, 1626-1706. — Né à Traben-sur-Moselle (Rhénanie), le 2 juin 1626, de parents luthériens, mais élevé à Trèves par une tante catholique, Nicolas Elffen entra dans la compagnie de Jésus le 13 juillet 1644. Après avoir enseigné les humanités à Dusseldorf et la philosophie à Trèves, on l'envoie à Cologne où, pendant plus de trente ans, s'affirme sa brillante réputation de directeur spirituel et de prédicateur tant en l'église des jésuites qu'à la cathédrale et à la cour du prince-électeur Maximilien-

Henri de Bavière, qui le choisit comme confesseur; en même temps, on le charge d'organiser et de diriger un pensionnat annexé au collège. Recteur à Bonn (1684-1687), il y fait construire, avec l'aide de l'électeur, l'église du Saint-Nom de Jésus. Il meurt à Cologne le 4 décembre 1706.

Outre quelques traités de controverse (vg *Catholisch Schlecht und Recht*, Cologne, 1682), Elffen composa plusieurs ouvrages de dévotion, dont maintes rééditions, notamment pour être offertes à titre d'étrennes par des congrégations mariales, et maintes traductions attestent le rayonnement. 1. *Panis parvulorum* (Cologne, 1665, 1694, 1716, etc); la cinquième partie fut éditée à part, *Cibus electus :* elle traite de l'oraison, de l'examen particulier, de la pureté de cœur, des vertus solides, du désir de mourir saintement; c'est le livre que le retraitant formé par la *Scintilla cordis* doit lire assidûment. — 2. *Panis coeli* (Cologne, 1667; en allemand, 1694) : manuel de prières, liturgiques et de dévotion, avec, en particulier, une méthode pour entendre la messe. Il a été repris et complété (*Cibus coelestis*, Cologne, 1710), avec un autre eucologe d'Elffen, précédemment paru en allemand, *Das all beste Gold* (Cologne, 1690). — 3. La *Scintilla cordis ex libello Exercitiorum S. P. Ignatii* (Cologne, 1672; trad. allemande, 1674, et française par A. Possoz, *L'étincelle du cœur*, Tournai, 1863) connut, sous différents titres, un légitime succès : c'est une retraite de huit jours (un jour pour le fondement, deux pour la voie purgative, trois pour l'illuminative, deux pour l'unitive), comportant trois méditations chaque jour, nourries d'Écriture sainte et disposant à la vie mystique. A partir de la quatrième édition (1705), Elffen y joint un résumé des méditations et un *Auctarium pro majori Sacri amoris incendio* : exercices de piété envers la Vierge, considérations sur l'eucharistie, méditations sur la passion et affections envers Dieu.

Sommervogel, t. 3, col. 373-378; t. 9, col. 281-282. — A. Possoz, Notice, en tête de *L'étincelle du cœur*, Tournai, 1863, p. v-x. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Ratisbonne, 1921, p. 516, 781, 857-859. — *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 236-237. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 329. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa (1500-1727)*, La Haye, 1954. — Dans la correspondance échangée entre Maximilien-Henri et les généraux de la compagnie de Jésus, il est souvent question de N. Elffen (Archives).

Paul Bailly.

ELFRIC (Aelfric), bénédictin anglais, 10e siècle. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie et œuvres. — La vie d'Elfric, bénédictin anglo-saxon du 10e siècle, demeure imprécise en bien des points. Issu, croit-on, d'une famille de la petite noblesse du Wessex, il apprit les rudiments du latin avec un précepteur, puis fut envoyé à l'abbaye de Winchester. Sous la direction d'Ethelwold † 984, saint abbé dont il écrira la biographie, il se prépara à la vie religieuse et prononça ses vœux. Dès 987, le jeune moine était nommé maître des novices à l'abbaye de Cernel, près Dorchester; c'est là qu'entre 990 et 992 il composa ses deux volumes d'homélies. Travailleur acharné, il entreprit à cette époque la traduction de la Bible qu'il devait mener à bien dans les années suivantes. Vers 999, sur la demande de Wulfsige, évêque de Sherborne, il dut rédiger une lettre pastorale qui fut lue dans toutes les églises du diocèse. Elfric, éducateur, ne négligeait cependant pas sa tâche professorale; en anglo-saxon, à l'intention de ses élèves, il écrivit en 994 une grammaire latine, un glossaire et, vers 1003, la trame latine du *Colloquium.*

En 1005 Elfric devenait abbé du monastère mercien d'Eynsham, fondé par son ami l'alderman Ethelmaer. Malgré ses charges nouvelles, le courageux écrivain poursuivait son œuvre : en 1005 il donnait une traduction libre du *De consuetudine monachorum*, attribué à Ethelwold, suivie bientôt d'une version de l'*Admonitio ad filium spiritualem* de saint Basile. Entre 1006 et 1012 il acheva en langue vulgaire un traité sur la Bible, le *De vetere et novo Testamento*; vers la même époque il complétait sa collection d'homélies en rédigeant un certain nombre de sermons et d'ouvrages secondaires. Enfin vers 1014, sur la demande de Wulfstan, archevêque d'York, il composait en latin et vieil-anglais une nouvelle lettre pastorale, d'une portée considérable. Dès 1020 Elfric cesse d'écrire. On ignore la date de sa mort comme celle de sa naissance.

2. Doctrine. — Elfric est plus souvent un canoniste, un commentateur, un exégète, un théologien, qu'un auteur spirituel; cependant son œuvre demeure baignée de spiritualité.

1° *Les Écritures.* — On a pu s'étonner qu'Elfric se soit donné l'immense travail de traduire la Bible à l'usage de ses contemporains. Le fait d'avoir offert l'ancien Testament en vieil-anglais et d'en avoir autorisé la lecture aux fidèles a permis de suggérer que l'auteur admettait le « jugement personnel », tel que le définira Luther. Or jamais le moine anglo-saxon n'autorisa la libre interprétation des textes. A ses yeux la soumission de l'esprit constituait la forme la plus méritoire de l'obéissance, et il redoutait comme extrêmement graves les erreurs des ignorants et des présomptueux. En revanche, il souhaitait que le peuple pût s'instruire de toute la Révélation et de la tradition; c'est pourquoi il mettait à sa portée l'enseignement de l'Église. Ce qu'il recherchait avant tout dans l'Écriture, c'est une *doctrina spiritu alis* excessivement pure et simple. En s'attachant, sans originalité d'ailleurs, au sens allégorique, il établissait des commentaires précis et parvenait au but qu'il s'était fixé : instruire en édifiant. Cf DS, t. 4, col. 176-187.

2° *Amour de Dieu.* — L'amour de Dieu, principe et fin de la vie, source et origine de tout bien, nous dit Elfric, exige, pour être efficace : une foi éclairée, logique et forte; un sens parfait de l'obéissance; la résignation qui permet d'accepter l'épreuve, et l'abandon à la volonté de Dieu qui rend cette épreuve aimable; l'humilité sans laquelle il n'est pas de progrès possible; une chasteté parfaite, obligatoire pour les prêtres (malgré les revendications d'un clergé dissolu) et prônée comme la plus belle des vertus chrétiennes, au point que le mariage semble plutôt toléré que loué; la recherche de la pauvreté et de la justice; enfin l'amour total et généreux du prochain.

3° *Le péché.* — L'adversaire de l'homme, c'est le démon. Elfric montre Satan acharné à son œuvre perverse; il dépeint les vices sous des traits odieux, enseignant à utiliser les tentations comme des tremplins pour atteindre plus vite les sommets de la perfection. Sa conception de la vie spirituelle est surtout celle

d'un combat, activement dirigé contre les puissances des ténèbres, jamais relâché, car jamais l'ennemi ne sommeille.

4° *La prière.* — La prière aide puissamment le chrétien à triompher dans ses luttes. Elfric la recommande en toute occasion; toutefois il ne se révèle pas comme un contemplatif; s'il ressent vivement la présence de Dieu, s'il perçoit même occasionnellement les motions de l'Esprit d'amour, il ne tente pas de s'élever dans les régions supérieures. Son commentaire sur *Luc* 10, 38-42 est à cet égard significatif. Marie représente à ses yeux le type de la vie future, vie céleste au contact du divin; et si Marie peut être prise pour exemple en la vie présente, c'est parce qu'elle symbolise la « réfection de l'âme », que Dieu enseigne directement par l'oraison. Les extases, les ravissements, les visions apparaissent à ce moine actif comme les manifestations extraordinaires d'une haute sainteté; il n'essaie point d'en étudier la genèse et se contente de recommander la méditation bi-journalière pour demander le matin les forces nécessaires et remercier le soir des grâces reçues. Elfric prescrit souvent la dévotion à la Vierge; il assure que la protection de Marie est le plus grand secours du pécheur et proclame qu'aucun autre saint ne possède un aussi grand pouvoir d'intercession. Il ne fait point allusion à l'immaculée Conception. Il recommande la dévotion aux anges et aux saints et la prière pour les âmes du purgatoire.

5° *Le problème du mal.* — Elfric aborde ce problème avec bon sens. Il déclare d'abord que le mal n'est que l'opposé du bien, de même que l'obscurité est le contraire de la lumière. Le mal, ainsi établi comme une nuit morale, reste toléré par Dieu sans être voulu par lui. La croyance à la transmission du péché originel n'implique pas la diminution, à plus forte raison la négation, du libre arbitre. Elfric affirme que la liberté est d'autant plus grande qu'elle est plus dégagée des influences matérielles, et que s'il existe une différence entre le pouvoir d'option accordé au saint et le libre choix laissé au pervers, il ne peut s'agir que d'une différence de degré, inhérente à la capacité spirituelle de chacun.

6° *Le problème de la grâce.* — Dans l'esprit d'Elfric une parfaite harmonie réunit prescience et prédestination, grâce gratuite et salut mérité. La concomitance absolue des actes divins permet de faire coïncider préconnaissance et pré-détermination de l'avenir. L'acte de prescience est alors indissolublement lié au décret de prédestination qui apparaît comme une manifestation de justice et de clairvoyance. D'autre part la gratuité de la grâce ne s'oppose point à la récompense des mérites. Quand Elfric parle de la « justification indépendante de l'homme », il entend que les bonnes œuvres ne sont pas la cause mais la conséquence de la force surnaturelle communiquée par la grâce. Il établit l'égalité pour tous, eu égard à la suffisance de la grâce première, don gratuit; mais il ajoute que Dieu peut couronner notre correspondance à l'amour en octroyant de nouveaux dons mérités. Une telle doctrine, évidemment simplifiée, offre le plus vif intérêt en cette époque de querelles théologiques.

7° *L'eucharistie.* — Elfric a longtemps passé pour un précurseur des théories protestantes sur l'eucharistie. Il n'en est rien. Desservi par une langue inhabile à l'expression des concepts théologiques, le sermonnaire n'en a pas moins exposé sa croyance en de longues pages disséminées à travers son œuvre. L'étude de cet ensemble permet de garantir l'orthodoxie de sa doctrine. On ne peut plus douter que le moine anglo-saxon ait cru positivement à la présence réelle, non sous l'aspect qu'il appelait « corporel » voulant dire « matériel », mais sous une forme qu'il qualifiait de « spirituelle » en pensant « transcendante ». L'idée de conversion intégrale du pain et du vin en la chair et le sang du Christ est exposée d'autre part sans équivoque; la notion de présence totale dans chaque parcelle d'hostie et dans chaque goutte de vin est affirmée nettement. Sans cesse l'orateur recommande de ne pas se laisser tromper par l'apparence des espèces qui voile le « mystère spirituel », c'est-à-dire la transformation invisible de la substance. Si l'on se rappelle qu'aucune définition dogmatique n'avait encore été portée par l'Église, on admettra qu'Elfric, disposant d'un vocabulaire imparfait, aboutit à une conclusion fort satisfaisante. En un siècle d'ignorance, Elfric se présente en outre comme un apôtre de la communion fréquente; il recommande de communier les enfants aussitôt après le baptême et de porter le viatique aux malades. Longuement il dit les bienfaits de cette nourriture céleste, dans laquelle il trouvait lui-même force et réconfort.

Elfric n'a jamais prétendu apporter une solution aux controverses de son temps; il expose simplement son point de vue, en excellent témoin de la théologie et de la vie chrétienne du 10e siècle, et en recommandant sans cesse la soumission aux décisions des conciles. Plus soucieux d'action que de théorie, il s'efforce d'entraîner et d'instruire. Zélé sans intransigeance, plein de logique et de bon sens, il reste humain jusque dans le surnaturel. C'est pourquoi sa doctrine spirituelle apparaît sous la forme d'un enseignement simple, riche et précis. Cet enseignement est en somme celui d'un pasteur d'âmes et d'un directeur de conscience soucieux de former laïcs, prêtres et moines. Les nombreux manuscrits médiévaux qui contiennent ses ouvrages attestent sa durable influence. Son œuvre et son action devaient contribuer à la formation de l'âme anglaise : son pays a hérité de lui, en partie, la tradition d'une forme homilétique quasi rituelle, la connaissance approfondie des Écritures et le goût de la poésie biblique.

1. *Œuvres personnelles.* — *Homélies catholiques.* Éditions : anglican M. Parker, Londres, 1566; W. Guild, Londres, 1624; E. Elstob, Londres, 1709; anonyme, Oxford, 1715; B. Thorpe, *The Homilies of the Anglo-Saxon Church : Sermones catholici or Homilies of Aelfric*, au nom de la Aelfric Society, Londres, 2 vol., 1844-1846; A. Pope en prépare une nouvelle édition.

Éditions partielles de nouvelles homélies. R. Morris, *Old-English Homilies*, coll. Publications of Early English Text Society [EETS], vol. 29, Londres, 1867 : hom. *De octo vitiis et de duodecim abusivis*, inspirée notamment de saint Cyprien; B. Thorpe, *Analecta Anglo-Saxonica* (hom. sur Job, S. Grégoire, etc), Londres, 1868; A. Napier, *Wulfstan; Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien*, Berlin, 1883 : hom. *De Septiformi Spiritu* et *De falsis deis*; B. Assmann, *Angelsächsische Homilien und Heiligenleben*, Cassel, 1889 (homélies sur S. Jean, *Be Claennysse* sur la chasteté sacerdotale, hom. *De nativitate Mariae*, etc); J. W. Bright, *An Anglo-Saxon Reader*, New York et Londres 1894-1895 (hom. sur S. Jean, l'Assomption, etc); R. D. N. Warner, *Early English Homilies from the twelfth Century*, EETS 152, Londres, 1917. — K. Sisam a apporté d'utiles précisions sur la date et la composition des *Homélies, Mss Bodley 340 and 342 : Aelfrics Catholic Homilies*, dans *Review of English Studies*, t. 7, 1931, p. 7-22; t. 8, 1932, p. 51-68; t. 9, 1933, p. 1-12.

Ces *Homélies*, destinées le plus souvent aux fidèles, s'inspirent de saint Augustin, de Bède le Vénérable, et surtout de saint Grégoire le Grand; cf M. Förster, *Ueber die Quellen von Aelfrics exegetischen Homilien*, dans *Anglia*, t. 16, 1894, p. 1-61. Les homélies sur le sacrifice pascal ou pour la fête de saint Pierre ont été l'objet de vives controverses entre anglicans et catholiques, depuis l'édition de Parker : *A Testimonie of Antiquitie, shewing the ancient fayth in the Church of England touching the Sacrament of the body and bloude of the Lord here publikely preached and also concerning the Saxons time 800 years ago*, ouvrage plusieurs fois réédité.

Vies des saints : W. Skeat, *Aelfric's Lives of the Saints being a set of sermons on Saints' Days*, EETS 76, 82, 94, 114, Londres, 1881-1900; 40 sermons sur les fêtes du sanctoral, presque tous métriques, destinés surtout aux moines. Plusieurs éditions partielles. Cf J. H. Ott, *Ueber die Quellen der Heiligenleben in Aelfrics Lives of the Saints*, Halle, 1892.

Pastorale : trois lettres pastorales, dont une sous forme de canons, sur les devoirs du ministère sacerdotal; éd. B. Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England*, Londres, 1840; B. Fehr, *Die Hirtenbriefe Aelfrics in altenglischer und lateinischer Fassung*, Hambourg, 1914. Les canons sont aussi dans PL 139, 1469-1476, précédés (1459-1470) d'une étude de H. Wharton, *Dissertatio de Aelfrico seu Elfrico archiepiscopo Cantuariensi utrum fuerit Aelfricus grammaticus* (*Anglia sacra*, t. 1, Londres, 1691).

Cosmographie religieuse : De temporibus anni, adaptation en anglo-saxon d'un ouvrage de Bède sur la cosmographie et l'astronomie, où Elfric, tout en faisant trouver Dieu dans sa création, attaque le paganisme et la sorcellerie : éd. Th. Wright, *Popular Treatises on Science*, Londres, 1841; A. Reum, *De temporibus; ein echtes Werk des Abtes Aelfric*, dans *Anglia*, t. 10, 1887, p. 457-498; éd. H. Henel, *Aelfric. De temporibus anni*, EETS 213, Londres, 1942.

2. *Traductions.* — Il convient de donner à ce mot un sens très large : si, en effet, Elfric traduit, il adapte aussi, il résume ou commente. Les traductions scripturaires sont accompagnées d'une sorte d'introduction pratique à l'Écriture, où Elfric s'inspire de saint Augustin et de saint Isidore de Séville : *De vetere et novo Testamento*, édité pour la première fois à Londres en 1623 par W. L'Isle. Elfric a traduit ou commenté un bon nombre de livres de la Bible : éd. E. Thwaites, *Heptateuchus, Liber Job et Evangelium Nicodemi; Anglo-Saxonice Historiae Judith Fragmentum*, Oxford, 1698; Grein-Wulker, *Aelfrik, De vetere et novo Testamento, Pentateuch, Josua, Buch der Richter und Hiob*, t. 1, Hambourg, 1872 et 1921.

Elfric traduisit et adapta les *Interrogationes Sigewulfi* d'Alcuin sur la Genèse, éd. G. E. Mac Lean, *Aelfric's Version of Alcuini Interrogationes Sigewulfi in Genesim*, dans *Anglia*, t. 6, 1883, p. 425-473; de même l'*Hexameron* de saint Basile, auquel il ajoute nombre d'autres emprunts : éd. H. W. Norman, *The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St Basil... and the Anglo-Saxon remains of St Basil's Admonitio ad filium spiritualem*, Londres, 1849.

Beaucoup d'œuvres d'Elfric sont composées en une prose rythmée particulière; par ailleurs, ses créations linguistiques sont étonnantes : il a inventé un vocabulaire grammatical, scientifique, etc. Cette réussite, jointe à la limpidité de son style, a fait d'Elfric un classique génial de la langue et de l'esprit anglais.

3. *Travaux.* — La bibliographie sur Elfric est considérable : cf A. G. Kennedy, *A bibliography of writings on the English Language from the beginning of printing to the end of 1922*, Cambridge et New Haven, 1927; A. H. Heusinkveld et E. J. Bashe, *A Bibliographical Guide to Old-English*, coll. Iowa Studies, t. 4, 1931; M.-M. Dubois, *loco cit.*, p. 375-396; W. L. Renwick et H. Orton, *The beginnings of English Literature to Skelton*, Londres, 1952, p. 228-237.

Retenons spécialement : E. Dietrich, *Abt Aelfric. Zur Literaturgeschichte der angelsächsischen Kirche*, dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 25, 1855, p. 487-594; t. 26, 1856, p. 163-256. — C. L. White, *Aelfric. A new Study of his Life and Writings*, Boston, 1898. — S. Harvey Gem, *An Anglo-Saxon Abbot Aelfric of Eynsham*, Édimbourg, 1912 (protestant). — William Hunt, *Dictionary of National Biography*, t. 1, p. 164-166 (protestant). — M.-M. Dubois, *Aelfric sermonnaire, docteur et grammairien*, Paris, 1943.

Marguerite-Marie Dubois.

ELGARD (Nicolas), évêque d'Erfurt, vers 1547-1587. — Né vers 1547 à Elcherait près Arlon (Luxembourg belge), Nicolas Elgard est mort le 11 août 1587 à Erfurt, où il est enterré. Il commença ses études dans son pays d'origine, à Louvain et à Trèves, où il semble avoir reçu la prêtrise vers 1569, puis au collège germanique à Rome, où il devint docteur en théologie. Le 7 mai 1572, l'évêque d'Augsbourg, le cardinal Otto Truchsess de Waldbourg, le constituait visiteur de la ville et de l'évêché d'Augsbourg. C'est peut-être dans ce but qu'il fut pourvu le 3 août 1571 d'un canonicat à Saint-Maurice d'Augsbourg.

Rien ne permet d'établir si Elgard accomplit cette visite. Pourtant il soutint les efforts du cardinal Otto pour permettre l'établissement de la compagnie de Jésus à Augsbourg; la mort du cardinal, le 2 avril 1573, fit échouer la réussite de ce plan. En 1573, à Rome, Elgard fut désigné comme compagnon du nonce Gaspard Gropper pour la visite de l'Allemagne. A la demande de Gropper, il visita en 1574 les archevêchés de Cologne, de Trèves, le « Eichsfeld » (archevêché de Mayence), l'abbaye de Fulda, les évêchés de Bamberg et de Wurtzbourg. A partir de janvier 1575 il obtenait une procuration papale directe pour la visite des territoires susnommés, l'étendait à la Westphalie, Clèves, visitait secrètement les évêchés des églises catholiques à peu près complètement perdues de Naumbourg, Mersebourg, Magdebourg et Halberstadt. En 1576 il était convoqué au nom du pape à l'assemblée de Ratisbonne pour y soutenir le cardinal légat Giovanni Morone. Sur la proposition de Morone, il était nommé en 1578 suffragant d'Erfurt (archevêché de Mayence) et consacré par l'archevêque de Mayence, Daniel Brendel de Hombourg, dans l'église des jésuites de Mayence le 2 février 1578. A peine neuf ans plus tard, la mort emportait cet apôtre infatigable et désintéressé, rempli de zèle pour ramener à la vie catholique les territoires menacés de l'Allemagne centrale.

Cet homme si occupé semble avoir trouvé peu de temps pour une activité littéraire. En 1574 il publiait à Cologne un manuel des enseignements du concile de Trente : *Decreta ex sacrosancto oecumenico concilio Tridentino ad parochos et fidelem Christi populum potissimum spectantia.* Un ouvrage allemand, *Ueber die Jungfräulichkeit*, est signalé. Un manuscrit d'*Epistulae Nicolai Elgardi*, en grande partie de la main d'Elgard lui-même, se trouve dans la bibliothèque paroissiale protestante d'Erfurt (ms 15).

A. Steinhuber, *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 194-204. — W. E. Schwarz, *Die Nuntiaturkorrespondenz Caspar Groppers*, Paderborn, 1898, p. xxviii-xxx, lxx-xcii, et table. — Hurter, t. 3, 1907, col. 103-104. — L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, t. 9, Fribourg-en-Brisgau, 1923 (voir la table). — LTK, t. 3, 1931, col. 623. — K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, Leipzig, 1933-1944, n. 5360-5361. — L. Drehmann, *Der Weihbishof Nikolaus Elgard. Eine Gestalt der Gegenreformation*, Iéna, 1947, thèse manuscrite. — G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 122-123, 149-150, 228-229. — Archives diocésaines d'Augsbourg.

Friedrich Zoepfl.

1. ÉLIE (le prophète). — 1. *Type de la contemplation d'après l'Écriture.* — 2. *Élie et l'idéal monastique.* — 3. *« Père et chef » des carmes.*

1. Élie, type de la contemplation et de la vie érémitique d'après l'Écriture. — Avoir désigné, seul, le prophète Élie comme père de la vie monastique peut sembler injuste à l'égard des autres personnages de l'ancien Testament, d'autant que les raisons alléguées ne sont pas toujours des meilleures. La tradition carmélitaine, telle qu'elle se reflète dans les *Institutiones primorum monachorum* développe, en effet, une allégorie fantaisiste sur Élie se retirant du monde « juxta torrentem Carith ». En réalité, il se cachait devant le roi Achab. De même, Élie proclame son zèle pour le Seigneur des armées, « in cujus conspectu sto », dit la Vulgate latine. Ce qui suggère la contemplation et la pratique de la présence de Dieu, alors que l'expression hébraïque signifie « que je sers ». Mais l'intuition qui fait ressortir en Élie l'homme de prière et de contemplation aussi bien que l'homme d'action voit juste; nous essayerons de définir la grandeur spirituelle de cet homme de Dieu sous quatre titres : le vainqueur du Carmel, l'adversaire de la royauté, l'homme du mystère et l'homme qui a parlé avec Dieu. Pour une discussion de critique littéraire et l'exégèse des sources bibliques le lecteur se reportera aux œuvres scripturaires mentionnées dans la bibliographie (de Vaux, Montgomery, Eissfeldt).

1° *Le vainqueur du mont Carmel.* — La scène du mont Carmel est trop connue pour être redite ici. Nous voudrions attirer l'attention sur l'importance théologique de cet événement; il est une démonstration de monothéisme en pleine vie et une preuve qu'Élie était réellement, selon sa prétention, « rempli d'un zèle jaloux » pour les droits de Yahvé. Il propose au peuple la formule hardie : si le Seigneur est Dieu, suivez-le; si c'est Baal, alors suivez-le! Il n'y a qu'un seul Dieu, le Dieu de nos pères. Dans cette période critique du neuvième siècle, où le culte de Baal, encouragé par Jézabel, l'épouse phénicienne d'Achab, menaçait de submerger le yahvisme, l'action d'Élie arrêta les flots montants. Cette victoire est remportée au plus fort d'une sécheresse qui dure déjà depuis trois ans, mais que terminent une prière fervente (« il se courba vers la terre et mit son visage entre ses genoux », 3 *Rois* 18, 42) d'Élie sur le mont Carmel et l'apparition sur la mer d'un nuage comme une main d'homme (Vulgate : un pied; voir le symbolisme de ce nuage chez les écrivains carmélitains postérieurs).

2° *L'adversaire de la royauté.* — Bien que la figure d'Élie soit restée pour les israélites un mystère, comme nous allons le voir, cependant un trait de son caractère avait profondément impressionné l'homme du peuple : son infatigable opposition à la royauté. Dans le cycle élianique, ce trait apparaît plus d'une fois. Achab lui-même salue le prophète comme « le fléau d'Israël », mais cette appellation est retournée contre le roi par l'intrépide homme de Dieu (3 *Rois* 18, 18-19). Quand Achab prend possession du vignoble de Naboth, après que Jézabel eut fait assassiner Naboth, le prophète le condamne, et le roi s'écrie : « Tu m'as donc pris sur le fait, ô mon ennemi » (3 *Rois* 21, 20). Peu importait à Élie qu'Achab ou son fils occupât le trône. Il prononce une sentence de mort sur Ochozias pour avoir, pendant sa maladie, recouru à Baalzebub, le dieu d'Ekron. La scène dans laquelle les soldats d'Ochozias recherchent le prophète revêt « une naïveté populaire » (de Vaux, p. 74), caractéristique du cycle d'histoires éliséen, mais qui reflète l'emprise que le prophète exerçait sur le commun du peuple : impossible de manquer de respect à un homme de Dieu et d'échapper à la punition.

3° *L'homme du mystère.* — Même pour ses contemporains Élie était un personnage mystérieux, connu pour ses apparitions et disparitions soudaines. Obadias le considérait comme quelqu'un que l'esprit de Yahvé pouvait transporter à volonté (3 *Rois* 18, 12). Au début, les fils des prophètes ne voient en son ascension dans le char de feu qu'un nouveau cas de disparition mystérieuse (4 *Rois* 2, 16-17). Cette impression générale était renforcée par l'isolement du prophète. Une seule fois il est question d'un domestique qui le sert (3 *Rois* 18, 43-44). Il est peu probable qu'il ait eu beaucoup de relations avec les fils des prophètes comme en eut Élisée. Dans ses rapports avec son successeur, il est donné comme taciturne et réservé (3 *Rois* 18; 4 *Rois* 2). Il est supposé vivre en dehors du monde des humains : nourri par des corbeaux à Carith (3 *Rois* 17, 6), par l'ange du Seigneur près de Bersabée (3 *Rois* 19, 3-5). La distance qui sépare Élie de tous les autres hommes est encore accentuée par son ascension finale dans le char de feu. On en conclut naturellement qu'il n'était jamais mort et que, par conséquent, il pouvait revenir et certainement reviendrait.

Le thème de son retour a hanté les esprits. Voici quelques indications que donnent, de son retour, les écrits inspirés. Dans *Malachie* 3, 23-24 (Vulgate 4, 5-6), Yahvé annonce qu'il enverra le prophète Élie à son peuple avant le terrible Jour du Seigneur. Sa mission est de favoriser l'affection entre les pères et les enfants. Le chapitre 48 de *Sirach* répète cette donnée. Il n'y aurait rien à ajouter si les paroles du Christ ne semblaient rapporter le retour d'Élie à la mission de Jean-Baptiste. Nous savons qu'au temps du Christ une croyance populaire affirmait qu'Élie reviendrait (vg *Jean* 1, 21). Or Jésus déclare qu'Élie avait déjà paru en la personne de Jean-Baptiste (*Marc* 9, 13; *Mt.* 17, 12-13). Zacharie, d'ailleurs, avait reçu de l'ange l'annonce que son fils aurait l'esprit et la puissance d'Élie pour accomplir une mission semblable (*Luc* 1, 17). Aussi la plupart des exégètes catholiques considèrent-ils la prophétie de Malachie comme accomplie dans le Précurseur. Il n'en reste pas moins que certains s'attendent encore à voir paraître Élie à la fin du monde, parce que Malachie parle explicitement du « Jour du Seigneur » et que, d'après l'*Apocalypse* 11, 3-13, Élie et Hénoch, les deux témoins, prophétisent pendant 1260 jours, avant d'être, à la fin du monde comme on le suppose, tués et ressuscités.

Nous insistons sur cette auréole de mystère qui entoure le prophète, parce qu'elle est pour beaucoup dans l'importance qu'il s'est acquise en spiritualité. Il ne semble responsable que devant Dieu; Yahvé seul dont il est l'envoyé, le connaît.

4° *L'homme qui a parlé avec Dieu.* — La grandeur spirituelle d'Élie n'est pas due uniquement à ce qu'il y a d'inconnu et de mystérieux dans sa vie. La scène de l'Horeb, à elle seule, suffit à montrer la place unique qu'il tient parmi les hommes qui marchent avec Dieu. L'expérience de l'Horeb (3 *Rois* 19, 1-18) révèle le côté humain d'un homme qui semblait ne pas avoir de faiblesse. Élie fuit la colère de Jézabel après la victoire de Pyrrhus au mont Carmel et succombe à une poussée de désespoir; il se considère comme le dernier prophète et désire mourir. Il ne reçoit aucune consolation; au

contraire, il est chargé, comme Jérémie (*Jér.* 12, 1-6), d'un nouveau travail. La faiblesse inattendue d'Élie est compensée par une théophanie peu ordinaire. Yahvé apparaît, mais sans les marques habituelles de sa puissance, — la tempête, le tremblement de terre ou le feu —, « dans le bruit d'une brise légère ». Cette remarquable théophanie ne veut pas dire que la douceur doive remplacer l'épée dans sa campagne pour Yahvé, car l'ordre de 1 *Rois* 18, 15-17 implique l'usage de l'épée. Le sens de toute la scène doit être trouvé dans le parallèle qu'elle offre avec les théophanies des traditions mosaïques (cf *Ex.* 3; 19; 33). Élie retourne à l'Horeb, le lieu d'origine de la révélation mosaïque. Quand le prophète désespère du destin final de cette révélation, c'est à la sainte montagne qu'il se transporte, c'est à la source de la révélation qu'il veut être fortifié. Selon la croyance des anciens on ne peut voir Dieu et vivre; aussi Élie, comme Moïse (*Ex.* 3, 6), couvre-t-il sa face pour l'entrevue divine. Au moment suprême, dans le « bruit d'une brise légère », Yahvé se manifeste. Selon la juste remarque de R. de Vaux, « ce vent léger symbolise l'intimité avec laquelle Dieu s'entretient avec ses prophètes » (p. 67). C'est dans l'intimité de ce calme qu'Élie découvre en Dieu force et victoire, dans sa sérénité et dans sa paix. Le désespoir du prophète a disparu, il a un travail plus grand à fournir au Seigneur des armées.

Le fait qu'Élie apparaisse avec Moïse à la Transfiguration de Jésus ne doit pas surprendre. Tous les deux avaient servi Yahvé fidèlement et avaient conversé intimement avec lui. Ainsi la loi et les prophètes rendaient-ils témoignage à Celui dont ils avaient préparé la voie. Moïse avait eu le rôle de fondateur et de médiateur de l'ancienne alliance entre Yahvé et son peuple. Dans une période critique, Élie l'avait sauvée de la rupture. A la Transfiguration le double témoignage va au divin Fondateur de la nouvelle alliance. Jésus précise que parmi les enfants nés d'une femme, aucun ne fut plus grand que Jean-Baptiste; c'est implicitement recommander le grand prophète du 9e siècle, puisque Jean vint « in spiritu et virtute Eliae ».

J. Jeremias, Ἠλείας, dans G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, t. 2, Stuttgart, 1935, col. 930-943. — J. Montgomery, *The Books of Kings*, New-York, 1951. — O. Eissfeldt, *Der Gott Karmel*, Berlin, 1953. — H. Cazelles, art. *Élie*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 8-9. — R. de Vaux, Textes scripturaires et commentaires, dans *Élie le prophète*, t. 1, Bruges-Paris, 1956, p. 53-83. — G. Fohrer, *Elia*, coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 31, Zurich, 1957.

Roland E. Murphy.

2. **Élie et l'idéal monastique.** — 1° Aux moines, le thème de l'*aspect prophétique* de leur vie a toujours inspiré le plus vif intérêt (cf Jean Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout-Paris, 1948, ch. 2 La vie prophétique, p. 57-81). En effet, la spiritualité de la vie parfaite a été certainement préparée dès l'ancien Testament (cf Sœur Jeanne d'Arc, *Les préparations bibliques de la vie religieuse*, VS, t. 94, 1956, p. 474-494). Les grands prophètes Élie, Élisée et Jean-Baptiste furent entre autres, considérés comme types de la vie religieuse.

Avant que ne commence la vie monastique, les Pères n'ont guère proposé le prophète Élie comme exemple de la vie contemplative et modèle de la vie parfaite. Gustave Bardy achève une étude fort consciencieuse sur les Pères grecs par ces mots : « C'est peut-être, pour les lecteurs prévenus dans ce sens, une surprise de constater combien rarement les Pères grecs du IVe siècle proposent Élie comme un modèle à suivre » (*Le souvenir d'Élie chez les Pères grecs*, dans *Élie*, t. 1, p. 137). Il en va de même chez les latins (cf Hervé de l'Incarnation, *Élie chez les Pères latins*, *ibidem*, p. 206-207).

Les Pères du désert font volontiers allusion à l'exemple de nos ancêtres dans la foi, surtout d'Élie, tel que le rapporte l'épître aux Hébreux (11, 37-38); cet exemple inspire leur vie spirituelle. C'est dans la vie de saint Antoine, le patriarche des anachorètes, que l'on trouve un premier témoignage, très explicite d'ailleurs, de l'imitation de l'idéal prophétique. Antoine, en effet, se propose d'avancer toujours dans la voie de la perfection :

« Apostoli dictum illud frequenter sibi pronuntians : Quae retro sunt oblivi̇scens, ad ea vero quae ante sunt extendens meipsum (*Phil.* 3, 14). Il se souvenait aussi de ce que dit le prophète Élie : le Seigneur est vivant et il faut que je paraisse aujourd'hui en sa présence (ante cujus conspectum hodie sto). Sur quoi, il remarquait qu'il usait de ce mot d'*aujourd'hui*, parce qu'il comptait pour rien le temps passé, mais que se considérant comme s'il n'eût fait que de commencer à servir Dieu, il s'efforçait chaque jour de se rendre tel qu'il devait être pour se présenter devant lui, c'est-à-dire avec une conscience pure et une grande préparation de cœur, pour obéir à toutes ses volontés et ne servir que Lui seul. Dicebat autem apud semetipsum, oportere ascetam ex magni illius Eliae vitae instituto suam ipsius vitam quasi in speculo quotidie (= semper) ediscere » (PG 26, 854b; trad. G. Bardy, *loco cit.*, p. 139).

C'est précisément la présence de Dieu continuelle qu'Antoine se proposait comme idéal. — Le jeune Onuphre, vivant dans une communauté cénobitique de la Thébaïde, entendait les anciens louer l'excellence de la vie érémitique d'Élie : « Profecto vitam beati Patris nostri Eliae venerabiles fratres meos audivi frequenter laudare, qui se in eremo in tanta abstinentia et oratione studuit affligere, ut maximam virtutem a Domino meruisset accipere » (PL 73, 213).

Les ermites fuyaient la vie facile du monde afin de pouvoir devenir citoyens du ciel (cf *Vita Antonii*, PG 26, 865b) et former « quasi aliquam segregatam regionem pietatis atque justitiae » (907b). Saint Ambroise affirme que les prophètes Élie, Élisée et Jean-Baptiste ont accompli cette bienheureuse fuite du monde vers le désert :

« Élie a fui une femme, Jézabel, c'est-à-dire l'abondance des vanités; il a fui vers le mont Horeb, — ce qui signifie « desséchement » —, pour que le cours de l'illusion charnelle soit tari en lui et qu'il connaisse Dieu plus pleinement. Il se trouvait en effet près du torrent de Chorrad, c'est-à-dire de connaissance; là, il buvait au ruissellement abondant de la connaissance divine; il fuyait le monde au point de ne rechercher d'autre aliment sensible que celui que les oiseaux lui apportaient; sa principale nourriture n'était pas terrestre. Enfin, durant quarante jours, il marcha, soutenu par l'aliment qu'il avait reçu. Ce n'était certes pas une femme, mais le siècle, que fuyait un si grand prophète..; ce qu'il fuyait c'était la séduction du monde, la souillure contagieuse de son commerce, les sacrilèges d'une nation rebelle et impie » (*De fuga saeculi* 6, 34, PL 14, 585cd).

Hervé de l'Incarnation, qui traduit ce texte, remarque : « Fuir le monde pour s'abreuver librement aux sources de la connaissance de Dieu, Élie pouvait à merveille illustrer et patronner un tel programme, qui était celui d'Ambroise, celui du mouvement monastique au IVe siècle » (*loco cit.*, p. 193).

Vivre dans l'action et la contemplation, vivre des rudes travaux du corps et du cœur, en respirant tou-

jours le Christ, voilà la manière très simple, pour un ermite, d'acquérir la paix céleste. Ammonas, le premier successeur de saint Antoine, écrit à ses moines : « Tel fut le cas d'Élie » (*lettre* 8, PO, t. 10, p. 587; cité par Michel Hayek, *Élie dans la tradition syriaque*, dans *Élie*, t. 1, p. 165). Du reste, « c'est la croyance de l'ensemble des auteurs syriaques qui voyaient en Élie la parfaite réalisation de l'idéal monacal » (p. 164). Aussi n'est-il pas étonnant qu'on trouve très tôt, autour des hauts lieux élianiques, des ermites qui vénèrent et imitent le saint prophète.

Au 4e siècle, Éthérie nous apprend l'existence d'un monastère près de Thesbé et celle de la demeure d'un solitaire dans la vallée de Corra, où habitait Élie au temps du roi Achab (*Peregrinatio Sylviae* 4 et 16, dans *Itinera Hierosolymitana*, CSEL 39, 1898, p. 41 et 59). Un siècle plus tard, Théodose fait mention de moines demeurant à Sarepta (*De situ Terrae sanctae* 23, *ibidem*, p. 147); le pseudo-Antonin rapporte la présence d'ermites dans la vallée du Jourdain (*Itinerarium* 9, *ibidem*, p. 165; cf *Élie*, t. 1, p. 211).

Le genre de vie, établi par Pacôme, a aussi quelque analogie avec celui du prophète :

« Les Tabennésiotes s'habillent de peaux à l'exemple d'Élie le Thesbite, à l'effet, selon mon opinion, de se rappeler, à la vue de ce vêtement de peaux, la vertu du prophète, de manière à pouvoir résister courageusement aux désirs honteux et à développer l'espoir de récompenses semblables » (Sozomène, *Histoire ecclésiastique* III, 14, PG 67, 1069bc). Dans la *Vita Pachomii*, c'est Élie, avec Élisée et Jean-Baptiste, le grand modèle de saint Antoine, qui est mis en vedette (PL 73, 231a).

Basile pourtant, le fondateur d'une vie vraiment cénobitique, n'évoque guère la mémoire du grand solitaire de l'ancien Testament. Si Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, dans leurs panégyriques, comparent Basile avec le prophète, c'est surtout un lieu commun littéraire. Notons cependant que la solitude y est prise comme point de comparaison (Grégoire de Nazianze, *In laudem Basilii*, PG 36, 536b). De même dans un écrit pseudo-basilien, où nous lisons : « Tel fut aussi Élie, qui fuyait le tumulte des hommes et se plaisait à vivre dans les déserts... Regarde Élie : après combien de retraites, combien de repos, combien de sueurs a-t-il mérité de voir Dieu? » (*Commentarium in Isaiam*, prooemium 7, PG 30, 129b; trad. G. Bardy, *loco cit.*, p. 141-142).

En Occident, « les moines qui vivaient en communauté sous la règle de saint Benoît ou de saint Césaire n'avaient pas les mêmes raisons que les solitaires d'Orient de garder spécialement la mémoire du vieux prophète vivant dans son désert » (B. Botte, *Le culte du prophète Élie dans l'Église chrétienne*, dans *Élie*, t. 1, p. 214).

2° *Élie, l'inspirateur de la vie érémitique.* — Si Élie n'est pas le fondateur, au sens strict, de la vie monastique, il peut en être considéré comme un authentique précurseur. C'est un maître, dit saint Ambroise; les moines sont ses disciples (*Ep.* 63, 82, PL 16, 1211b). De cette primauté, saint Jérôme écrit : « Noster princeps Elias, noster Eliseus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudinibus, et faciebant sibi tabernacula prope fluenta Jordanis » (*Ep.* 58, ad Paulinum, PL 22, 583). Dans sa *Vita sancti Pauli*, il présente, comme une opinion soutenue par certains, l'origine prophétique de la vie monastique :

« Inter multos saepe dubitatum est, a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit. Quidam enim altius repetentes, a beato Elia et Joanne sumpsere principium » (PL 23, 17a). La même idée nous est donnée, comme ordinaire, par Sozomène : « Hujus excellentis philosophiae princeps fuit, ut quidam memorant, Elias propheta et Joannes Baptista » (*loco cit.*, I, 12, PG 67, 894a). Saint Nil appellera Élie πάσης ἀσκήσεως ἀρχηγός (*Ep.* 181, PG 79, 152c). « Ils établirent les premiers fondements de cette profession », dit Cassien en parlant d'Élie et d'Élisée, « fundavere primordia » (*De institutis coenobiorum* I, 2, PL 49, 61a; cf le commentaire de Hervé de l'Incarnation, *loco cit.*, p. 194-195).

3° *La pureté du cœur.* — La pureté du cœur est l'idéal monastique. C'est d'abord la virginité que l'on attribue à Élie, suivant en cela une tradition juive. Saint Ambroise en témoigne (PL 16, 192a). Saint Jérôme attribue la virginité aussi aux fils des prophètes : « Virgo Elias, Eliseus virgo, virgines multi filii prophetarum » (*Ep.* 22, 21, ad Eustochium, PL 22, 408). Grégoire le Grand (*Hom. in Evangelio* II, 29, 6, PL 76, 1217b) et saint Nil (*Ep.* 181, PG 79, 152c) voient dans le raptus d'Élie la récompense de sa pureté. Cette pureté doit, d'ailleurs, être comprise dans le sens de la pureté monastique, de l'apatheia. C'est Élie, qui aimant « les secrets de la solitude et la pureté du cœur », a réalisé l'idéal du moine : « familiarissime Deo per silentium solitudinis cohaesisse cognoscimus » (Cassien, *Collationes* 14, 4, PL 49, 957a). Sur cette pleine disponibilité du cœur pur nous renvoyons au beau texte d'Aphraate, d'inspiration élianique, cité dans *Élie* (t. 1, p. 165-166). Du reste, les principaux exercices athlétiques de l'ermite se retrouvent dans la vie d'Élie : la solitude, le jeûne (le *De Elia et jejunio* de saint Ambroise, PL 14, 697-728), l'oraison.

4° C'est surtout pour la *vie d'oraison* qu'on s'inspirait d'Élie. Élie exhorte à pratiquer la totalité de l'amour divin. « Quousque claudicatis », c'est avec ces paroles du prophète que Orsiesius exhorte ses moines (*Doctrina de institutione monachorum* 28, PG 40, 882c). La prière d'Élie, homme comme nous, a été très puissante. Aussi est-il, sur ce point, un exemple achevé. Le visionnaire de l'Horeb et du Thabor est aussi l'exemple d'une grande intimité avec le Seigneur. La vision du glorieux Élie dans sa caverne est, pour Maxime le confesseur, un symbole de la mystique apophatique :

« L'Horeb représente... un exercice habituel des vertus dans un nouvel esprit de grâce. La caverne, c'est le mystère de la sagesse caché à l'âme, et son sanctuaire; celui qui y sera entré aura l'intuition profonde et mystique de la science « qui surpasse toute connaissance » et dans laquelle se manifeste la présence de Dieu. Par conséquent, si quelqu'un, à l'instar du grand Élie, cherche vraiment Dieu, il doit non seulement « se transporter sur l'Horeb » (il est évident que celui qui s'est consacré à l'action doit aussi s'appliquer à la vertu), mais encore « pénétrer à l'intérieur de la caverne » située sur l'Horeb, c'est-à-dire être tout entier donné à la contemplation, dans l'obscurité et le mystère le plus profond de la sagesse, fondée sur une pratique habituelle de la vertu » (2e *Centurie*, cité par François de Sainte-Marie, dans *Les plus vieux textes du Carmel*, p. 47-48). Il conviendrait de citer aussi un beau texte mystique de saint Grégoire le Grand (*In Ezechielem* II, 1, 17, PL 76, 948a).

La mystique hésychaste, qui voit en la lumière du Thabor le lieu mystique (cf art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1851-1854), peut aussi revendiquer l'exemple d'Élie. C'est Pierre l'Athonite (8e siècle), peut-être le premier des hésychastes, qui est loué ainsi : « Tu es décidé d'habiter le mont Athos, comme Élie

sur le Carmel, pour chercher Dieu dans le silence (ἡσυχία) » (cité par Théodosy Spasky, *Le culte du Prophète Élie et sa figure dans la tradition orientale*, dans *Élie*, t. 1, p. 222).

En Orient, dans la célébration liturgique, on lui applique le titre des saints moines : « ange terrestre et homme céleste » (*ibidem*, p. 221). En Occident, il y a à peine quelques traces d'un culte liturgique rendu à saint Élie (B. Botte, *Le culte du prophète Élie dans l'Église chrétienne*, dans *Élie*, t. 1, p. 213-216). Chez les carmes eux-mêmes, la fête d'Élie est très tardive (Pascal Kallenberg, *Le culte liturgique d'Élie dans l'ordre du Carmel*, dans *Élie*, t. 2, p. 138). La nouvelle préface propre pour la fête de saint Élie chante encore : « vitae monasticae fundamenta constituit ».

3. **Élie, père et chef des carmes.** — Au temps des croisades, des guerriers se retirèrent au mont Carmel, attirés par la beauté du lieu, sa situation géographique et aussi par le souvenir du prophète. Jacques de Vitry, au début du 13e siècle, a brossé un tableau rétrospectif de la renaissance spirituelle de la Terre sainte après les croisades des 11e et 12e siècles :

« A diversis enim mundi partibus... devoti Deo peregrini et homines religiosi ad Terram sanctam confluebant... Viri autem sancti saeculo renuntiantes, variis affectionibus et desideriis tracti, et fervore religionis accensi, eligebant sibi loca proposito suo et devotioni magis competentia... Alii ad exemplum et imitationem sancti viri et solitarii Eliae prophetae, in monte Carmelo, et maxime in parte illa quae supereminet civitati Porphyriae, quae hodie Caiphas appellatur juxta fontem, qui fons Eliae dicitur, non longe a monasterio beatae virginis Margarethae, vitam solitariam agebant in alvearibus modicarum cellularum, tamquam apes Domini dulcedinem spiritualem mellificantes » (*Historia orientalis sive Hierosolymitana* I, 51-52, éd. Fr. Moschus, Douai, 1597, ou J. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanovre, 1611, p. 1075; trad. franç. par Fr. Guizot, dans Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, Paris, t. 23, p. 89-90).

En 1209, un groupe de moines latins, qui vivaient « juxta fontem in monte Carmeli », reçut des mains d'Albert, patriarche de Jérusalem, une règle, confirmée en 1226 par le pape Honorius III. Ils deviendront les carmes, les frères de Notre-Dame du Carmel et les fils d'Élie. Il n'est pas certain que ce soit la vénération du prophète Élie qui ait poussé ces ermites au Carmel. La règle ne parle pas d'une inspiration élianique de la vie carmélitaine. Plus tard, Nicolas le Français, voulant ramener les carmes à la pureté de la vie érémitique, n'évoquera pas dans sa *Flèche ardente* l'exemple du grand solitaire de l'ancien Testament. Il semble plus probable que le fait de se trouver sur le mont Carmel et plus tard le souvenir qu'on en conserva aient contribué à faire naître et se développer la dévotion à saint Élie. Ce n'est qu'au cours de l'histoire que le thème d'Élie est devenu « partie intégrante » de la spiritualité carmélitaine. Sur la légende croissante d'une vie érémitique continue sur le mont Carmel, depuis Élie jusqu'aux croisades, on en trouve quelques allusions dans la rubrica prima des Constitutions du chapitre de Londres de 1281.

Nous disons donc, pour rendre témoignage à la vérité, qu'à partir des prophètes Élie et Élisée, dévots habitants du mont Carmel, de saints pères, tant de l'ancien que du nouveau Testament, réellement épris de la solitude de ce mont, ont sans aucun doute vécu là d'une manière digne de louange près de la source d'Élie, dans une sainte pénitence, continuée sans trêve dans une sainte succession. Ce furent leurs successeurs, au temps d'Innocent III, qu'Albert, patriarche de l'église de Jérusalem, groupa en une seule communauté (collegium), leur écrivant une règle que le pape Honorius, successeur d'Innocent, et nombre de ses successeurs, approuvant cet ordre, confirmèrent très dévotement, leurs bulles en font foi. C'est dans cette profession que nous, leurs disciples, servons jusqu'à ce jour le Seigneur, dans les diverses parties du monde (*Les plus vieux textes du Carmel*, p. 233-234; texte latin dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 15, 1950, p. 208).

On y maintenait encore une différence entre les premiers ermites de l'ancien et du nouveau Testament, et leurs successeurs du temps d'Innocent III. Dans la rubrica prima des Constitutions de 1324, les *successeurs* apparaissent déjà au temps du Christ. C'est ainsi que se forme l'idée de la succession héréditaire ininterrompue de l'ordre carmélitain. Cette conviction aboutira à la querelle si pénible entre les carmes et D. Papebroch. Cependant, la figure d'Élie devient de plus en plus significative dans la spiritualité de l'ordre; au 15e siècle, Thomas de Walden écrit, sans préciser davantage : « ejus mentem urget nostra professio » (B. Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana*, Lérins, 1907, p. 446).

C'est J. Baconthorp † 1346 qui unit, pour la première fois, semble-t-il, la dévotion mariale de l'ordre du Carmel avec le souvenir du prophète Élie :

Selon les prophètes (les prophéties?) les frères du Carmel ont été fondés spécialement pour le culte de la bienheureuse Marie... Comme c'est par le Carmel que l'on honore et fait valoir la bienheureuse Marie, il convient qu'au Carmel, donné à Marie, celle-ci ait les carmes pour la vénérer spécialement. Et il en fut ainsi dès l'antiquité; en effet, les prophéties s'éclairent par les faits... Combien de prophètes et de rois eut le Carmel qui, par leurs hauts faits, vénérèrent la maîtresse du lieu, la bienheureuse Marie! Pour continuer le culte de la bienheureuse Marie sur son Carmel, l'ordre (religio) des frères du Carmel a paru. Car le culte rendu dans les sanctuaires des saints est reporté aux saints eux-mêmes après Dieu... Et quoique tous ceux qui devaient être sauvés aient adoré du temps des prophètes le Fils de la bienheureuse Marie.., ce sont pourtant les frères du Carmel, qui, parce qu'ils vénérèrent du temps des prophètes Élie et Élisée le Fils de la bienheureuse Marie à venir, instaurèrent au Carmel le culte (religio) de la bienheureuse Marie... Donc, c'est pour ce culte qu'ils ont pris naissance (*Speculum de institutione ordinis*, c. 1; texte latin et traduction dans *Élie*, t. 2, p. 42-43).

La forme la plus achevée de cette spiritualité élianique et prophétique se trouve dans un écrit du 14e siècle, le *Liber de institutione primorum monachorum* (trad. franc., *Les plus vieux textes du Carmel*, p. 112-114).

La documentation de cet article a été puisée, pour une bonne part, dans le magnifique ouvrage sur *Élie le prophète*, coll. Études carmélitaines, 2 vol., Bruges-Paris, 1956, où l'on trouvera tous les renseignements désirables; cité sous le titre : *Élie*. — Rappelons E. Magennis, *The Life and the Times of Elias, the Prophet of Carmel*, Dublin, 1925. — Sœur Jeanne d'Arc, *Élie dans l'histoire du salut*, VS, t. 87, 1952, p. 136-147; *Élie et nous*, p. 289-295. — *Les plus vieux textes du Carmel*, coll. La vigne du Carmel, Paris, 1944. — Art. Carmes, DS, t. 2, col. 157 svv.

Cosmas Peters.

2. ÉLIE BAR SÉNAYA, métropolite de Nisibe, 975-1046. — Élie bar-Šénaya naquit le 11 février 975 à Šenna, « sur la rive gauche du Tigre, un peu au-dessous de l'embouchure du grand Zab » (*Synodicon orientale*, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1902, p. 683). Ordonné prêtre à dix-neuf ans, il fut nommé archiprêtre du monastère d'Abba Siméon, dans la région de Šenna, et compléta ses études sous la direction du moine Jean, dit Al-A'raǧ,

au couvent de Saint-Michel près de Mossoul. Sa profonde piété, sa belle intelligence et la sûreté de son jugement lui valurent d'être élevé dès 1002 au siège épiscopal de Bēth-Nuhadhra, puis de devenir, six ans après, métropolite de Nisibe, et il conserva cette charge jusqu'à sa mort, le 18 juillet 1046. Pour le détail de la chronologie, voir E.-K. Delly, *op. cit. infra*, p. 9-15.

Le plus brillant et le plus fécond des écrivains de l'Église assyro-chaldéenne dans la première moitié du 11e siècle, Élie a exercé son talent dans des domaines très divers.

Une grande partie de son œuvre est dominée par des préoccupations apologétiques. Contentons-nous d'en rappeler les titres : 1. *Le livre de la démonstration de la vérité de la foi* (trad. allem. de L. Horst, *Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*, Colmar, 1886); 2. *Le livre de l'explication du grand symbole de la foi*, attribué à tort à Isô'yahb (éd. E.-K. Delly, dans *Al Nadjm*, t. 15, 1954, p. 68-72, 120-124, 160-166); 3. *Le livre des Entretiens avec le vizir Al-Magribî* (trad. franç. partielle dans E.-K. Delly, *La théologie..*, p. 65-88); 4. *Lettre sur l'unité du Créateur et la Trinité de ses hypostases* (trad. franç., *ibidem*, p. 89-93); 5. *Traité sur la création du monde, l'unité du Créateur et la Trinité des hypostases* (éd. P. Sbath, *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens du* IXe *au* XIVe *siècle*, Le Caire, 1929, p. 75-103); 6. *Lettre à Al-Magribî*, dans le *Paris. ar.* 82, f. 138r-154v (à distinguer des *Entretiens*, malgré l'avis de G. Graf, *Geschichte..*, t. 2, p. 180).

Quelques écrits intéressent plus directement la spiritualité :

1) *Le livre de la suppression de l'inquiétude*, publié en arabe par Khouri Qustantin Basa, *Kitâb daf'al-hamm*, Le Caire [1902]; écrit à la demande du vizir Al-Magribî (P. Sbath, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque P. Sbath*, t. 3, Le Caire, 1934, p. 11 et 19), il constitue une des plus belles œuvres d'Élie. On a voulu l'identifier avec le *Livre des contes amusants* de Bar Hebraeus (voir *Al-Machriq*, t. 5, 1902, p. 341-343, 737-740, 940-955), mais celui-ci n'est qu'un recueil de sentences et de fables, alors que l'ouvrage d'Élie apporte une méthode pour acquérir la paix de l'âme (cf F. Nau, art. *Élie Bar-Sinaya*, DTC, t. 4, 1911, col. 2331). Il se compose de douze chapitres : de la piété et de l'impiété, de la reconnaissance et de l'ingratitude, de la tempérance et de la gourmandise, de l'humilité et de l'orgueil, de la bonté et de la dureté de cœur, de la pénitence et de l'endurcissement, de la maîtrise de soi et de l'esclavage des passions, de la prudence et du caprice, du bon caractère et du mauvais, de la générosité et de l'avarice, de la justice et de l'injustice, de la douceur et de la brutalité.

2) *Lettre sur la vertu de chasteté* (voir la liste des mss dans G. Graf, t. 2, p. 185). Adressée à son frère Ibn Sa'id Mansour ben 'Isa, elle entend répondre à certains ouvrages d'Al-Gahiz qui niait la possibilité de la chasteté (cf *Vatic. ar.* 144, f. 25r). Élie énumère les moyens de maîtriser la concupiscence : amour de la science, crainte de Dieu, conseils de personnes expérimentées, etc. Chaque moyen est appuyé d'un exemple ou d'une fable. Puis il réfute les allégations d'Al-Gahiz et démontre que la chasteté et le célibat sont meilleurs que le mariage (*Vatic. ar.* 144, f. 43rv, 46r, etc). Le texte est encore inédit.

3) *Traité sur la joie de la vie future*, publié en arabe par L. Ma'louf, dans *Al-Machriq*, t. 10, 1907, p. 446-449, et par L. Cheikho, *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (9e-13e siècle)*, Beyrouth, 1920, p. 129-132. Le paradis n'est pas à concevoir à la manière des musulmans; il consiste, non dans le boire et le manger, mais à vivre la vie angélique exempte de peine et de souffrance.

4) *Traité sur la prière et son utilité*, attribué à Élie de Nisibe, mais peut-être l'œuvre de son contemporain le catholicos Élie I † 1049. Cet écrit figure dans un ms de la bibliothèque orientale de Beyrouth (cf L. Cheikho, dans *Al-Machriq*, t. 9, 1906, p. 377, n. 102, et *Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque Orientale*, dans *Mélanges de l'Université*, t. 11, Beyrouth, 1926, p. 248, n. 563; P. Sbath, *Al-Fihris. Catalogue de manuscrits arabes*, 1re p., *Ouvrages des auteurs antérieurs au* 17e *siècle*, Le Caire, 1938, n. 243).

5) *Maximes utiles à l'âme et au corps* (cf P. Sbath, *Massime di Elia Metropolitano di Nisibi*, texte arabe, trad. franç. et ital., Le Caire, 1936).

6) Plusieurs *hymnes* et *prières* en syriaque, figurant partiellement dans les livres liturgiques (A. Baumstark, *Geschichte..*, p. 287-288 : *Ms Borgia syr.* 9, f. 53v-62v, et *Vatic. syr.* 184, f. 93r-94r, ce dernier édité par G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica Syrorum*, Rome, 1875, p. 83-84).

7) Le *Traité sur les cinq difficultés rencontrées dans l'Évangile et leur solution*, conservé dans le *Paris. ar.* 166, est encore inédit. Un autre *Traité su rla différence entre la Torah hébraïque en usage chez les juifs et la Torah grecque en usage chez les nestoriens* est perdu.

Rappelons plusieurs ouvrages faussement attribués à Élie : 1) Le *Traité sur le fondement de la foi* (*Vatic. ar.* 74, f. 213v-242v) est dû à Daniel ben al-Ḥaṭṭab As-syriani; 2) La *Préface aux Évangiles* n'est pas d'Élie comme le pense P. Sbath (*Al-Fihris*, 1re partie, n. 239), mais d'*Abdišo de Nisibe* (*Paris. ar.* 204), ainsi que le *Faraïd al-Fawaid* (malgré L. Cheikho, *Catalogue des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth, 1924, p. 248; cf *Vatic. ar.* 110, f. 200r).

J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. 3, 1e p., Rome, 1725, p. 266-274. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922. — A. Van Roey, *Une apologie syriaque attribuée à Élie de Nisibe*, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946, p. 381-397 (= Mélanges L.-Th. Lefort). — W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, OCA 133, Rome, 1947. — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Cité du Vatican, 1947, p. 177-189. — V. Grumel, *Élie Bar Sinaya*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 14-15. — E.-K. Delly, *La théologie d'Élie bar-Sénaya. Étude et traduction de ses Entretiens*, coll. Studia Urbaniana 1, Rome, 1957.

Emmanuel-Karim Delly.

3. ÉLIE DE CRÈTE, métropolite, fin 11e-début 12e siècle. — En dehors des maigres indications fournies par ses ouvrages, nous ne savons rien d'Élie de Crète : les manuscrits s'accordent à lui reconnaître le titre de métropolite; Élie déclare lui-même (PG 36, 758a) avoir écrit longtemps après Basile et Grégoire de Césarée (scoliastes du 10e siècle) et avoir connu l'exil. Son épiscopat se place autour de 1111.

Il reste d'Élie quelques œuvres mineures : un opuscule d'ordre canonique : *Réponses au moine Denys*, simples solutions données à des cas de conscience; d'autres *Réponses à un prêtre* (éd. V. Laurent) portent sur des sujets liturgiques (*Paris. gr.* 1234, f. 273v-274v, ms dont le *Vat. Regin.* 66 est la copie; dans le *Lavra* 1827 est mentionnée l'année 1095, mais il s'agit en réalité

de la date de composition de la *Dioptra* de Philippe le solitaire et non de la date du ms ou de sa copie). Les deux ouvrages les plus importants d'Élie sont : 1. un *Commentaire* (Ἐξήγησις) *aux discours de saint Grégoire de Nazianze.* Albert Jahn en édita des extraits grecs d'après le *Basileensis gr.* A. N. I. 8, f. 1-369v, avec une importante préface (PG 36, 737-756) qui souligne la valeur théologique, littéraire et historique du commentaire. 2. Un *Commentaire* (Ἐξήγησις, ou parfois Ἑρμηνεία) *de l'Échelle du Paradis* de saint Jean Climaque, encore inédit; on le signale dans divers fonds, en particulier : *Laurentianus gr.* IX, 11 (12e s.), *Hierosol. Patr. Bibl.* 26 (13e s.), *Marciani* 128-130 (14e s.), *Paris. gr.* 868 (14e s.), *Coislin* 89 (14e s.). L'aspect volumineux de l'ouvrage ne doit pas faire illusion : Élie s'applique à reproduire in extenso le texte de Climaque, et son propre commentaire est plutôt une compilation où se mêlent, à des remarques personnelles, des citations sans indication de sources. Tout laisse à penser qu'il s'est contenté de réutiliser pour son propre compte des scolies préexistantes. A défaut d'originalité, le commentaire offre l'intérêt d'un excellent florilège.

Les *Réponses au moine Denys* se trouvent dans PG 119, 985-998 = édition J. Loewenklau (Leunclavius), *Jus graeco-romanum*, Francfort, 1596, p. 335-341; cf aussi G. A. Rhallis et M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων t. 5, Athènes, 1855, p. 374-388. — Une *Réponse sur les présanctifiés* a été publiée dans *Ekklesiastikè Alètheia*, t. 36, 1916, p. 18. — Le *Commentaire* sur 19 discours de Grégoire (PG 36, 757-902) n'offre qu'une sélection des scolies; un texte plus complet, en latin seulement, figure dans J. Loewenklau et J. de Billy, *Sancti Gregorii cognomento theologi opera*, t. 1, Bâle, 1571, et t. 2, Paris, 1609-1611. — *Le Commentaire sur l'Échelle* se retrouve fragmentairement après chaque chapitre de Jean Climaque (PG 88, 631-1164), mais la part d'Élie, parmi d'autres scolies anonymes, n'est pas aisément discernable.

C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. 1, Leipzig, 1722, col. 649-652; t. 2, col. 1066-1070. — S. Salaville, *Élie de Crète*, DTC, t. 4, 1911, col. 2331-2333. — J. Sajdak, *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, t. 1, Cracovie, 1914, p. 95-120; *Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 30, 1930, p. 268-274. — V. Laurent, *Le synodicon de Sybrita et les métropolites de Crète aux* Xe-XIIIe *siècles*, dans *Échos d'Orient*, t. 32, 1933, p. 400-401. — V. Grumel, *Élie*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 11. — N. B. Tomadakis, *L'Église apostolique de Crète du* VIIIe *au* XIIIe *siècle* (en grec), dans Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. 24, 1954, p. 77-78, sur l'épiscopat d'Élie. — V. Laurent, *Le rituel de la proscomidie et le métropolite Élie de Crète*, dans *Revue des études byzantines*, t. 16, 1958, p. 116-126, avec une importante mise au point historique et l'édition des *Réponses à un prêtre.*

Jean Darrouzès.

4. ÉLIE DES DUNES, cistercien, † 1203. — Élie, pour la première fois à la fin du 15e siècle, est appelé « de Coxyde », partie du littoral de Furnes où s'élevait l'abbaye. Malgré sa célébrité, son entrée aux Dunes n'est notée nulle part. Il put y venir d'un autre monastère, comme prieur, peu avant son élection.

Le fait que Gauthier résignant l'abbatiat en 1179 appelle à lui succéder Hacket, ancien doyen de Saint-Donatien à Bruges, qu'il avait envoyé en 1175 à la fondation de Ter Doest, et que, à la mort de celui-ci en 1185, il reprend la crosse jusqu'en 1189, prouve la pauvreté en hommes de valeur d'une communauté cependant florissante. On met gratuitement au compte de légendes la générosité de Richard Cœur de Lion envers Élie. Des propriétés en Angleterre qui favorisaient le commerce de laines de l'abbaye avec les anglais, des envois de matériaux pour la reconstruction de l'église sont plutôt la reconnaissance du roi pour la participation des Dunes au paiement de sa rançon. C'est ce qui a même fait supposer qu'Élie pouvait être anglais. Élu abbé à la fin de 1189, il mourut le 16 août 1203.

Excellent administrateur, Élie jouit aussi d'une large renommée de science et de sainteté. Ses œuvres sont perdues; Charles de Visch n'a pu retrouver que deux sermons prononcés au chapitre général de Cîteaux (PL 209, 991-1006). Le premier immédiatement après son élection traite des devoirs des pasteurs. Il a pour texte : Rectorem te constituerunt (*Eccli.* 31, 1). C'est une allégorie presque continuelle de l'Écriture, où il développe les qualités que doit posséder un bon supérieur et le vice principal qui le guette : l'orgueil, cette superbia quae, natione coelestis, sublimium mentes inhabitat. Adam de Perseigne, son contemporain, cite ce passage dans une lettre (PL 211, 662c) en disant « ut ait quidam sanctus ». Le second sermon commente : Si quis diligit me (*Jean* 14, 23). Le précepte lui paraît contenir dans leur relation avec Dieu la physique, l'éthique, la logique, la politique, la prospérité des affaires publiques. Il décrit ensuite le rôle et la place que tient Jésus auprès de ses fidèles, il vient à eux tanquam mercator, tanquam magister, tanquam iratus (judaeis signo quaerentibus), tanquam medicus, tanquam hospes. Les citations de l'Écriture, des Pères et des auteurs profanes surtout témoignent d'une érudition peu commune et accusent chez l'auteur une personnalité dont on regrette d'avoir perdu les œuvres.

Ch. Henriquez, *Vitae sanctorum patrum eremi Dunensis*, Bruxelles, 1626. — C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis*, Douai, 1649 contient le premier sermon; Cologne 1656 contient le second; *Auctarium ad Bibliothecam*, dans *Cistercienser-Chronik*, 1926-1927, p. 28. — *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 538-540. — *Histoire littéraire de la France*, t. 16, Paris, 1892, p. 433-436. — J. De Cuyper, *Elias van Koksijde, zesde Cistercienzer abt van Duinen*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 7, 1956, p. 34-44; l'auteur a bien voulu revoir la présente notice.

Camille Hontoir.

5. ÉLIE L'ECDICOS, auteur spirituel grec, 12e siècle? — Nous ne connaissons rien de la vie d'Élie, sinon ce que nous en disent les manuscrits, qui lui donnent le titre d'*ecdicos* (juge ecclésiastique), la qualité de prêtre et sans doute de moine. Une confusion due à Fr. Combefis l'a fait appeler *Cretensis*; M.-Th. Disdier propose de l'identifier avec un Élie, mélode du 11e-12e siècle (*Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 43). Retenons qu'aucun manuscrit n'est antérieur au 12e siècle.

La seule œuvre d'Élie qui nous soit parvenue est un florilège spirituel, que certains témoins manuscrits attribuent à tort à saint Maxime le confesseur ou à Jean de Carpathos, et dont le titre original semble bien être Ἀνθολόγιον γνωμικὸν φιλοσόφων σπουδαίων (PG 127, 1129). Apparemment Élie ne serait qu'un compilateur, s'en rapportant à l'expérience spirituelle des φιλόσοφοι σπουδαῖοι, ces amis de la véritable sagesse que sont, pour les byzantins, moines et ascètes. En réalité, cet écrit ne fournit aucune référence et l'auteur, ne citant personne, y condense plutôt les règles de la vie ascétique que pouvaient lui suggérer ses lectures, ses contacts, ses réflexions personnelles. Il ne compose donc pas un florilège proprement dit.

Le recueil, divisé en chapitres, n'est cependant pas

un traité de vie spirituelle au sens moderne du mot. Le genre adopté, les « chapitres », si familier aux moines byzantins (cf art. CENTURIES, DS, t. 2, col. 416-418), procède par touches successives et s'accommode volontiers de redites, voire de contradictions. Il est d'ailleurs malaisé, devant l'état du texte imprimé, de savoir si l'on a affaire à un écrit d'une seule venue ou à des opuscules distincts réunis sous un même titre : la présence de quatre sections, introduites chacune par un distique et traitant de thèmes différents, laisse quelque doute sur l'unité primitive de l'œuvre.

M.-Th. Disdier codifie ainsi le mouvement de pensée qui sous-tend ces réflexions décousues : 1) le départ de l'Égypte, ou l'élimination du péché par la purification du corps; 2) le passage de la mer Rouge, ou la mortification des passions par la purification de l'âme; 3) le séjour au désert, ou la dernière étape vers la vie contemplative par la purification de l'esprit; 4) la Terre promise, ou le recouvrement de l'état originel par la vie intégrale de l'esprit. Ce schéma est juste, à cela près qu'il ajoute comme fond de tableau le symbolisme de l'Égypte, de la mer Rouge et de la Terre promise, auquel Élie ne fait allusion qu'incidemment (n. 121, 122 et 156). La doctrine spirituelle de l'Ecdicos n'apporte rien de bien neuf; on y trouverait des échos d'Origène, d'Évagre, du pseudo-Macaire, de Diadoque, de Marc l'ermite, de Jean Climaque ou de Maxime. Mais Élie sait ne pas être servile. Il est assez surprenant qu'en « bon élève d'Évagre », il ne parle point de θεολογία; que, si proche de la spiritualité sinaïtique, il ne nomme qu'une fois la νῆψις (la sobriété, n. 233) et deux fois la προσοχή (l'attention, n. 73 et 218); qu'il ait l'air de n'admettre que sept péchés capitaux (n. 134, 235, 236); qu'enfin, malgré l'importance accordée à la prière *monologistos* (n. 92, 102, 169 et 178), jamais le nom de Jésus ne paraisse. Personnel sans être systématique ni présenter des vues d'ensemble, Élie offre une suite de réflexions spirituelles auxquelles sa culture philosophique, sa connaissance de l'Écriture (le *Cantique* en particulier), son sens de la tradition ascétique donnent une saveur originale.

L'édition princeps de l'*Anthologion* est due à Fr. Combefis sous le nom de Maxime (*Sancti Maximi Confessoris... opera*, t. 1, Paris, 1675, p. 640-672) et avec le titre de Ἕτερα κεφάλαια (réimprimé, PG 90, 1401-1462). Ignorant Combefis, Nicodème l'hagiorite fit entrer Élie dans sa Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν (Venise, 1782, p. 529-548; Athènes, 1893, t. 1, p. 375-390); son texte, moins scientifique, est souvent meilleur et apporte quelques compléments (n. 76 de la 1re section, n. 19 et 25 de la 3e, n. 49 de la 4e). Migne l'a reproduit dans PG 127, 1127-1176, doublé d'une traduction latine partielle de J. Pontanus, en appendice aux œuvres de Syméon le nouveau Théologien (Ingolstadt, 1603). Pour la commodité des citations, nous avons suivi la numérotation continue de PG 90.

Pour la tradition manuscrite, voir M.-Th. Disdier, p. 18-19. On pourrait ajouter à cette liste : *Lavra* I 49 (1133) de l'année 1677 (f. 219-229); *Venise* II, 73 (= *Marcianus* 439, *Nanianus* 95, f. 184r-222v), où manquent les trois premiers chapitres et donc le titre. L'*Athous* 3083, que Lambros date du 12e siècle, se termine par du Grégoire le sinaïte (1255-1346) et est sans doute une copie du 14e siècle.

J. Gouillard, dans sa *Petite Philocalie de la Prière du cœur*, coll. Documents spirituels 5, Paris, 1953, p. 161-170, donne la traduction d'une quarantaine de chapitres de l'*Anthologion*.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 218. — S. Salaville, *Élie de Crète*, DTC, t. 4, 1911, col. 2331-2333. — M.-Th. Disdier, *Élie l'Ecdicos et les* Ἕτερα κεφάλαια, *attribués à saint Maxime le Confesseur et à Jean de Carpathos*, dans *Échos d'Orient*, t. 31, 1932, p. 17-43; *La vie spirituelle selon Élie l'Ecdicos*, p. 114-164; Disdier admet la possibilité qu'Élie soit l'auteur d'un Περὶ ἐργασίας νοός, d'après *Athous* 3083, mais ce texte se trouve ailleurs (*Vatic. gr.* 730, f. 185) sous le nom de Nil. — B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, dans É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2e fasc. suppl., Paris, 1949, p. 58-62. — V. Grumel, *Élie l'Ecdicos*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 16. — V. Laurent, *Le rite de la proscomidie et le métropolite Élie de Crète*, dans *Revue des études byzantines*, t. 16, 1958, p. 116-126, montre qu'il est possible d'identifier Élie l'ecdicos avec Élie de Crète, mais que la preuve n'est pas faite.

Jean DARROUZÈS.

6. ÉLIE DE SAINTE-THÉRÈSE, carme déchaussé, vers 1580-1640. — Jean-Baptiste Wils naquit à Anvers vers 1580 (un auteur indique 1596). Il embrassa l'état ecclésiastique et prit à Louvain le grade de licencié en théologie. En 1620 il fut ordonné prêtre à Anvers. Après avoir été quelques années curé de Saint-Willibrord (Anvers), il entra chez les carmes déchaussés, sous l'influence de la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, dont il fut le confesseur et plus tard le promoteur de la cause de béatification. Il fit profession à Louvain en 1627 et mourut à Anvers en 1640.

Élie a publié : 1. *Het gheestelyck Palays der Beggynhoven, in dry boecken verdeylt* (Le palais spirituel des béguinages, divisé en trois livres), Anvers, 1628 : dans le premier Élie se range du côté de ceux qui tâchaient alors de prouver que sainte Begge était la fondatrice des béguines; le deuxième parut en 1631 avec le titre : *Leven van Sinte Begga* (Vie de sainte Begge); le troisième ne parut jamais. — 2. *Het leven van de H. Moeder Teresa van Jesus..*, Anvers, 1632, traduction néerlandaise de l'autobiographie de sainte Thérèse (six éditions, la dernière en 1780). — 3. *Het leven van de Eerweerdighe Moeder Anna de S. Bartholomaeo..*, Anvers, 1632, traduction de la vie autobiographique d'Anne † 1626, avec le récit de quelques miracles approuvés; 2e éd., avec supplément, 1733. — 4. *Korten Wegh tot het innig Ghebedt..*, Anvers, 1635, traduction du *Compendio de los grados de oración* de Thomas de Jésus. — 5. *Legatio ecclesiae triumphantis ad militantem pro liberandis animabus purgatorii, communibus concivibus, libris tribus solide luculenterque explicata..*, Anvers, 1638-1640, 2 in-fol., « opus insigne » (AS, mars t. 3, p. 24-25); la base théologique en est solide; dirigée contre les protestants, l'œuvre était fort utile aux prédicateurs.

Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas..*, t. 2, Louvain, 1765, p. 319-320. — Ferdinand de Sainte-Thérèse, *Ménologe du Carmel*, t. 3, Bruges, 1879, p. 17-18. — Cosme de Villiers, t. 1, col. 435. — I. Rosier, n. 293, 297, 301. — A. de Wilt, *Aanvullingen en verbeteringen op Rosier O. Carm.*, OGE, t. 26, 1952, p. 67. — Archives des carmes déchaussés à Gand.

On a longtemps attribué à Élie de Sainte-Thérèse des *Epigrammata de viris sanctimonia illustribus ex ordine praemonstratensi*, Louvain, 1615, qu'il convient de restituer à Augustin Wichmans, abbé prémontré de Tongerloo, comme le fait la dernière édition de 1895; cf L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 3, Bruxelles, 1909, p. 389.

SÉBASTIEN DE SAINT-JOSEPH.

1. ÉLISABETH DE LA CROIX, carmélite, 1832-1896. — Noémi Doussot est née à Épernay le 10 juillet 1832. Son père est voltairien, sa mère disciple de Rousseau; jamais l'enfant n'entend parler de

Dieu. A six ans, son frère Gaston, qui a huit ans, lui apprend en cachette le Pater et l'Ave. Deux ans plus tard, assistant à une messe pour la première fois, la fillette, à l'élévation, voit dans l'hostie l'Enfant-Jésus, puis, au salut, l'Enfant soutenu par sa Mère.

Par ses instances, elle obtient de faire sa première communion et reçoit la confirmation (1844 et 1845). Adolescente, elle mène tout de front) : études, vie mondaine et vie chrétienne, messe quotidienne et communion fréquente. A seize ans, premier appel de vocation religieuse; à vingt ans elle perd sa mère, convertie par Lacordaire. A sa majorité, malgré l'opposition paternelle, Noémi entre chez les sœurs de Saint-Vincent de Paul à Paris, tandis que Gaston (en religion : Joseph-Antonin) se dirige vers les dominicains (1853). Poursuivie par l'attrait de la vie contemplative, le 31 janvier 1857, elle entre au carmel d'Amiens. Malade, elle passe à celui de Nevers (profession le 20 février 1859).

Élisabeth de la Croix, — « J'ai pris la croix pour mon partage, je vous supplie de m'en laisser le nom » —, à peine professe, prend part à la fondation du carmel de Meaux, dont elle est bientôt prieure (1863).

Soutenue par son évêque, Mgr Allou, sur les conseils et avec l'aide du Père Doussot, alors maître des novices à Sainte-Sabine à Rome, elle noue des relations avec les carmes déchaussés, obtient pour son monastère l'érection canonique et, pour les religieuses, la participation aux privilèges de l'état monastique, malgré l'absence de vœux solennels. Un voyage à Rome en 1869 la délivre de doutes obsédants : « Par Pie IX la foi m'a été donnée ». Les Constitutions de l'ordre sont adoptées, malgré les oppositions qui s'ensuivent. En 1875, elle fonde le carmel de Fontainebleau, dit carmel de Pie VII, en 1891 celui de Merville (actuellement à Val-Saint-Père près Avranches), enfin en 1895 celui d'Épernay, que sa mort, survenue à Fontainebleau le 20 septembre 1896, l'empêche d'achever.

Deux jugements de Louis-Étienne Rabussier situent vigoureusement sa physionomie spirituelle. Le premier, sévère, date de 1875, alors que de longues années de grandes purifications ont préparé Élisabeth à la grâce des stigmates (non apparents). « Vous avez une facilité dangereuse à vous enivrer spirituellement, soit sataniquement, soit divinement : de là, des alternatives subites de vertus et de péchés » (*Journal*). Son tempérament et sa formation la portaient à l'orgueil et à la domination; elle écrira encore en 1883 : « Jusqu'ici je ramenais trop facilement tout à moi » (*Retraites*, p. 353). Le second jugement date de la mort d'Élisabeth : « Le trait qui me paraît dominer, c'est l'énergie, l'entrain, la magnanimité avec laquelle elle savait combattre, s'humilier, se livrer à la grâce » (lettre à la prieure).

Élisabeth a consciencieusement noté, par obéissance, les étapes de sa vie spirituelle : *Journal*, *Retraites*, voire un recueil spécial de « paroles intérieures ». Son âme est entraînée dans des « abîmes » d'abjection (« oraison d'abjection », « voie d'abjection »), puis soulevée par des faveurs charismatiques (vg grâces passives d'anéantissement et d'union, communications avec les âmes du purgatoire, présence intellectuelle fréquente de Jésus et de Marie) à vivre la Passion du Christ. Une voix intérieure, en de multiples paroles, lui dicte d'être « épouse », « victime », « réparatrice », « médiatrice ». Elle ne prend pas à la légère son rôle. Avec l'approbation de ses directeurs successifs, elle s'engage dans des pénitences terribles, qui apparaissent toujours comme une exigence d'amour (« Il y a deux sortes de pénitences : celles qui purifient et sont l'expression de la componction; celles qui unissent et sont l'expression de l'amour », *Retraites*, 1869, p. 38).

La dévotion au « Cœur de Jésus-Crucifié » est intimement unie à celle de la Passion. Après sa grave maladie de 1887, un état mystique tout gratuit se fait plus fréquent : elle entre « dans le temple de son Cœur ». « Il y a trois paradis pour ton âme : celui de mon Cœur, que t'ouvre l'oraison; celui de la Croix que t'ouvre la douleur; celui de la gloire que t'ouvre la mort ». De même pour la dévotion à la Vierge « Médiatrice » et à l'eucharistie (mystique eucharistique caractérisée). Les résolutions se tournent facilement en consécrations, offrandes écrites de son sang, en vœux (du plus parfait, de victime).

Élisabeth résume bien son cheminement spirituel dans son *Journal* de 1878 :

« Pendant sept ans j'ai reproduit dans mon corps les souffrances et les opprobres de sa Passion; il veut maintenant que je partage les sentiments, les humiliations, les prières de son âme, de son Cœur sacré, non seulement par amour pour lui mais pour les mêmes motifs intérieurs qu'il avait. Ainsi, je comprends que je dois être épouse, adoratrice et réparatrice, suppléant par mes actes d'amour et d'adoration, par mes prières et par les humiliations, aux crimes qui se commettent contre Dieu et son Église » (cité par Marie-Joseph du Sacré-Cœur, p. 308). Dès lors, elle est appelée à « plus de souffrance passive par la maladie » (p. 310) et les contradictions. De plus en plus cependant elle est plongée dans « le mystère du silence qui met l'âme en communication directe avec Dieu » (*Retraites*, 1875, p. 139), lui réservant la paix profonde et le mariage mystique.

L'appel aux opprobres, la participation aux souffrances physiques et morales du Christ, les pénitences extraordinaires et « déraisonnables », — tout cela a toujours été contrôlé et approuvé par les directeurs, les confesseurs et les conseillers occasionnels, — ne peuvent pas plus nous étonner que les héroïques « excentricités » des « fous pour le Christ », parmi lesquels il convient de ranger Élisabeth de la Croix.

Sept retraites de la Mère Élisabeth de la Croix (notes des retraites de 1869, 1875, 1878, 1880, 1882, 1883), Paris, 1929; une seconde série, préparée, n'a pas été publiée. — Outre les manuscrits du *Journal* et des *Retraites*, les archives du carmel de Fontainebleau conservent les lettres du P. Doussot † 1904 à sa sœur, les lettres des directeurs successifs d'Élisabeth : dom Guéranger (une centaine de lettres), Michel Fessard s j (correspondance plus nombreuse, généralement brève), Jules Auriault s j, Louis-Étienne Rabussier s j (directeur occasionnel), et des lettres à divers correspondants (évêques, carmes, dominicains, etc). — Tous les manuscrits d'Élisabeth ont été révisés, après sa mort, par son frère.

Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Le Père Doussot dominicain et la Mère Élisabeth carmélite, sa sœur*, Tamines, Belgique, 1913. — *La Mère Élisabeth de la Croix*, plaquette biographique, Carmel de Fontainebleau, 1925, 33 p.

Carmel de Fontainebleau.

2. ÉLISABETH DE L'ENFANT-JÉSUS, dominicaine, 1613-1677. Voir Baillou (Élisabeth), t. 1, col. 1195-1197.

3. ÉLISABETH DE FRANCE (1764-1794). — 1. *Vie spirituelle.* — 2. *Rayonnement.*

1. Vie spirituelle. — Élisabeth de France, sœur cadette de Louis XVI, est née le 3 mai 1764 à Versailles. Son père était le dauphin Louis † 1765, fils de Louis XV, époux en secondes noces (1747) de Marie-Josèphe de Saxe † 1767, fille d'Auguste III roi de Pologne. Sans illusion sur le caractère et l'issue des événements révolutionnaires, elle est aux côtés de Louis XVI dans la fuite

de Varennes, dans la journée du 20 juin 1792 et au Temple. Elle est guillotinée le 10 mai 1794, à Paris.

Dotée, en 1781, du château de Montreuil, elle y organisa sa vie dans la simplicité et la charité. Des indices précoces font discerner un éveil habituel aux pensées de la foi et les habitudes d'une piété profonde harmonisée avec les conditions de son état. « Dieu me fait la grâce de me conserver la gaîté », dit-elle encore deux jours après la journée du 20 juin. Qu'elle ait pensé à la vie religieuse est certain, soit en faveur des Dames de Saint-Cyr qu'Élisabeth visitait fréquemment, soit plutôt du carmel de Saint-Denis, qu'illustrait sa tante Louise de France, fille de Louis xv (Geoffroy de Grandmaison, *Madame Louise de France, la vénérable Thérèse de Saint-Augustin (1737-1787)*, coll. Les Saints, 1907; 9e éd. 1925), où elle se plaisait à remplir les offices de la vie religieuse.

La disposition prédominante chez Élisabeth fut celle de l'abandon à la Providence.

On connaît son *Acte d'abandon* : « Que m'arrivera-t-il aujourd'hui, ô mon Dieu? Je l'ignore... », qu'elle récitait au Temple. Il n'est pas d'elle cependant, car on le rencontre déjà dans les lettres de Caussade (cf RAM, t. 15, 1934, p. 103-104).

On pourrait multiplier les citations de sa correspondance : « Lorsqu'on est véritablement à Dieu, l'on n'est jamais malheureux, quelque peine, quelque chagrin qu'il faille supporter... Pourquoi nous troubler de ce que nous deviendrons? Nous serons fidèles, et Dieu y pourvoiera... » (1786). « On n'est pas quitte pour cela de beaucoup prier et d'importuner le Ciel : de lui arracher (si on peut se servir de cette expression) ce qu'il veut peut-être nous accorder. Mais il faut que toutes ces démarches soient terminées par un *Fiat* dit du fond du cœur, pour imiter autant qu'il est en nous l'acceptation de Jésus-Christ sur la croix... » (13 juillet 1792).

La dévotion d'Élisabeth l'a portée vers les Cœurs de Jésus et de Marie. Elle fit un vœu, au plus tard en juillet 1790, au Cœur immaculé de Marie, instituant en son honneur, avec ses amies, une association de prières. Elle composera de même une belle prière au Cœur de Jésus dans laquelle il est fait allusion à la dévotion de Paray.

Il est difficile de démêler quelles lectures contribuèrent à donner à Élisabeth son cachet spirituel, spécialement en ce qui concerne l'abandon. L'inventaire des Tuileries, après le 10 août, relate les nombreux livres de piété trouvés chez elle, et Madame Royale témoignera de l'assiduité de sa tante aux lectures pieuses jusqu'en prison. Elle-même ne mentionne comme titres que Rodriguez, *La Perfection chrétienne*, la vie de sainte Thérèse et un sermon de l'abbé Asseline (cf DS t. 1, col. 1025). Nous la savons suivie dès 9 ans par Madier, confesseur des tantes du roi, et qui s'exila en même temps qu'elles. Elle se confie alors à Edgeworth de Firmont, confesseur de Louis xvi. Elle récite chaque jour l'office divin; elle pratique scrupuleusement, même au Temple, les jeûnes et abstinences de l'Église. Elle est d'une patience et d'une dignité imperturbables en face des pires affronts; la vertu et le don de force l'ont surélevée magnifiquement. Élisabeth fit preuve constamment d'un très grand esprit de charité. On connaît sa réponse à l'enquête faite auprès de la famille royale à la suite des journées d'octobre 1789 : « J'ai tout vu, j'ai tout su, j'ai tout oublié ». Elle portait une bague où étaient gravés : « Oubli des offenses. Pardon des injures ».

Il n'appartient qu'à l'Église de prononcer si sa mort présente les conditions du martyre. Elle a, dès longtemps, multiplié ses communions pour s'y préparer : « J'espère que le sang de Jésus-Christ me soutiendra dans la bonne voie » (16 décembre 1790). Il est certain que la haine qui s'est acharnée contre elle a revêtu un caractère voulu d'impiété. Ce qui eut l'effet d'éveiller chez elle l'esprit de réparation : « Dédommager Dieu, s'il est possible, disait-elle, de tous les outrages qu'il reçoit ».

2. Rayonnement. — Les lettres d'Élisabeth à ses amies, précieuses sans doute pour leurs renseignements historiques, ont l'aspect de véritables lettres de direction, présupposé toujours, d'ailleurs, le recours au confesseur. Les trois principales bénéficiaires sont d'anciennes demoiselles d'honneur : Angélique de Mackau (devenue marquise de Bombelles), fille de la gouvernante d'Élisabeth, Caroline de Causans (de Raigecourt), Charlotte de la Briffe d'Amilly (de Moustiers-Mérinville). Le thème le plus général est celui de la soumission à la volonté de Dieu, de la confiance en la Providence, de la paix.

« Que l'idée de l'éternité devient douce lorsqu'on peut se dire : j'ai vécu toute ma vie pour Dieu! » Fuir la tristesse : elle est malsaine, elle voile une recherche cachée de l'amour-propre. Indifférence : « Qu'importe que le monde nous aime ou nous haïsse, pourvu que nous soyons bien avec Dieu » Voie d'enfance : « Allez à Dieu simplement, imitez ces enfants dont parle l'Évangile ». Désir de perfection : « Ne pas dire : je veux être *bien*, mais je n'ai pas la prétention d'être saint ». Se préserver de l'esprit d'inquiétude : « Ne te charge pas l'esprit de scrupules, tu offenseras Dieu qui t'a fait tant de grâces et qui mérite bien que tu ailles à lui avec la confiance d'un enfant ». Élisabeth a d'autant plus de mérite à écrire ces choses qu'elle le fait en pleine Révolution et qu'elle connaît le dégoût spirituel : « Demandez au Ciel pour moi la grâce de ne pas tout abandonner » (1791). La paix qu'elle garde, elle la communique : « Lorsque Jésus-Christ fut trahi, abandonné, il n'y eut que son cœur qui souffrit de tant d'outrages; son extérieur était calme. Nous devons l'imiter ». Elle s'adapte à la situation concrète de ses correspondantes et insiste sur la fidélité au devoir d'état.

Le cas d'Élisabeth intéresse l'histoire de la spiritualité; elle a contribué au relèvement religieux et moral d'une fraction importante de la noblesse de l'émigration, comme au maintien des traditions chrétiennes de la France au 19e siècle. Il en a été de même à l'égard de la dévotion au Sacré-Cœur. La cause d'Élisabeth de France a été introduite en cour de Rome le 25 septembre 1929.

La bibliographie est considérable, depuis le livre de É. Guénard, *Madame Élisabeth, sœur de Louis* xvi, 3 vol., Paris, 1802, et celui, longtemps classique, de A.-H. de Beauchesne, *Vie de Madame Élisabeth, sœur de Louis* xvi, 2 vol., Paris, 1869, préfacé par Mgr Dupanloup.

L'ouvrage le plus solide est celui de E.-M. du L. [Lys], *Madame Élisabeth de France, sœur de Louis* xvi, 2 vol., Paris, 1932. L'auteur, qui avait déjà publié *Madame Élisabeth de France intime. Recueil de prières, de pensées choisies et d'extraits de la correspondance* (Paris, 1921), est une carmélite de Meaux, Marie-Aimée de Jésus (de Villeroi). Le travail, accompli en vue de l'introduction de la cause, offre un nombre important d'extraits empruntés aux écrits et à la correspondance d'Élisabeth. L'index bibliographique, p. 615-656, fournit en même temps la somme des archives explorées jusqu'à ce jour. Toutes les biographies parues depuis : Jean Balde (1935), Yvonne de La Vergne (1936), duchesse de Vendôme (1942), Madeleine Louise de S[ion] (1955), Maurice de la Fuye et Émile Albert-Babeau (1957), s'inspirent de cet ouvrage.

Les éditions des *Lettres de Madame Élisabeth* : comte Ferrand (Paris, 1814; éd. « améliorée », 1861), F.-S. Feuillet de Conches (Paris, 1868), soulèvent un délicat problème auquel répond l'*Étude critique* publiée par G. de Beaucourt dans *Revue des questions historiques*, t. 7, 1869, p. 145-211. — Les *Mémoires de Madame Élisabeth*, « annotés et mis en ordre » par F. de Barghon-Fortrion (Paris, 1858), sont une compilation de textes la plupart déjà publiés et qui n'ont rien à propre-

ment parler de « mémoires »; cf G. de Beaucourt, *Étude sur Madame Élisabeth*, Paris, 1864.

A propos du « vœu » de juillet 1790 et de l'envoi d'un ex-voto à Notre-Dame de Chartres : Y. Delaporte, *Les cœurs votifs du trésor de Chartres et le vœu de Madame Élisabeth de France*, Chartres, 1957.

Étienne Catta.

4. ÉLISABETH DE JÉSUS, tertiaire carmélite, 1611-1682. Voir Diaz de Ortega, t. 3, col. 858-859.

5. ÉLISABETH (ELSBETH) DE REUTE (bienheureuse), tertiaire franciscaine, 1386-1420. — Mystique allemande, plus connue sous le nom d'Élisabeth Bona ou *die gute Beth*. Fille de Hans Achler et d'Anna, elle est née le 25 novembre 1386 à Waldsee, diocèse de Constance. Dès l'âge de 14 ans, elle se mit sous la direction spirituelle de Conrad Kügelin, chanoine régulier de Saint-Augustin, plus tard prévôt du monastère de Waldsee. Admise au tiers-ordre de saint François d'Assise, Élisabeth vécut trois ans dans le plus grand dénuement auprès d'une pieuse tertiaire qui lui apprit à tisser. A 17 ans (1403), elle entra au couvent du tiers-ordre régulier nouvellement fondé à Reute, près Waldsee, par les soins de son confesseur (1402-1403). Elle y mourut le 25 novembre 1420.

La dévotion toute particulière aux souffrances du Sauveur valut à la bienheureuse d'être marquée des stigmates. Son biographe rapporte par quels jeûnes et pénitences elle mortifia son corps, les luttes qu'elle soutint avec le démon, mais aussi les faveurs divines dont elle fut comblée : apparitions du Sauveur, extases au cours desquelles elle contemplait la gloire des bienheureux, colloques avec les âmes du purgatoire, don de prophétie qui lui permit d'annoncer la fin du schisme avec l'élection de Martin v (11 novembre 1417). Se reporter au jugement de E. Böminghaus sur la vie et les phénomènes mystiques d'Élisabeth.

Peu après le décès d'Élisabeth, C. Kügelin rédigea la biographie de celle qui fut sa pénitente pendant vingt ans et remit son texte à l'évêché de Constance (1420-1421). Un premier procès informatif de béatification, entrepris notamment sur l'intervention des Habsbourg à la suite de l'invention du corps (1623) et pendant la construction d'une église de pèlerinage (1624-1629), traîna en cour de Rome. Le second procès (1761-1762) aboutit à l'approbation du culte par Clément xiii, le 11 juin 1766. La bienheureuse est particulièrement vénérée (fête le 25 novembre) en Souabe, en Bavière, dans le Tyrol et en Suisse.

La biographie composée par Kügelin, en dialecte, et considérée comme un monument important de l'hagiographie et de la mystique allemande, fut éditée une première fois à Ravensburg, *Das Leben und selige Ableiben der Gottgeliebten... gute Betha von Reutin...*, 1624; autre éd. par A. Birlinger, d'après des manuscrits de Strasbourg et d'Innsbruck, dans *Alemannia*, t. 9, 1881, p. 275-292; t. 10, 1882, p. 81-109, 128-137; éd. récente, et la meilleure, d'après un manuscrit de Berlin, par K. Bihlmeyer, *Die Schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute († 1420) und die Ueberlieferung ihrer Vita*, dans *Festschrift für Philipp Strauch*, Halle, 1932, p. 96-109; aux manuscrits que l'éditeur signale dans son introduction (p. 88-95), il convient d'ajouter la version latine de Trèves, Stadt-Bibliothek cod. 1176, cf *Analecta bollandiana*, t. 52, 1934, p. 240. Le récit de Kügelin est encore illustré par les fresques de l'église du pèlerinage découvertes lors des restaurations de 1908-1909.

A. Baier, *Die selige gute Betha von Reute in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Gegenwart*, Rottenbourg, 1920. — E. Böminghaus, *Von der seligen Bétha von Reute und von Mystik*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 100, 1921, p. 389-395. — W. Stammler, *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 1, Berlin, 1933, col. 553-554. — I. Beschin et I. Palazzolo, *Martyrologium Franciscanum*, Vicence, 1939, p. 452-453. — B. Welser, *Die Schwäbischen Seligen*, 2e éd., Ulm, 1948, p. 77-105.

Clément Schmitt.

6. ÉLISABETH et EGBERT DE SCHOENAU, bénédictins.

1. EGBERT DE SCHOENAU, écrivain mystique et prédicateur, † 1184. — 1° *Vie.* — Egbert est issu d'une famille noble, qui avait ses terres dans la région de Cologne et de Bonn; les biens, du côté maternel, se trouvaient en Westphalie et en Saxe, sans pouvoir préciser davantage. Du père nous ne connaissons que le prénom, Hartwig; de la mère il ne nous reste même pas de prénom. Des autres frères et sœurs d'Élisabeth et d'Egbert on ne connaît que le nom de Ruother (Ruocher), qui, en 1156-1163, fut prieur des prémontrés de Pöhlde (Harz). Le parrain d'Egbert, son grand-oncle maternel, l'évêque Egbert de Münster, † 1132, hautement loué par saint Bernard pour sa diplomatie, appartenait au conseil de l'empereur Lothaire; il avait d'abord été écolâtre et doyen du chapitre cathédral de Cologne. Un neveu, Simon, avant d'entrer chez les bénédictins de Schönau, où il sera abbé, avait été prévôt à Saint-Géréon, à Cologne. Trois parentes, Guda, Hadewig et Reginlind, entrèrent dans le couvent des nobles augustines à Saint-Thomas près d'Andernach; une autre, à Schönau, où elle succéda en 1154 à Élisabeth comme *magistra*.

La date de naissance d'Egbert est inconnue, mais elle est d'avant 1132, année où meurt son parrain; nous ne savons pas s'il était l'aîné ou le cadet d'Élisabeth. Vraisemblablement, dès sa jeunesse, il fut chanoine au chapitre des Saints-Cassius-et-Florent (aujourd'hui église cathédrale) à Bonn. Ami et compagnon de Renaud de Dassel † 1167, plus tard archevêque de Cologne et chancelier de Frédéric Ier, ils étudièrent ensemble, probablement aux environs de la quarantaine, à Paris (?) près du maître Adam du Petit-Pont † 1181. Après un pèlerinage à Rome en 1155, Egbert décide d'entrer chez les bénédictins de Schönau, cédant aux instances réitérées de sa sœur et contre le gré de la famille. Il renonce ainsi à une carrière brillante dans le clergé séculier et, en 1166, refuse d'être mis à la tête d'une grande église de l'évêché d'Utrecht, place que lui offrait l'archevêque Renaud. Élu abbé de Schönau en 1165/1166, il meurt le 28 mars 1184.

2° *Œuvres.* — L'influence considérable d'Egbert sur les visions de sa sœur Élisabeth et ses nombreux écrits attestent son affinité avec la théologie mystique de saint Bernard et des victorins. Lui aussi, à l'occasion, eut des visions. Ses prises de position comme professeur et prédicateur contre les cathares des Flandres qui s'infiltraient en Rhénanie, sont condensées dans son traité le plus connu et le plus volumineux, *Sermones* xiii *adversus catharorum errores* (vers 1164). Déjà comme chanoine de Bonn, il avait fait front contre la secte en 1155, puis en 1163 à Cologne sur la demande de l'archevêque Renaud, enfin en 1167 à Coblence et plus tard encore à Mayence. Ses autres écrits sont pour la plupart moins étendus : méditations, commentaires du *Magnificat* et du *Missus est*, sermons, laudes,

prières et hymnes. Les manuscrits médiévaux de son *Stimulus dilectionis*, de sa *Meditatio (Soliloquium) de Jesu et Maria* et d'autres écrits de sa main sont souvent attribués à saint Augustin, saint Ambroise, saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure ou Richard de Saint-Victor. Son *Expositio super evangelium In principio erat Verbum* et ses *Sermones per annum*, considérés jusqu'ici, mais à tort, comme perdus, n'ont pas encore été publiés. Son comportement intime à l'égard de sa sœur justifie les lamentations du *De obitu dominae Elisabeth* (1164). Des quelques lettres qui nous sont parvenues, les deux adressées à Renaud de Dassel sont les plus importantes. Un dernier traité, *Contra Judaeos*, resta apparemment inachevé. La paternité de plusieurs autres petits écrits, édités par F. W. E. Roth et que celui-ci voudrait attribuer à Egbert « d'après son style », est incertaine. Les écrits d'Egbert développent la dévotion à l'humanité du Christ, surtout à la passion, et au Cœur de la Vierge. Cf U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît*, coll. Pax 10, Paris-Maredsous, 1923, p. 15-17.

Éditions. — *Sermones* XIII *adversus... catharorum... errores ac haereses*, Cologne, 1530 (1re édition). — *De laude crucis, Soliloquium seu meditationes, Stimulus amoris (dilectionis)*, dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 7, Ratisbonne, 1725, p. 13-20, 21-36, 37-62. — *Stimulus dilectionis*, édité sous le titre *Sermo de vita et passione Domini* ou *Stimulus amoris*, PL 184, 953-966. — *Sermones contra Catharos, Laus crucis, Soliloquium seu meditationes*, PL 195, 11-98, 103-106, 105-114; *Laus crucis* et *Meditationes* édités d'après B. Pez. — F. W. E. Roth, *Die Visionen der heiligen Elisabeth und die Schriften der Äbte Ekbert und Emecho von Schönau*, Brunn, 1884, p. 231-342; rééd., Vienne et Wurtzbourg, 1886; et *Das Gebetbuch der heiligen Elisabeth von Schönau*, Augsbourg, 1886, contiennent, à l'exception du *Contra Catharos*, le texte de tous les autres écrits d'Egbert, connus jusqu'alors. — Un tableau d'ensemble des œuvres d'Egbert est donné par Roth, *Die Visionen..*, p. 220-225. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, p. 194-195, 421-422, a restitué à Egbert plusieurs méditations attribuées à divers auteurs médiévaux.

Travaux. — *Vita Eckeberti*, écrite par son successeur, Emecho de Schönau, avant 1197, éd. S. Widmann, dans *Neues Archiv*, t. 11, 1886, p. 448-454. — J. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1494, f. 60v-61r. — A. Nebe, *Egbert Abt von Schönau*, dans *Nassauische Annalen*, t. 8, 1866, p. 245-292. — F. W. E. Roth, *Die Visionen..*, p. 187 svv (voir plus haut). — S. Widmann, *Nassauische Chronisten des Mittelalters*, dans *Programm des königlichen Gymnasiums zu Wiesbaden*, 1882, p. 4-9. — F. W. E. Roth, *Aus den Predigten des Abts Egbert von Schönau*, dans *Nassovia*, t. 14, 1913, p. 276 sv. — P. Séjourné, « *L'aiguillon d'amour* » *de l'abbé Egbert*, dans *Regnabit*, t. 2, 1922, p. 327-332. — W. Föhl, *Studien zu Rainald von Dassel*, dans *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, t. 17, 1935, p. 237-241. — A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953, p. 6 et *passim*. — K. Koch et E. Hegel, *Die Vita des Praemonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld*, Cologne, 1958, p. 101-105 et *passim*.

2. ÉLISABETH DE SCHOENAU, mystique et extatique, 1129-1164. — 1° *Vie.* — Née en 1129, Élisabeth, maladive dès l'enfance, fut confiée à douze ans aux moniales de Schönau (près de Strüth, canton de Saint-Goarshausen). Schönau était une abbaye bénédictine double, sise à l'écart, peu dotée, fondée récemment en monastère de famille par les ancêtres des futurs comtes de Nassau. En 1147, à dix-huit ans, Élisabeth prend le voile. Une violente crise physico-psychique, accompagnée de dépressions graves, se termine, aux environs de la Pentecôte 1152, en une série d'extases visionnaires, qui réapparurent jusqu'à sa mort à intervalles variés et toujours liées à des troubles physiques sérieux. En 1157, elle est élue *magistra* (ou supérieure immédiate des moniales, tandis que l'abbé était supérieur général du monastère double). Une rude ascèse, de multiples maladies et des extases qui duraient souvent plusieurs semaines rongèrent rapidement ses faibles forces. Elle mourut le 18 juin 1164, après trois semaines de maladie, une fois de plus accompagnée de visions. — Les témoignages concordent en faveur de l'année 1164, une seule allusion pour 1165 s'appuie peut-être sur une transmission fautive.

2° *Œuvres.* — Les visions d'Élisabeth, pendant les premières années, sont circonscrites dans le cadre de l'année liturgique, qu'elle vit intensément : elle « voit » les mystères de la vie, de la passion et de la résurrection du Christ; elle les décrit avec respect et piété, ordinairement en termes d'Écriture. Le Sauveur, la Vierge, les anges, les saints, le démon même, lui apparaissent et conversent avec elle. Peu à peu et sous l'influence de son frère, une « mission » se dessine : « l'ange du Seigneur » lui confie des « verba admonitionis » à l'adresse des prélats, des clercs ou des fidèles; elle-même s'enhardit à questionner. En effet, à partir de 1155, date de l'entrée d'Egbert à Schönau, les visions deviennent de plus en plus des questions concrètes, qui concernent l'Église, la théologie ou même des cas de conscience. L'influence spirituelle d'Egbert apparaît clairement désormais dans les récits de visions, comme l'influence théologique de ses sermons; tout le monde le reconnaît aujourd'hui et Egbert ne s'en est jamais défendu. Dès lors, les visions sont de plus en plus nombreuses et importantes. En 1156-1157 ont lieu deux grandes séries de visions, formant un tout chacune, et la plupart des visions d'une troisième série. Le *Liber viarum Dei* montre Élisabeth et Egbert essayant d'imiter sainte Hildegarde † 1179, dont la grandeur, qui défie les siècles, n'est évidemment pas atteinte et de loin par la moniale de Schönau. Le rayonnement immédiat d'Élisabeth fut toutefois d'autant plus important, que ses visions développaient, parfois en traits fantaisistes, la légende de sainte Ursule (*Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensium*, 1156-1157). C'est l'ouvrage d'Élisabeth le plus répandu (80 manuscrits datent du moyen âge); innocemment, elle atteste l'authenticité de tombes et d'ossements, — d'époque romaine et mis au jour à l'occasion des agrandissements de Cologne —, que des faussaires sans scrupule ornaient de *tituli* portant des noms de compagnes de sainte Ursule. A l'instigation d'Egbert, Élisabeth s'occupe aussi de l'assomption corporelle de Marie. Ces *Visiones de resurrectione Beatae Mariae Virginis* (1156-1159) font rapidement le tour de l'Occident et sont connues jusqu'en Islande.

Les visions, dont le thème est différent de celui des trois séries précédentes, et qui se placent soit avant 1155, soit après 1158, ont été rassemblées par Egbert, dans sa dernière rédaction, en trois livres de *Visiones*. Une vingtaine de lettres d'Élisabeth nous sont parvenues, qui comprennent notamment des réponses visionnaires à des conseils sollicités, des explications ou des consolations. La correspondance d'Hildegarde et d'Élisabeth (on conserve encore copie de deux lettres de chacune) manifeste la différence de leur psychologie profonde et de leur champ de vision. Élisabeth, inquiète, excitable et sensible à l'excès, se plaint abondamment de l'oppo-

sition du monde et des railleries que rencontrent ses visions. Hildegarde, directrice éminente d'âmes, pleine d'égards et clairvoyante, exhorte et console, cherche à ramener à une juste mesure (*sancta discretio*) la mortification exagérée d'Élisabeth et lui recommande (par le fait même à Egbert) « de laisser à Celui qui est céleste le soin des choses célestes ». — Élisabeth se plaignait déjà que de fausses lettres circulaient sous son nom.

Les écrits d'Élisabeth sont ainsi répartis en cinq rédactions contemporaines. On doit à Egbert non seulement le fait qu'ils aient été recueillis, mais aussi leur genre littéraire et leur style. Plus que rédacteur, il fut celui qui interroge, et par là l'influence exercée sur l'œuvre de sa sœur est incalculable. Un cercle de plus en plus grand de questionneurs, qu'Egbert attirait, s'intéressa aux visions d'Élisabeth. Comme le frère et la sœur étaient persuadés de l'origine surnaturelle des révélations, Egbert insistait pour vaincre les résistances d'Élisabeth, — car certains se gaussaient d'elle et elle en souffrait —, et pour qu'elle obtînt réponse aux questions posées. On ne se doutait guère que les réponses, au fond, étaient acquises à l'avance, en raison même de la réceptivité enfantine d'Élisabeth et de sa grande suggestibilité. De la sorte, et pour autant que nous puissions nous en rendre compte, ses visions reflètent ses pensées et ses désirs comme ceux de son milieu. En regard des visions d'Hildegarde, celles d'Élisabeth ne nous offrent rien qui dépasse le cadre de son époque. Il est bien évident qu'on n'y trouve aucune trace de légèreté ou, à fortiori, de supercherie. Ces écrits révèlent la nature foncièrement religieuse d'Élisabeth, sa vie mortifiée et sa très profonde union à Dieu. En les étudiant de près, on relèverait d'utiles aperçus sur la vie liturgique au 12e siècle, la pratique de la vie chrétienne, la vie mystique, notamment sur le concept et le contenu de l'extase.

Plus de 150 manuscrits conservés encore aujourd'hui (50 complets et une centaine partiels) attestent la résonance de l'œuvre d'Élisabeth pendant tout le moyen âge en Occident; on en trouve des échos jusque dans la « Barockmystik » catholique et chez Gérard Tersteegen † 1769. — Peu après sa mort on semble avoir poussé la cause de béatification d'Élisabeth. Mais ni son culte (ses restes sont à Schönau; il y avait aussi des reliques à Andernach, à Brauweiler et à Mayence) ni ses écrits n'ont reçu d'approbation officielle de l'Église, bien que son nom, sans mention des visions, figure au martyrologe romain et que les bollandistes la considèrent comme sainte (18 juin). Depuis 1854, sa fête est de nouveau célébrée dans le diocèse de Limbourg (Lahn).

Éditions. — La liste de toutes les éditions complètes ou partielles et des traductions, dans K. Köster, *Elisabeth von Schönau, Werk..*, p. 245-247, *cité ci-dessous.* — J. Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513; 1re édition. — *Revelationes SS. virginum Hildegardis et Elizabethae Schoenavgiensis... ex antiquis monumentis editae*, Cologne, 1628, réédition insuffisante de Lefèvre d'Étaples. — AS, juin, t. 3, p. 604-643 : *Visiones* I, 1-77, *Visiones* III, 19, *Liber viarum Dei* 1-19, abrégé; octobre, t. 9, p. 163-173 : *Revelationes de sacro exercitu virginum Coloniensium.* — *Sanctae Elisabeth vita, partim ab ipsamet dictata, partim ab Eckberto fratre scripta*, PL 195, 119-194, réédition des AS, juin, t. 3. — F. W. E. Roth, *Die Visionen..*, 2e éd. : p. 1-87, *Libri tres visionum*; p. 53-55, *De resurrectione Beatae Virginis Mariae*; p. 88-122, *Liber viarum Dei (Decem exhortationes ad varios hominum status)*; p. 123-138, *Liber revelationum de sacro exercitu virginum Coloniensium*; p. 138-153, *Epistolae.* Les 2 lettres d'Hildegarde à Élisabeth, p. 178 sv, et H. Omont, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 38, Paris, 1903, p. 367-369. — Corriger DS, t. 1, col. 318.

Les révélations de la pseudo-Élisabeth, attribuées jadis à Élisabeth de Thuringe et que L. Oliger pensait pouvoir attribuer à la moniale de Schönau, ne lui appartiennent certainement pas. Elles datent probablement du 13e siècle; elles ont une saveur franciscaine et viennent sans doute d'Italie.

Travaux. — Roth, *Die Visionen..*, p. LX svv. — J. Trithème, *loco cit.*, f. 61r. — A. Nebe, *Die heilige Elisabeth und Egbert von Schönau*, dans *Nassauische Annalen*, t. 8, 1866, p. 157-244. — F. W. E. Roth, *Das Gebetbuch der heiligen Elisabeth von Schönau*, Augsbourg, 1886. — J. Ibach, *Das Leben der hl. Jungfrau Elisabeth von Schönau*, Limbourg, 1898; esquisse d'édification populaire. — F. W. E. Roth, *Aus einer Handschrift der Schriften der hl. Elisabeth von Schönau*, dans *Neues Archiv*, t. 36, 1911, p. 219-225. — L. Oliger, *Revelationes B. Elisabeth*, dans *Antonianum*, t. 1, 1926, p. 24-83; t. 2, 1927, p. 483-484. — W. Levison, *Das Werden der Ursula-Legende*, dans *Bonner Jahrbücher*, t. 132, 1927, p. 115-123, 160-164. — E. Spiess, *Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz*, Rorschach, 1935. — Ph. Schmitz, *Visions inédites de sainte Élisabeth de Schoenau*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 181-183. — R. J. Dean, *Manuscripts of St Elizabeth of Schönau in England*, dans *The Modern Language Review*, t. 32, 1937, p. 62-71; *Elizabeth, Abbess of Schönau, and Roger of Ford*, dans *Modern Philology*, t. 41, 1944, p. 209-220. — K. Köster, *Elisabeth von Schönau*, dans *Nassauische Lebensbilder*, t. 3, Wiesbaden, 1948, p. 35-59; *Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Ueberlieferung*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 3, 1951, p. 243-315; *Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau*, t. 4, 1952, p. 79-119. — R. Berliner, « *God is love* », dans *Gazette des beaux-arts*, 6e série, t. 42, 1953, p. 9 svv. — I. Swartling, *En uppenbarelse av Elisabeth av Schönau illustrerad i uppländska kalkmalningar*, dans *Fornvännen*, t. 49, 1954, p. 296-302.

Kurt Köster.

7. ÉLISABETH STAGEL, dominicaine, † vers 1360. — Elsbeth Stagel naquit à Zurich, probablement au début du 14e siècle. Son père appartenait au conseil de la ville. Elle entra toute jeune au monastère dominicain de Toess, près de Winterthur, qui, fondé par les comtes de Kiburg en 1233, avait pris une grande importance au cours du 13e siècle. Les maladies lui laissèrent toute sa vie une santé chancelante. Elle mourut vers 1360.

La postérité lui doit beaucoup pour la connaissance d'Henri Suso. Elle nous est présentée au chapitre 33 de la *Vie* du bienheureux comme avide de doctrine spirituelle. Elle avait d'abord tenté de s'initier à la pensée d'Eckhart, mais, encore à ses débuts, elle ne pouvait en tirer profit, est-il dit. Elle s'adressa donc à Suso pour qu'il l'instruisît. Il l'invita à méditer la passion du Christ. Elle s'ouvrit entièrement à lui et lui demanda d'être nommée son enfant « pour le temps et l'éternité ». Il la dirigea jusqu'à sa mort. Lorsqu'il lui rendait visite, elle lui demandait de lui parler de la souffrance d'après sa propre expérience, elle lui posait des questions habiles sur ses débuts, ses progrès, ses exercices, ses épreuves. Elle nota ces entretiens. Une grande partie en a été insérée dans la *Vie* de Suso, récit assez composite qui fut remanié après la mort d'Elsbeth, sans doute par une de ses sœurs dominicaines. Elsbeth recueillit également les lettres adressées par Suso à ses filles spirituelles, qui composent *Le Petit* et *Le Grand livre des lettres.*

Elle écrivit un livre plus personnel : les *Vies* des sœurs de son monastère. A une époque où les maisons domini-

caines sont d'ardents foyers de vie religieuse, les pieuses correspondances, les « révélations », les chroniques spirituelles abondent. Comme les rédactrices de ces œuvres, Elsbeth veut transmettre aux jeunes générations le souvenir des vertus qui fleurirent chez les aînées. Elle cherche aussi à connaître la vie intérieure de ses compagnes favorisées de grâces spéciales, afin de les transcrire pour édifier ceux et celles qui la liront. Son livre comprend trente-sept biographies dont une seule porte des traces de remaniement. C'est à sa plume aussi, sans doute, qu'est due la vie d'Élisabeth, fille d'André III, roi de Hongrie, petite-nièce de sainte Élisabeth de Hongrie et moniale à Toess.

Elsbeth sait le latin, possède une sérieuse culture théologique, connaît bien la Bible, a beaucoup de lecture le sens du style, du mouvement des phrases, des belles allégories. Malgré cela, son œuvre, en dialecte alémannique, reste simple, directe, drue, très vivante. A côté des *Vitae sororum* d'Unterlinden, en latin, son recueil constitue un des plus précieux documents pour la connaissance de la vie cloîtrée dans les provinces allemandes du sud au 14e siècle.

Ferdinand Vetter, *Ein Mystikerpaar des vierzehnten Jahrhunderts, Schwester Elsbeth Stagel in Toess und Vater Amandus (Suso) in Konstanz*, coll. Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz, t. 6, fasc. 12, Bâle, 1882; *Das Leben der Schwestern zu Toess beschrieben von Elsbet Stagel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabet von Ungarn*, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 6, Berlin, 1906. — H. Wilms, *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206-1916*, Dülmen, 1920. — J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge d'après la chronique de Toess*, Paris, 1928. — W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz 1200-1500*, Frauenfeld, 1935. — Les ouvrages d'ensemble sur Suso consacrent au moins quelques pages à Elsbeth Stagel : en particulier Karl Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907; J. Ancelet-Hustache, *Le Bienheureux Henri Suso*, coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1943 (introduction); J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1946, *passim*. — DS, t. 3, col. 1092.

Jeanne Ancelet-Hustache.

8. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, carmélite, 1598-1660. — Élisabeth de Quatrebarbes, née à Château-Gontier le 5 janvier 1598, entra à vingt ans au carmel de Tours, dont la prieure était Marguerite du Saint-Sacrement, fille de la bienheureuse Marie de l'Incarnation (Madame Acarie). Après quelques mois passés à Lyon comme sous-prieure, elle fut élue prieure du carmel de Beaune en 1626 et exerça cette charge à plusieurs reprises jusqu'en 1658. Elle accueillit comme novice en 1630 Marguerite Parigot (Marguerite du Saint-Sacrement) et la guida dans ses efforts et ses entreprises pour développer la dévotion envers l'Enfant-Jésus; la prieure reçut confidence des lumières dont sœur Marguerite était favorisée, et les nota dans le *Petit recueil des grâces qu'il a plu au Saint Enfant Jésus départir à sa petite épouse* (carmel de Beaune, ms 11, in-18, autographe, 1631-1640). A partir de 1643, elle est en correspondance suivie avec Gaston de Renty et, par lui, avec les milieux dévots de la capitale; le ms 36 du carmel de Beaune contient une centaine de lettres de Renty adressées à la prieure, qui, malheureusement, en effaça tout ce qui la concernait trop personnellement. Très affectionnée aux mystères de l'enfance de Jésus et spécialement à sa pauvreté, Élisabeth de la Trinité l'était plus encore à la Passion; elle avait porté à un très haut degré l'esprit de mortification et Dieu la conduisit par des voies rigoureuses, jusqu'à sa mort, le 1er janvier 1660.

J. Colet, *Vie de la Mère Élisabeth de la Trinité de Quatrebarbes*, Dijon-Lyon, 1861, contient quelques prières composées par elle. — Le carmel de Beaune conserve divers documents concernant mère Élisabeth ou émanant d'elle (*Mémoires pour servir à la vie..*, ms 44; deux *Éloges* de ses vertus et plusieurs pièces, ms 43; quelques lettres, ms 39, t. 1) ainsi que la *Vie de la Mère Marie de la Trinité* composée par mère Élisabeth (ms 43, in-4°). — Extraits des lettres de direction de Renty dans A. Bessières, *Gaston de Renty et Henri Buch*, Paris, 1931, p. 305-329; VS, t. 35, 1933, p. 384-390; t. 36, 1933, p. 56-66, 175-180. — DS, t. 1, col. 1195-1196; art. Enfance de Jésus.

Irénée Noye.

9. ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, carmélite, 1880-1906. — 1. *Itinéraire spirituel.* — 2. *Doctrine spirituelle et rayonnement.*

1. **Itinéraire spirituel.** — Élisabeth Catez est née le 18 juillet 1880 au camp d'Avor, près de Bourges, où son père était officier. A 14 ans, elle fait vœu de virginité; elle entre au carmel de Dijon le 2 août 1901; elle est professe le 11 janvier 1903 (solennité de l'Épiphanie). Le 21 novembre 1904, elle compose sa célèbre prière : « O mon Dieu, Trinité que j'adore ». A l'automne 1905, elle découvre dans saint Paul sa vocation suprême de « louange de gloire de la Trinité ». Elle meurt le 9 novembre 1906. Sa cause a été introduite en cour de Rome.

L'*itinéraire spirituel* d'Élisabeth de la Trinité se présente en une merveilleuse continuité et unité : elle demeure avant tout l'âme en qui habite la Trinité et sa vocation suprême de « louange de gloire de la Trinité » se situe dans la ligne de cette grâce fondamentale. A 19 ans, la lecture d'un ouvrage de sainte Thérèse d'Avila dont sa mère était une grande admiratrice, devait jouer un rôle d'éveil à la présence divine au plus intime de son âme. Élisabeth relate dans son *Journal* : « Je lis en ce moment le *Chemin de la perfection*. Cela m'intéresse *énormément* » (*Écrits*, p. 39). Il est surtout un chapitre qui a retenu son attention et l'a illuminée pour toujours, le commentaire sur ces paroles du « Notre Père » : « *qui êtes aux cieux* ». Élisabeth y découvre ce qui constituera l'intuition-clé de sa voie spirituelle : une vie d'intimité avec Dieu *au dedans*. La lecture du *Chemin de la perfection* inaugure cette prise de conscience de l'habitation divine. Non seulement Élisabeth fait ainsi sienne l'intuition centrale de la mystique thérésienne, dont nous retrouvons le développement le plus évolué dans la septième demeure du *Château de l'âme*, mais elle lui emprunte, littéralement, des formules qui lui deviendront familières et qui reviennent dans son *Journal* comme résolutions pratiques : « Que rien ne puisse me distraire de Vous; que ma vie soit une oraison continuelle! Quand j'assiste à ces réunions, à ces fêtes, ma consolation est de *me recueillir*, de jouir de votre Présence » (*Retraite*, 23 janvier 1900, p. 40). « Que je ne vive qu'*au dedans*, dans cette cellule que vous bâtissez en mon cœur, dans ce petit coin de moi-même où je vous vois, où je vous sens si bien » (*Retraite*, 24 janvier 1900, p. 41). Elle retiendra surtout l'une des expressions synthétiques de la mystique thérésienne : « *Dans le ciel de mon âme* ». Nous la retrouverons de plus en plus profondément vécue à toutes les étapes de l'itinéraire spirituel.

Ici apparaît la phase décisive de sa vie : sa rencontre avec le dominicain G. Vallée (1841-1927). Jusqu'alors Élisabeth n'avait pas « réalisé » le caractère trinitaire de cette Présence divine, que lui avait révélée la lecture des écrits de sainte Thérèse. Elle se sentait habitée par Dieu mais un voile mystérieux enveloppait cette Présence. Au cours d'un entretien avec le P. Vallée, grand ami du carmel de Dijon, l'éminent religieux lui confirma qu'elle pouvait s'abandonner en toute sécurité à cette Présence qui l'attirait au dedans. Désormais ses lettres parlent explicitement du grand mystère trinitaire devenu le tout de sa vie.

Les écrits de sainte Thérèse l'avaient éveillée à la Présence de Dieu *au dedans*, la rencontre du P. Vallée l'avait orientée d'une manière explicite vers la Trinité, la lecture assidue des œuvres de saint Jean de la Croix l'enrichira d'une doctrine très profonde sur ce mystère de l'habitation divine et ses merveilleux effets de transformation en Dieu. Le *Cantique spirituel* et la *Vive flamme* compteront désormais parmi ses livres essentiels, elle y reviendra inlassablement, notant soigneusement les passages trinitaires et s'y attardant longuement.

> Je lis en ce moment de bien belles pages dans notre Père saint Jean de la Croix sur la transformation de l'âme en les Trois Personnes divines. A quel abîme de gloire nous sommes appelés!.. Notre bienheureux Père dit qu'alors l'Esprit Saint l'élève à une hauteur si admirable qu'Il la rend capable de produire en Dieu la même aspiration d'amour que le Père produit avec le Fils et le Fils avec le Père, aspiration qui n'est autre que l'Esprit Saint Lui-même. Dire que le bon Dieu nous appelle, de par notre vocation, à vivre sous ces clartés saintes, quel mystère adorable de charité. Je voudrais y répondre en passant sur la terre comme la Sainte Vierge « gardant toutes ces choses en mon cœur », m'ensevelissant pour ainsi dire dans le fond de mon âme afin de me perdre en la Trinité qui y demeure, pour me transformer en elle (à l'abbé Chevignard, 28 novembre 1903, p. 100-101).

Plus encore que les rencontres extérieures et les lectures, Dieu devait travailler personnellement une âme si docile au souffle de l'Esprit. Les consolations et les grâces sensibles de son postulat cessèrent. Après la prise d'habit et jusqu'à la profession, sa vie spirituelle entra dans une phase de sécheresse, d'impuissance, de tentations, de lassitude qui ne lui laissaient pas de repos, sauf parfois aux heures d'oraison et de grand silence. Elle dut subir, selon son tempérament d'artiste, l'action purificatrice et libératrice de Dieu. Son âme dut passer par les terribles nuits de la sensibilité décrites par son maître Jean de la Croix. Élisabeth s'y maintiendra héroïquement fidèle à son devoir et personne autour d'elle, en dehors de la prieure, ne put soupçonner la profondeur douloureuse de cette phase purificatrice.

Voilà déjà trois ans qu'Élisabeth vit au carmel dans une intimité de plus en plus profonde avec les Trois Personnes divines. Elle garde précieusement dans son évangile l'élévation à la Trinité qui clôt le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne. « C'est la plus belle de toutes les prières que je connaisse et ma prière préférée », confiait-elle. « Cependant je sens qu'elle ne répond pas entièrement à tout le mouvement de mon âme. Si un jour j'étais inspirée, j'en composerais une autre plus personnelle. » Mais de tels accents ne peuvent jaillir qu'au souffle de l'Esprit. Le 21 novembre 1904, en la fête de la Présentation de Notre-Dame, jour de rénovation de ses vœux, auquel Élisabeth s'était préparée avec une ferveur plus grande, sous une illumination vraiment charismatique de l'Esprit de Dieu, elle écrivit d'un seul jet sa célèbre prière : « O mon Dieu, Trinité que j'adore ». On y retrouve quelques réminiscences verbales empruntées ailleurs, mais l'élévation d'Élisabeth, jaillie de son âme selon sa grâce personnelle et au souffle de l'Esprit Saint, nous livre la synthèse et le secret de son intimité avec les Hôtes du dedans : *l'axe unique de sa vie* : l'adorable Trinité; *son besoin* de « s'oublier entièrement » dans un total dépassement de soi vers lequel son âme aspire de toutes ses forces, mais où elle n'est pas encore définitivement parvenue; *son désir* grandissant de ne plus vouloir qu'une seule chose : être pour Dieu une « demeure aimée » et le « lieu de son repos »; *le climat intérieur* de sa vie spirituelle : « immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité »; *son attitude fondamentale* de docilité sans réserve à l'Esprit Saint : « toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à son Action créatrice »; et, *au centre de sa prière, le grand amour de sa vie*, qu'a développé en elle la méditation assidue de saint Paul : son « Christ aimé crucifié par amour, qu'elle voudrait couvrir de gloire et aimer... jusqu'à en mourir »; enfin, *l'élan le plus foncier de son âme* : se perdre dans la Trinité : « O mes Trois, mon Tout, ma Béatitude, Solitude infinie, Immensité où je me perds.., en attendant d'aller contempler en votre lumière l'abîme de vos grandeurs ».

La rapide ascension spirituelle d'Élisabeth de la Trinité s'achève en un total oubli de soi. Les deux étapes caractéristiques de son itinéraire spirituel tiennent en deux formules qui marquent les deux tendances dominantes de son mouvement d'âme; la première date des premières années de sa vie religieuse : « J'ai trouvé mon ciel sur la terre, puisque le ciel c'est Dieu et Dieu est en mon âme » (à M^me^ de Sourdon, juin 1902; *Écrits*, p. 11). La seconde, à la fin de sa vie, quand, parvenue à l'union transformante et se dépassant elle-même, elle ne songe plus qu'à la gloire de Dieu : « Puisque mon âme est un ciel où je vis en attendant la Jérusalem céleste, il faut que ce ciel chante aussi la gloire de l'Éternel, *rien* que la gloire de l'Éternel » (*Dernière retraite*, 7^e^ jour, p. 220). Mais c'est toujours au dedans que se réalisent les deux phases de sa montée vers Dieu. Ainsi une admirable unité et continuité relient les deux aspects successifs de cette vocation : être au plus intime de son âme la louange de gloire de la Trinité.

2. **Doctrine spirituelle et rayonnement.** — Avec le mystère de l'habitation divine nous sommes au centre de sa doctrine comme de sa vie. Tout rayonne de là :

la condition fondamentale de cette vie intérieure : l'ascèse du silence et du recueillement, la mort mystique à tout le créé et à toutes les passions qui viendraient agiter l'âme et la détourner par leur vacarme de son office de pure louange; *les actes essentiels* de cette vie au dedans : *croire* à l'Amour et « se perdre en Ceux qui sont là » par l'*adoration de l'amour*, dans une *fidélité absolue* aux moindres vouloirs de Dieu; *le modèle suprême* de cette vie divine : le Verbe incarné, parfaite louange de gloire du Père, dont nous devons exprimer tout le mystère comme en une « humanité de surcroît » en laquelle il puisse renouveler tout son mystère, *à l'imitation de la Vierge* de l'incarnation, adoratrice du Verbe, toute recueillie en Dieu au dedans; *le terme* définitif de cette vie spirituelle : l'incessante louange des bienheureux dans le ciel, décrite dans les derniers chapitres de l'Apocalypse devenus sa lecture préférée. Cette doctrine spiri-

tuelle, à son stade le plus évolué, est ramassée dans les deux retraites composées à la fin de sa vie et qui nous livrent à la fois son testament spirituel et sa manière personnelle de concevoir l'union transformante.

La mission spirituelle d'Élisabeth demeure dans la plus pure ligne de sa vocation de carmélite : ramener le monde moderne au silence de Dieu. Elle-même, quelques jours avant de mourir, écrivait en confidence ces pages prophétiques : « Il me semble qu'au ciel ma mission sera d'attirer les âmes en les aidant à sortir d'elles-mêmes pour adhérer à Dieu par un mouvement tout simple et tout amoureux, et de les garder en ce grand silence du dedans, qui permet à Dieu de s'imprimer en elles, de les transformer en Lui » (à sœur Odile, 28 octobre 1906, p. 163). Que l'âme prenne bien garde de ne pas rester repliée sur elle-même, mais de se dépasser à l'infini dans la pure louange de Dieu, ne visant qu'à une seule chose : « la gloire de l'Éternel, rien que la gloire de l'Éternel ». Là se cache la vraie mission d'Élisabeth dans l'Église, affirmée par elle-même en un billet posthume adressé à sa prieure : « Je vous lègue cette vocation qui fut mienne au sein de l'Église militante et que je remplirai désormais incessamment dans l'Église triomphante : *louange de gloire de la Sainte Trinité* » (p. 167). Cet aveu éclaire rétrospectivement l'itinéraire spirituel d'Élisabeth de la Trinité, sa doctrine et sa mission : attirer les âmes « dans le grand silence du dedans » pour les en faire sortir par la « louange du pur amour ». Si un jour l'Église élève sur les autels Élisabeth, elle sera la sainte de la présence de Dieu et de la louange de gloire de la Trinité.

Presque tous les écrits originaux d'Élisabeth de la Trinité sont au carmel de Dijon.

Sœur Élisabeth de la Trinité. Souvenirs, Dijon, 1909, in-16, XXVI-300 p.; 11e éd., Paris, 1945, in-8°, XLIV-486 p. Les *Souvenirs* comprennent la biographie d'Élisabeth, composée à l'aide de nombreux extraits de son *Journal* d'avant son entrée au carmel, puis de sa correspondance et des souvenirs des carmélites. Cet ouvrage, qui a valeur de témoignage, est l'œuvre de Germaine de Jésus † 1934, qui fut maîtresse des novices et prieure d'Élisabeth. En appendice est donné le texte de deux retraites composées en 1906 : *Comment on peut trouver le ciel sur la terre* (p. 311-340), inspirée d'Ernest Hello, et *Dernière retraite de Laudem gloriae* (p. 341-377), résumé de son itinéraire spirituel; suivent la prière *O Trinité que j'adore*, 31 lettres ou extraits de lettres (p. 381-420) et des poésies (p. 421-443). — Les *Réflexions et pensées sous forme de retraites*, publiées par le carmel de Dijon, en 1916, comprennent simplement les deux retraites de 1906. — *Écrits spirituels. Lettres, retraites et inédits* présentés par M.-M. Philipon, 253 p. (introd., p. 7-29), coll. Vigne du Carmel, Paris, 1949 : « Nous nous sommes efforcés de rechercher les textes les plus évocateurs de son mouvement spirituel et de les mettre en relief dans le cadre de son existence » (p. 29). Le présent article renvoie toujours aux *Écrits*.

E. Vandeur, *O mon Dieu, Trinité que j'adore. Élévations*, Louvain, 1923, commentaire de la prière d'Élisabeth; les éditions se sont enrichies et transformées : *A la Trinité par l'Hostie. Élévations*, Maredsous, 1946. — B.-M. Morineau, *Une louange d'amour de Marie Immaculée*, Dijon, 1928; exposé de la dévotion mariale d'Élisabeth à la lumière de la doctrine de Grignion de Montfort. — Marie-Amabel du Cœur de Jésus, carmélite, *A la lumière, à l'amour, à la vie. De l'inhabitation divine en sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, 1933; *Une âme de silence. Sœur Élisabeth, de la Trinité*, dans *Spiritualité carmélitaine*, t. 5, 1939, Bruxelles, p. 47-78, et tirage à part, au carmel de Rochefort (Belgique), 3e éd., 1947. — M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de sœur Élisabeth de la Trinité*, Paris, 1939; 11e éd., 1955; comporte, en plus de l'exposé doctrinal, un commentaire de l'Élévation à la Trinité, ch. 9, p. 259-277, et les deux retraites d'Élisabeth. — H. Urs von Balthasar, *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Cologne, 1952. — DS, t. 2, col. 1140 : combat spirituel; t. 3, col. 1639-1640 : don de sagesse.

Les *Souvenirs*, Les *Écrits*, *La doctrine* de M.-M. Philipon et le commentaire de dom Vandeur ont eu de nombreuses éditions et ont été traduits en plusieurs langues.

La bibliographie d'Élisabeth de la Trinité est considérable en toutes langues; on ne peut songer à la dénombrer. Voir, par exemple, les publications à l'occasion du 50e anniversaire de sa mort, dans *Carmelus*, t. 4, 1957, Rome, n. 194-208, p. 327-328. Retenir particulièrement le n. spécial de la *Rivista di vita spirituale* (revue carmélitaine), t. 10, Rome, 1956 : « *Ho creduto nella divina Presenza* ». *Suor Elisabetta della Trinità, 1906-1956*, 168 p.; consulter le Saggio bibliografico, p. 155-168.

Marie-Michel PHILIPON.

10. Il importe de distinguer Élisabeth de la Trinité, de Dijon, de sa contemporaine, ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, 1881-1919, carmélite de Nantes. Élisabeth Dutertre de la Coudre, née à Nantes le 18 août 1881, entrée au carmel de sa ville natale en 1908 et morte prieure le 21 février 1919, a vécu une vie religieuse toute simple à la spiritualité classique, faite de fidélité et d'abandon. Ses lectures préférées l'y ont aidée : Caussade, Grignion de Montfort, Mgr Gay, surtout Jean de la Croix et Élisabeth de la Trinité de Dijon; les instructions de retraite de G. Vallée o p l'ont profondément stimulée.

Des extraits de sa correspondance spirituelle et de ses exhortations de prieure ont été ajoutés à la notice nécrologique, au style compassé, de Marie-Madeleine du Sacré-Cœur, publiée à Paris en 1920 : *Une enfant de Notre-Dame. Mère Élisabeth de la Trinité, prieure du Carmel de Nantes.*

André RAYEZ.

1. ÉLISÉE (saint), historien arménien, peut-être du 6e siècle. — On a admis traditionnellement qu'Élisée était ou contemporain ou très proche du soulèvement de l'Arménie chrétienne (449-451) dont l'*Histoire de Vardan et de la guerre des arméniens* décrit les péripéties; il serait mort après s'être retiré dans la solitude, soit vers 480, soit au cours du 6e siècle. N. Akinian (cf bibliographie) vient de remettre en question la chronologie d'Élisée : composée au début du 7e siècle et non au 5e, l'*Histoire* se rapporterait à l'insurrection du Magominien Vardan II (572) et aurait été remaniée au 9e siècle pour devenir la geste de Vardan I. L'hypothèse rendrait compte de plus d'une incohérence textuelle, mais il est prématuré de la tenir pour une certitude historique. Épopée nationale qui assure à Élisée une place de choix dans la littérature arménienne, l'*Histoire de Vardan* est surtout le récit d'une croisade religieuse dominée par l'alternative : mourir pour sa foi ou apostasier; les héros de cette lutte seront honorés comme martyrs (cf *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, n. 1237-1240), et le livre s'apparente aux *Passions* anciennes.

D'autres œuvres existent sous le nom d'Élisée, mais leur authenticité reste fort discutée. L'édition de Venise de 1859 comporte : 1) un groupe d'homélies *sur le baptême du Christ* (p. 207-212), *sur la transfiguration* (p. 213-239), *sur la passion, la sépulture, la résurrection et les apparitions aux apôtres* (p. 240-328), *sur l'apparition au lac de Tibériade et la prédication des apôtres* (p. 328-355), *sur la commémoraison des morts* (p. 357-362), *sur le jugement dernier* (p. 355-356) et *sur les esprits des hommes* (p. 369-376). L'homélie sur la transfiguration ne peut être antérieure à 530; elle est attribuée à un

Élisée (prêtre ou moine) qu'Akinian identifierait volontiers avec l'historien. — 2) Un bref *Commentaire du Pater* (p. 199-206) met en relief les titres de noblesse du chrétien et contient de beaux développements sur l'eucharistie. — 3) L'*Exhortation aux ascètes* (p. 159-165) présente des rapprochements trop étroits avec le *De vita contemplativa* de Philon pour ne point s'en être inspiré. — 4) Un *Commentaire sur Josué et les Juges* (p. 167-198). — 5) Des *Questions et réponses sur la Genèse*, qui diffèrent du *Commentaire des créatures*, perdu, que citait Vardan Areveltsi † 1270 dans son explication du Pentateuque : l'auteur y utilise Philon, Grégoire de Nysse, voire Aristote, mais il dépend surtout d'Eznik de Kołb ; l'œuvre, scolastique à plus d'un égard, est difficile à dater, bien que L. Mariès ait tenu son authenticité pour probable (cf *Le De Deo d'Eznik de Kołb..*, Paris, 1924, p. 12). — 6) Des *Dispositions canoniques* concernant les possédés (p. 363-368). — 7) Sous le nom d'Élisée Vardapet (ou le catholicos) existe une homélie, beaucoup plus tardive, commentant *Isaïe* 32, 20.

Éditions. — 1) *Histoire de Vardan*, éd. princeps par le Vardapet Abraham, Constantinople, 1764. Les éditions parues jusqu'en 1904 ont été recensées dans *Handes Amsorya*, t. 29, 1905, col. 321-322 ; à compléter par les indications bibliographiques abondantes de l'édition de E. Ter-Minasean, *Au sujet de Vardan et de la guerre des Arméniens*, Érivan, 1957. — 2) *Œuvres de notre saint Père Élisée Vardapet*, Venise, 1838, 1859 (édition plus complète, utilisée ici). — 3) N. Akinian et S. Kogian, *Élisée Vardapet. Questions et réponses sur la Genèse*, Vienne, 1928, texte critique et trad. française.

Traductions. — C. F. Neumann, *The history of Wartan and of the battle of the Armenians..*, Londres, 1830, trad. anglaise. — G. Cappelletti, *Eliseo storico armeno del* v *secolo*, Venise, 1840. — P. Chanchiev, *Histoire d'Élisée Vardapet. Lutte du christianisme contre les disciples de Zoroastre au* v^e^ *siècle en Arménie*, Tiflis, 1853 (trad. russe). — G. Kabaragy, *Soulèvement national de l'Arménie chrétienne..*, Paris, 1844. — V. Langlois, *Élisée Vartabed : Histoire de Vartan et de la guerre des Arméniens*, dans Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, t. 2, Paris, 1869, p. 177-251. — S. Weber, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, coll. Bibliothek der Kirchenväter 58, t. 2, Munich, 1927, p. 271-298 : trad. allemande du *Commentaire sur le Pater* et de l'*Exhortation aux ascètes*. — N. Akinian et S. Kogian, cité ci-dessus. — F. C. Conybeare, *The Revelation of the Lord to Peter by Elisaeus Vardapet*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 3, 1924, p. 8-17 : trad. anglaise partielle de l'homélie sur la transfiguration. — E. Ter-Minasean, *Élisée. L'histoire des Vardaniens*, Le Caire, 1950 (trad. en arménien moderne).

Études. — C. F. Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur*, Leipzig, 1836, p. 65 svv. — F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886, p. 299-316. — E. Teza, *La Storia dei Vartaniani di Eliseo nella nuova edizione di Mosca*, dans *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, 1893, p. 397-408. — V. Hatsouni, *Recherches sur l'Histoire d'Élisée*, Venise, 1896, en arménien. — K. Zarbhanalean, *Histoire de la littérature ancienne arménienne (4^e^-13^e^ siècle)*, 3^e^ éd., Venise, 1897 ; 4^e^ éd., 1932, p. 334 svv, p. 778, en arménien. — L. Alishan, *Hayapatoum*, t. suppl., Venise, 1901, p. 128-138. — E. Paitchikian, *S. Élisée, historien du 5^e^ siècle*, dans *Pazmaveb*, 1931, p. 193-200, en arménien. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 202-206. — N. Akinian, *Elisäus Vardapet und seine Geschichte des armenischen Krieges*, Vienne, t. 1, 1932 ; t. 2, 1936 (en arménien, avec résumés en allemand ; cf compte rendu de P. Peeters, dans *Analecta bollandiana*, t. 53, 1935, p. 148-154) ; *Die Reihenfolge der Bischöfe Armeniens des 3. und 4. Jahrhunderts (219-439)*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949, p. 77-78. — K. K'iparean, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, Venise, t. 1, 1944, p. 116-135, en arménien (excellente mise au point). — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 80-82. — J. Mécérian, *Bilan des relations arméno-iraniennes au* v^e^ *siècle après J. C.*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth, t. 30, 1953, p. 67-98. — M. Abelean, *Histoire de l'ancienne littérature arménienne*, Sevan, 1955, p. 306-327 (en arménien). — I. Hausherr, art. Arménie, DS, t. 1, col. 868.

Joseph Karst.

2. ÉLISÉE DE SAINT-LOUIS, carme déchaussé, 1728-1783. — Jean-François Copel, né à Besançon le 21 septembre 1728, fils d'un avocat au parlement de Franche-Comté, entra en 1744 chez les carmes déchaussés et émit ses vœux solennels le 25 mars 1745. Appréciant la pénétration et la clarté de son esprit, ses supérieurs firent de lui un professeur pendant six ans. En 1756, il commença sa carrière de prédicateur et vint à Paris en 1757. Diderot l'ayant entendu fut frappé de la qualité de son argumentation. Il parla avec enthousiasme de sa « découverte ». On se pressa pour écouter Élisée. Il assura ce ministère durant vingt-six ans, notamment trois fois devant la cour. Son dernier carême fut prêché à Dijon en 1783. Il mourut à Pontarlier le 11 juin de cette année. Sa prédication est un exposé de la philosophie chrétienne. Son attitude est défensive. Il constate les progrès de l'impiété et s'attache à montrer les conséquences, sociales particulièrement, des doctrines des philosophes. Pour lui, le fondement de la morale et de la perfection chrétienne est l'eudémonisme. Il propose à l'homme la poursuite du vrai bonheur dans la justice et la vertu ; il montre « la vérité, la vertu, le bonheur, avec ces attraits touchants qui dissipent les charmes de l'erreur » (sur les devoirs dans la société, t. 2, p. 82). Aux attaques contre la Providence, Élisée répond par une apologétique qui veut faire discerner en tout les attentions paternelles de Dieu et naître la reconnaissance.

Cependant, pour ce religieux austère, les biens honnêtes eux-mêmes sont dangereux. Ils le sont socialement, car si « le motif le plus propre à former des citoyens et à rendre leurs talents actifs et leur vertu féconde... est celui qui leur propose des récompenses capables de les dédommager de tous les sacrifices qu'ils font au bien public » (p. 78), ce motif est insuffisant, parce qu'il conduit l'intérêt personnel à entrer en conflit avec le bien public. Le seul moyen de lier l'intérêt particulier à l'intérêt général c'est « l'espérance d'une gloire immortelle » (t. 1, p. 81). Ces biens sont dangereux psychologiquement, parce qu'ils enracinent l'orgueil, développent la cupidité ou au moins l'estime de cette vie, or, « dès qu'il se plaît dans son exil, (le chrétien) devient indigne de la céleste patrie ». Élisée n'est pourtant pas janséniste.

Les sermons d'Élisée donnent une idée de la prédication orthodoxe à la veille de la Révolution. Elle n'est pas accueillante aux idées nouvelles, sauf peut-être sur la question de la tolérance (sur le pardon des injures, t. 1, p. 308). Les aspirations à une promotion sociale lui paraissent contraires à l'esprit de l'Évangile. La bienfaisance est, sans doute, un devoir de l'autorité, mais devant les abus de l'autorité le bon droit, humainement, reste sans recours (t. 1, p. 57). Il discerne dans ces aspirations « quelques traits propres à affaiblir ces grandes idées que l'Esprit Saint nous donne de la retraite, du jeûne, de la pénitence et de la prière. La sagesse du monde est mensonge, elle ne conduit pas au bonheur. Heureux ceux qui fuient le monde, car ils trouvent la vraie sagesse, les joies douces et la paix

(sur la vie religieuse, t. 3, p. 216). Aussi bien Élisée n'avait-il pas l'illusion d'être entendu. Il a la prescience d'un cataclysme, il en esquisse les phases. Témoins des convulsions sociales de la période révolutionnaire, ses lecteurs du 19e siècle loueront particulièrement à ce titre son premier sermon sur « la fausseté de la probité sans la religion » (t. 1, p. 148-192).

Sermons, 4 vol., Paris, 1785, 1786; trad. allemande, Bamberg, 1786; espagnole, Madrid, 1787. Le *Giornale ecclesiastico di Roma* (t. 2, Rome, 1787, p. 146) porte un jugement sévère sur le t. 4 *Panégyriques et oraisons funèbres*. — *Œuvres choisies*, Paris, 1828. — Rééd. complète dans coll. *Orateurs sacrés*, t. 59, Paris, Migne, 1844, col. 1435-2066.

Journal de Paris, 5 août 1783, n. 217, t. 2, p. 897. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 12, Paris, 1855, p. 395-397. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, t. 1, Savone, 1884, p. 182-183. — A. Bernard, *Le sermon au* XVIIIe *siècle*, Paris 1901.

Louis-Marie.

ELLENBOG (Cubitus, Cubitensis; Nicolas), bénédictin allemand, 1481-1543. — Né le 18 mars 1481 à Biberach (Wurtemberg), Nicolas Ellenbog reçut sa première formation à l'école latine de Memmingen (Bavière), où son père, Ulrich (von) Ellenbog, homme de formation humaniste, était médecin municipal depuis 1482. Le 12 juillet 1497, Nicolas s'inscrivit à l'université de Heidelberg pour l'étude des arts libéraux et de la philosophie; il y obtint le 8 novembre 1499 le baccalauréat ès arts. Son intention de s'appliquer à la médecine semble l'avoir déterminé à choisir l'université de Cracovie pour le semestre d'hiver de 1501/2; les chaires d'astronomie et d'astrologie, qui n'étaient pas sans importance pour la médecine d'alors, y étaient réputées. Pour l'étude de la médecine elle-même il se rendit, vraisemblablement dès 1502, à l'université de Montpellier. La visite d'un couvent de dominicaines de stricte observance en Gascogne le résolut à renoncer au monde. En 1504 il entrait au couvent des bénédictins d'Ottobeuren (Bavière); en 1506 il y était ordonné prêtre; il y mourra le 6 juin 1543.

Durant toute sa vie religieuse Ellenbog se sentit parfaitement heureux. Pendant près de quarante ans il ne quitta que rarement son monastère; la guerre des paysans, en 1525, le contraignit cependant à se réfugier au couvent d'Isny (Wurtemberg), et, en 1536, il alla se soigner à Wildbad (Wurtemberg). Il pardonna difficilement aux paysans le sac d'Ottobeuren. Il aimait s'occuper d'histoire, d'hagiographie et des reliques de son couvent. L'état religieux était pour lui une grâce et un privilège. Il composa des *Enarrationes* sur la règle de saint Benoît. Le mépris que l'état religieux inspirait aux réformateurs lui causait une profonde douleur et par trois fois il écrivit une *Defensio vitae monasticae*. Il jugeait sévèrement les moines infidèles. Sans ambition, il remplit avec conscience les emplois qui lui furent confiés (prieur 1508 et 1534/40, cellérier 1512/22, maître des novices avant 1534). Il était satisfait d'en être dégagé et de pouvoir de nouveau étudier et écrire.

L'humanisme eut peu de disciples qui se soient appliqués à la science et à l'étude avec autant de sérieux et de désintéressement. C'est de son père qu'Ellenbog avait hérité l'amour de la science; les universités, notamment Heidelberg, cette forteresse de l'humanisme, l'avait fortifié. Il est vrai qu'à son entrée au couvent sa formation théologique n'était même pas commencée. Toute sa vie il s'efforça d'étendre ses connaissances. Près de mourir (janvier 1543), il voulut encore suivre des cours de grec. Sans se lasser il lisait, résumait et copiait. Il était en relations avec un grand nombre de savants (Érasme, Jean Reuchlin, Conrad Peutinger, Jean Eck, Jean Böschenstein, Jacques Locher surnommé Philomusus, Wolfgang Sedelius, Jean Altenstaig, etc). Ses *Lettres* (1504-1543), où il interrogeait et se faisait interroger, ont été conservées copiées de sa main (livres 1 et 2 à Stuttgart, ms 99; livres 3-9 à Paris, BN 8643); elles ont été éditées en 1938. Le champ des investigations scientifiques de cet humaniste était très étendu : astronomie, astrologie, mathématiques, géographie, histoire, médecine, langues classiques (latin, grec, hébreu; son latin reçut les éloges d'Érasme), littérature classique et humaniste, théologie.

La formation scolastique lui manquait. Il appréciait beaucoup la mystique (S. Bernard, Tauler). Son livre théologique de fond était la Bible dont il avait une connaissance excellente; il l'utilisa abondamment dans ses traités, ses sermons et ses lettres; il étudia aussi la critique textuelle biblique et composa des commentaires scripturaires (les Psaumes). Comme les humanistes, il souhaite que la Bible soit lue dans l'original hébreu et grec. Ellenbog était également un bon connaisseur des Pères. Sur nombre de questions scientifiques fort diverses il s'est prononcé en de petits traités qui font honneur à son zèle, mais n'ont plus grande valeur; ils ne sont d'ailleurs pas sortis du cercle de son monastère et d'amis intimes.

Ce n'était pas simple curiosité intellectuelle qui l'inspirait. Ellenbog était persuadé que le savoir favorisait la recherche de la vertu et de la perfection; inversement, pour lui, certains abus monastiques avaient leur source dans la paresse d'esprit. Aussi cherchait-il à élever le niveau intellectuel à Ottobeuren. Il se réjouit quand son abbé fit en 1509 installer une imprimerie au monastère et l'en chargea. Il augmenta la bibliothèque du couvent, surtout par des œuvres de la Contre-Réforme. Sa joie fut immense lorsque les abbés bénédictins de Souabe fondèrent, le 17 janvier 1543, à Ottobeuren un institut d'études supérieures, destiné d'abord aux recrues de l'ordre, et faisant large place à l'enseignement des humanistes. Ellenbog n'eut pas le temps de voir cette entreprise si pleine de promesses, mais destinée à une trop courte floraison.

En face de la Réforme il semblait à Ellenbog absolument nécessaire de cultiver le savoir dans les couvents et dans le clergé. Avec une attention anxieuse et une tristesse croissante il suivait depuis la mi-juin 1519 le mouvement luthérien, la résistance catholique et les essais d'union; il abandonna finalement tout espoir de retour à l'unité de la foi; une mort prochaine lui permettrait d'échapper à l'imminent jugement divin. La Réforme, à ses yeux, était la contradiction et la désobéissance à l'Église de Dieu, la destruction de l'unité de la foi fondée et voulue par le Christ, « perniciosissima haeresis »; ses partisans « perfidissimi Lutherani », sont, pour lui, responsables de la guerre des paysans en 1525 et de l'affaiblissement général de la foi et des mœurs. Il se plaint même du pape dont les intérêts personnels passeraient avant ceux de l'Église de l'Allemagne du nord. Il désire de l'empereur des procédés plus rigoureux contre les novateurs. Il admire des hommes courageux, comme Jean Eck, Georges Witzel, Gaspard Schatzgeyer, Jean Hoffmeister. Il écrit des traités, assez violents, « contra nostrates haereticos », mais qui ne parviennent pas à leur connaissance, et il met en garde ses amis contre les innovations. Il ne néglige pas d'appeler le *chef* et les membres de l'Église à la pénitence; c'est en raison de leurs scandales que ce désastre atteint le monde. Cependant, à l'égard de ses connaissances et amis, passés au camp adverse,

il reste l'homme bienveillant, maître de lui-même, distingué qu'il avait toujours été, — idéal que lui permit de réaliser la règle bénédictine.

Des œuvres d'Ellenbog, encore manuscrites à l'exception de trois sermons imprimés en 1511 et de sa correspondance, on peut retenir ici un certain nombre de petits traités apologétiques, exégétiques et spirituels : *Enarrationes in regulam sancti Benedicti*, ms Paris latin 4215 (achevé en 1513); *Enarrationes in passionem Salvatoris nostri Jesu Christi*, ms Paris latin 3548A; plusieurs *sermons* de circonstance, ms Paris latin 3548 et 3660 (et ms 535 aux archives d'Ottobeuren); des *Expositiones* sur divers psaumes, Paris 3660; trois *Defensio vitae monasticae* (1529-1532 et 1538), Paris 3548 et 3660 (la 3e aux archives d'Ottobeuren, ms 302); *De benedictione mensae*, Paris 3660; *Orandum quia oratio salubris et utilis*, ms 535 Ottobeuren. On trouve, notamment dans les mss 302 et 535 d'Ottobeuren, plusieurs œuvres apologétiques, qui présentent un intérêt spirituel : sur la défense du culte des saints, des anges, des reliques, des images, sur le purgatoire (et Paris ms 3548), les bonnes œuvres, l'eucharistie, la pénitence *(Exomologesis juxta dominicam orationem)*, ou sur la papauté *(Responsio ad nonnullas quaestiones factas de papa)*. Rappelons enfin la *Chronica Ottoburana*, ms 11 des archives d'État à Munich, et les deux commentaires des *Fasti* de Baptiste de Mantoue (Paris latin 3302 et 8413A). A. Bigelmair et F. Zoepfl ont édité la correspondance de N. Ellenbog : *Briefwechsel*, coll. Corpus catholicorum 19-21, Münster, 1938; consulter l'importante bibliographie et l'introduction.

La bibliographie concernant Ellenbog est rassemblée, jusqu'en 1939, dans K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung 1517-1585*, 6 vol., Leipzig, 1933-1944, n. 5370-5375, 46043. — Retenons principalement : L. Geiger, *Nikolaus Ellenbog, ein Humanist und Theologe des 16. Jahrhunderts*, dans *Oesterreichische Vierteljahrsschrift*, t. 9, Vienne, 1870, p. 45-112, 161-208; t. 10, 1871, p. 443-458. — A. Bigelmair, *Nikolaus Ellenbog und die Reformation*, dans *Festgabe Alois Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 18-42. — F. Zoepfl, *Der Arzt Ulrich Ellenbog*, dans *Archiv für die Geschichte des Hochstifts Augsburg*, t. 5, Dillingen, 1916-1919, p. 111-164. — M. Sontheimer, *Die aus dem Kapitel Ottobeuren hervorgegangene Geistlichkeit*, 2e éd., Memmingen, 1922, p. 252-267. — F. Zoepfl, *Der Humanist Nikolaus Ellenbog zur Frage der bäuerlichen Leibeigenschaft*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 58, 1938, p. 129-135. — G. H. Tavard, *A forgotten theology of inspiration: Nikolaus Ellenbog's refutation of « scriptura sola »*, dans *Franciscan Studies*, t. 15, 1955, p. 106-122. — A. Bigelmair, *Nikolaus Ellenbog*, dans *Lebensbilder aus dem bayerischen Schwaben*, t. 5, Munich, 1956, p. 112-139.

Friedrich Zoepfl.

ELLI (Ange), franciscain italien, 1557-1617. — Ange Elli naquit à Ello, village de la province de Côme, d'où ces différentes appellations : Ellio, d'Ello, Allensis, Hallensis, Aelius, Ales, Delli, Delly. Il entra au noviciat des mineurs observantins de Missaglie, non loin d'Ello; on pense qu'il enseigna la théologie morale et le droit canon dans le studium de la province de Milan. Il fut plusieurs années gardien du couvent de Romanengo (province de Crémone). Il mourut à Missaglie en 1617.

Il a laissé plusieurs œuvres qui concernent la spiritualité, le droit canon et la morale. La plus importante est le *Specchio spirituale del principio et fine della vita umana*, composé en 1595, « la veille de Saint-Antoine de Padoue, étant gardien du couvent de la Vierge de Miséricorde de Romanengo, de Crémone ». Imprimé cette même année, l'ouvrage eut beaucoup d'éditions. Wadding en signale déjà douze; Ince, dans ses sérieux travaux sur Elli, en signale 42 de 1595 à 1779; il affirme avec raison qu'en un siècle et demi le *Specchio*, « une des lectures les plus courues d'Italie », exerça une grande influence sur la formation religieuse du peuple. L'ouvrage se compose de cinq discours dialogués, comprenant chacun dix questions, théologiques, spirituelles ou morales, telles la création, le péché originel, la vie et la mort, le jugement, l'au-delà, le triomphe final du Christ, le renouvellement du monde après le jugement dernier. Ces questions classiques sont présentées d'une manière claire, vivante et accessible aux intelligences de moyenne culture, soulevant même, avec quelque érudition, des problèmes plus ardus pour stimuler l'attention et nourrir les lecteurs.

En raison de questions futiles et sans fondement, comme certaines affirmations sur les apparitions et l'influence des esprits malins, une réédition faite en 1690 à Ronciglione fut mise à l'index (décret du 26 novembre 1714; Sbaralea le date par erreur de 1718), *donec corrigatur*; le *Specchio* y figure encore aujourd'hui. Cependant quinze nouvelles éditions furent publiées. Elli n'avait pas l'intention de défendre des opinions hérétiques ou moins orthodoxes. Il avait d'ailleurs protesté à la fin de son livre de la droiture de ses intentions; il s'en remettait à de plus compétents et se soumettait de tout cœur au jugement de l'Église.

Dans ses écrits théologiques et spirituels Elli suit l'école scotiste avec éclectisme. Les sources auxquelles il recourt volontiers sont les œuvres théologiques du franciscain Pelbart de Temesvar, dont il résume les *Indices quatuor copiosissimi*, qui ne semblent pas avoir été imprimés et que nous ne connaissons que par les témoignages des anciens biographes. *Le tableau des vérités chrétiennes*, présenté parfois comme une œuvre originale d'Elli, n'est qu'une traduction des trois premiers livres du *Specchio*, faite par Jean Saulnier, secrétaire du prince de Condé; un quatrième livre est l'œuvre du traducteur; on en connaît trois éditions : Paris, 1632, 1636 et 1645. Un autre petit ouvrage d'Elli a pour titre *Commentarium prosae, ut aiunt, sive sequentiae defunctorum, scilicet Dies irae, dies illa*, etc (Milan, 1614); c'est un commentaire de chaque verset, qui reflète souvent des sentiments déjà exprimés dans le *Specchio*. Deux autres éditions parurent à Turin en 1620 et 1637. Elli publia un petit manuel, *Rosarium confessorum*, Crémone, 1594, à l'usage des clercs et des prêtres qui se préparent à entendre les confessions; une édition enrichie parut à Turin, en 1614 : *Magnum Rosarium sacerdotum et clericorum*.

Ph. Picinelli, *Ateneo dei letterati milanesi*, Milan, 1670, p. 34. — F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, col. 5. — Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto*, Venise, 1846, p. 588. — G. Picconi da Cantalupo, *Cenni biografici sugli uomini illustri della Provincia Osservante di Bologna*, t. 1, Parme, 1894, p. 88. — J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 442. — Sbaralea, p. 19-20. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 509, n. 1228. — L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 25, Quaracchi, 1934, n. 226, p. 212; n. 277, p. 261. — E. Chiettini, art. *Angelo da Milano*, EC, t. 1, 1939, col. 1257. — L. Ferrari, *Onomasticon*, Milan, 1947, p. 286. — D. Ince, *Influsso di Pelbarto di Temesvar nelle opere di Angelo Elli da Milano*, dans *Corvinia. Rassegna semestrale italo-ungherese*, Florence, 1952, p. 164-191, étude essentielle.

Pierre Pirri.

ELLIOTT (Walter), pauliste, 1842-1928. — Walter Elliott, né à Détroit (Michigan) le 6 janvier 1842, fut ordonné prêtre en 1872; il mourut à Washington le 18 avril 1928. Il avait participé à la guerre civile américaine. Il fut l'un des disciples intimes de Isaac-Thomas Hecker † 1888, fondateur des paulistes, auxquels il s'agrégea en 1868. Par sa sainteté personnelle et son zèle missionnaire il fut un prêtre éminent : prédicateur goûté de missions paroissiales et de retraites (1872-1886) et avocat éloquent de la tempérance. Il fut, de 1886 à 1892, l'éditeur de la revue mensuelle, *The Catholic World*, fondée par Hecker en 1865. Il organisa avec Alexandre P. Doyle, pauliste, des missions doctrinales à l'intention des non-catholiques, prêchées par des paulistes et d'autres religieux ou le clergé séculier. Il est également le co-fondateur de la Catholic Missionary Union, œuvre de conversion des non-catholiques, du périodique mensuel *The Missionary* (1896), et de l'Apostolic Mission House (université catholique de Washington) pour la formation des missionnaires (1903); cf art. de W. Elliott dans CE, t. 3, 1908, p. 453-454. Fervent défenseur de l'apostolat de la presse, il écrivit énormément. En plus de traductions (*Sermons* de Tauler, Washington, 1910), on compte parmi ses principaux ouvrages : *The Life of Father Hecker* (New York, 1891), dont la traduction française fut révisée et préfacée avec éclat par l'abbé Félix Klein (*Le P. Hecker, fondateur des Paulistes américains*, Paris, 1897); *The Life of Christ* (New York, 1901; plusieurs rééditions); *Jesus Crucified* (New York, 1906); *The spiritual Life. Doctrine and Practise of Christian Perfection* (New York, 1914; 2e éd., 1918); *A Retreat for Priests* et *A Retreat for Nuns* (Washington, 1924 et 1925). — *Parish Sermons on moral and spiritual Subjects for all Sundays and Feasts of Obligation* (New York, 1913; 2e éd., 1917); *A Manual of Missions.* 1 *Missions to Catholics*; 2 *Missions to non-Catholics* (Washington, 1922); *Mission Sermons* (Washington, 1926).

Elliott avait une âme missionnaire; il considérait le livre comme une nouvelle chaire. Sa vie et ses écrits spirituels sont nourris de l'Écriture et de ses auteurs favoris : saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila et saint François de Sales. En ses nombreuses missions auprès des catholiques et des non-catholiques il acquit une profonde connaissance des besoins des âmes; c'est pour elles qu'il vulgarisait les principes traditionnels de la vie spirituelle, notamment dans *The spiritual Life* et *Parish Sermons*. Son ouvrage principal et le plus connu est sa *Life of Father Hecker*. Il y raconte la vie mouvementée du fondateur des paulistes; il s'emploie à expliquer l'enseignement de Hecker sur la mission intérieure et extérieure du Saint-Esprit et l'usage d'une prudente adaptation dans l'action apostolique de l'Église.

On sait les difficultés et les passions soulevées par la traduction française de la *Life of Father Hecker*, cf DS, art. Américanisme, t. 1, col. 475-488. — F. Klein, *La route du petit morvandiau*, t. 4 *Une hérésie fantôme : l'américanisme*, Paris, 1949. — J. McSorley, *Father Hecker and his Friends. Studies and Reminiscences*, Saint-Louis (États-Unis), 1952. — T. T. McAvoy, *The Great Crisis in American Catholic History, 1895-1900*, Chicago, 1957. — G. Weigel, art. *Amerikanismus*, LTK, t. 1, 1957, p. 435-436. — V. F. Holden, *The Yankee Paul. Isaac Thomas Hecker*, Milwaukee, 1958.

John T. McGinn.

ELMER (Ethelmaer), bénédictin anglais, † 1137. — Nous ignorons la date de la naissance d'Elmer, appelé encore Herlewin, et celle de son entrée au monastère de Christ Church, à Cantorbéry. Nous savons seulement qu'il y était aux environs de 1100, l'année où saint Anselme revint d'exil après la mort de Guillaume le Roux, et qu'il y exerça la charge de prieur de 1128 jusqu'à sa mort, en 1137 (cf W. G. Searle, *Christ Church Canterbury*, Cambridge, 1902, p. 158 et 164). Elmer écrivit beaucoup; il avait un goût prononcé pour l'étude et la réflexion. « Cum legendi studium, meditandi exercitium, dictandi sive scribendi officium in magna delectatione habeam », écrit-il à un ami (*Ep.* 1, éd. J. Leclercq citée *infra*, p. 63), confidence qui fait songer à celle du grand moine anglais du 7e siècle, Bède le vénérable : « Omnem meditandis Scripturis operam dedi.., semper aut discere aut docere, aut scribere dulce habui » (*Historia ecclesiastica* 24, PL 95, 288c).

Elmer serait l'auteur d'un florilège de textes patristiques et conciliaires, conservé dans un manuscrit de l'université de Cambridge (R. W. Southern, *Saint Anselm and his English pupils*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 1, 1943, p. 22). On lui attribue, en outre, une collection d'homélies, — celles, sans doute, qu'il avait prononcées au chapitre pendant son priorat —, un recueil de lettres en cinq livres et un long traité *De exercitio spiritualis vitae* (J. Leland, *Commentarii de scriptoribus britannicis*, Oxford, 1709, c. 146, p. 178). De cet ensemble, il ne reste que des épaves : seize lettres, trois méditations et un sermon. Jean Leclercq, après une étude pénétrante sur l'enseignement d'Elmer et la valeur de son témoignage, a édité les lettres (p. 62-109), une méditation, *Excitatio mentis in inquisitionem Dei* (p. 110-114) et le sermon (p. 114-117). Les deux autres méditations (= *Med.* 1 et 20 du recueil anselmien) sont dans PL 158, 709-722, 809-816, et ont pour sujet : (1) *De humanae conditionis dignitate et miseria*; (20) *Querimonia de absentia Dei.*

Recherche de Dieu, douleur causée par son absence, misère de l'homme et regret du péché, ce sont là des thèmes communs aux écrivains monastiques des 11e et 12e siècles, en particulier à ces moines anglo-normands qui, au Bec ou à Cantorbéry, eurent l'avantage d'être formés à la vie intérieure et aux observances bénédictines sous la direction de saint Anselme. Elmer appartient à cette génération privilégiée. Aussi n'est-on pas surpris d'apercevoir dans ses écrits l'influence de la spiritualité anselmienne. Dans ses trois méditations notamment on relève des traits qui se rencontrent aussi dans le *Proslogion* et dans la *Méditation* 11 de saint Anselme, si populaire au moyen âge.

Le style d'Elmer rappelle, çà et là, celui de son maître et celui de saint Augustin, l'un de ses auteurs préférés, par exemple dans cette exhortation à son âme : « Lauda ergo et ex toto corde lauda et quem laudas dilige : quia ad hoc facta es ut laudes et diligas... Sed cum ex toto corde eum laudaveris et diligens laudaveris, nihil ab eo aliud quam ipsum expetes [Augustin, *Sermo* 331, 4, PL 38, 1461 = Nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum], ut ipse sit finis desiderii tui, ipse praemium laboris [Augustin, *Enarr. in Ps.* 22, 32, PL 36, 928 = Praemium Dei ipse Deus est], ipse solatium hujus umbratilis vitae, ipse possessio illius beatae vitae » (PL 158, 711bc).

Les lettres d'Elmer sont, les unes, des lettres de direction, les autres, des lettres d'amitié : toutes sont adaptées au caractère et à la condition sociale de leurs destinataires.

A ses frères en religion, Elmer se plaît à parler de la vie monastique. Sa lettre 5, la plus longue, est un délicieux traité « De bono vitae claustralis ». Elmer évoque, avec émotion, « le charme du paradis claustral, paradisi claustralis amoenitas ». Il veut que désordre et laideur ne soient pas plus tolérés dans le cloître du monastère que dans l'âme des moines : « Il faut, dit-il, que tout soit beau et lumineux dans la vie claustrale ». Et il trace, en cette belle formule, les traits caractéristiques du moine : « Pacificus aliis sibique tranquillus » (*Ep.* 5, 8, *loco cit.*, p. 78; 19, p. 84).

Sans doute, tout n'est pas d'égale valeur dans l'œuvre d'Elmer et il ne faut pas y chercher une doctrine très originale. Mais Elmer est l'un de ces auteurs de second ordre qui, avec Jean de Fécamp et Pierre de Celle, forment un groupe d'excellents témoins de la spiritualité bénédictine de leur temps, spiritualité fondée sur une théologie trinitaire et christologique, visant moins à la connaissance spéculative qu'à la contemplation et à l'amour. Les écrits d'Elmer, ses méditations en particulier, révèlent une âme droite, très simple et d'une éminente piété. « Prior Elmerus, vir magnae simplicitatis et eximiae religionis » (Gervais de Cantorbéry, *Opera*, éd. W. Stubbs, Rolls Series 73, t. 1, Londres 1879, p. 98).

Dictionary of National Biography, t. 18, p. 25 *(Ethelmaer)*. — J. Leclercq, *Écrits spirituels d'Elmer de Cantorbéry*, dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, Rome, 1953, p. 45-117.

André Cabassut.

ELYOT (Thomas), humaniste anglais, moraliste et écrivain dévot, vers 1490-1546. — Originaire du comté de Wiltshire et fils d'un fonctionnaire royal, Thomas Elyot ne fut étudiant ni à Oxford ni à Cambridge, mais reçut, comme élève du médecin helléniste Linacre, une éducation originale, qui le familiarisa avec les littératures de l'antiquité non moins qu'avec son art médical. Devenu le protégé du cardinal Wolsey, il occupa, de 1523 à 1533, divers emplois publics, notamment, en 1532, celui d'ambassadeur à la cour de Charles-Quint. Il devait cette charge à la faveur d'Anne Boleyn, au service de laquelle il était alors. Il avait pour mission d'amener l'empereur à accepter l'annulation du mariage de Henri VIII avec Catherine d'Aragon et de se saisir de la personne du réformateur anglais William Tyndale. Il ne réussit ni dans l'une ni dans l'autre de ces tâches.

Vers 1533, en raison de son attachement à Catherine d'Aragon, il semble avoir connu la défaveur royale, et se retira dans une vie d' « études tranquilles ». En 1535, il reparaît dans la vie publique et fait partie de la commission chargée d'évaluer les annates et dîmes saisies par Henri VIII. On a cru, d'après une affirmation de N. Harpsfield, que lui avait été confiée, à cette date, une nouvelle ambassade auprès de Charles-Quint : ambassade au cours de laquelle l'empereur lui aurait appris, à Naples, l'exécution de son ami Thomas More. Mais R. W. Chambers a démontré, d'une manière concluante, qu'il y avait là une confusion entre 1535 et 1532, date à laquelle l'empereur avait dû s'entretenir avec Elyot, non de la mort, mais de la disgrâce de l'auteur de l'*Utopie*. Nous voyons encore Elyot membre de la Chambre des Communes en 1542. Il meurt le 20 mars 1546, avant que l'avènement d'Édouard VI ne le mette dans la nécessité d'avoir à prendre nettement parti contre la Réforme.

Pour juger de l'attitude religieuse d'Elyot, il faut retenir qu'il appartenait à la « famille » d'humanistes groupés autour de Thomas More, avec qui il était en relations d'intime amitié. Mais, tout comme les Gardiner et les Tunstall, il se laissa subjuguer par le prestige de Henri VIII et par la peur qu'il inspirait. Ses lettres à Cromwell de 1533 à 1536 nous le montrent terrifié d'être considéré comme suspect, s'excusant de son amitié pour More et tout disposé à se conformer à la volonté royale; très désireux aussi de se faire rembourser les dépenses qu'il a faites pour servir le souverain. Il ne montre, d'ailleurs, aucune inclination pour le protestantisme et, en 1542, approuve Henri VIII de maintenir la doctrine traditionnelle (préface du *Château de la santé*). Toutes ses relations étaient catholiques et son cas est celui de la majorité de ses contemporains qui, attachés à la « vieille religion », subissaient cependant la fascination de la puissance royale.

Il fut un écrivain fécond, orienté surtout vers l'art médical et vers la question de l'éducation du prince.

Il publia, à Londres, en anglais, des traductions de divers ouvrages : un sermon de saint Cyprien sur la mortalité de l'homme (1534), les *Règles de vie chrétienne* de Pic de la Mirandole (*The Rules of a Christian Lyfe*, 1534), l'*Éducation du prince* d'Isocrate (*The Doctrine of Princes*, 1534), l'*Éducation des enfants* de Plutarque (*The Education or Bringinge up of Children*, vers 1540), l'*Image du gouvernement* d'Alexandre Sévère (*The Image of Governance*, 1540). Il est également l'auteur d'un recueil de médecine antique, le *Château de la Santé* (*The Castel of Helth*, 1534; plusieurs rééditions), d'un dictionnaire latin-anglais (1538).

Retenons la publication d'un recueil de sentences morales extraites des Pères, le *Banquet de la sagesse (The Bankette of Science*, 1534), de dialogues moraux, *De la connaissance qui fait le sage* (*Of the Knowledge wich maketh a Wise Man*, 1533), *Pasquille le franc* (*Pasquil the Playne*, 1533), *La défense des femmes vertueuses* (*The Defence of Good Women*, 1545), et d'un ouvrage de dévotion proprement dit, *Une sauvegarde contre la mort* (*A Preservative agaynste Deth*, 1545), formé surtout de citations de l'Écriture et des Pères.

La plus importante et la plus populaire de ses œuvres est la première en date, *Le livre nommé le « Governour »* (*The Boke named the Governour*, Londres, 1531; nombreuses rééditions), qu'il faudrait traduire par « le dirigeant », vu qu'il a pour objet d'instruire tous ceux qui exerceront une autorité dans l'État, et le souverain en particulier. L'élément religieux y est peu en évidence, mais il se devine partout. L'ouvrage, inspiré de l'*Institutio principis christiani* d'Érasme, se divise en trois parties. La première est consacrée à l'éducation des dirigeants, dans laquelle figurent, à côté des études classiques, les exercices physiques et la danse. Les deux autres parties concernent les qualités du prince : majesté, noblesse, affabilité, humanité, justice, magnanimité, continence, tempérance, — on reconnaît le catalogue médiéval des vertus. Ce qui donne au *Governour* toute son importance, c'est qu'avec un moralisme bien anglais il prend le contre-pied des thèses de Machiavel, alors en faveur à la cour de Henri VIII, et auxquelles il fait certainement allusion sans en nommer l'auteur, lorsqu'il s'exprime en ces termes : « Le genre d'injustice qui résulte de l'artifice et de la tromperie, est si communément pratiqué à l'heure actuelle que si l'injustice est petite, on l'appelle politique, et si elle est grande, et porte un visage de gravité, on la considère comme sagesse ». Au reste Elyot, tout comme Gardiner, se déclare monarchiste et opposé à toute démocratie, et proclame le devoir d'obéissance absolue au prince. Au total, il représente très exactement la masse des humanistes anglais sous Henri VIII.

Sir Thomas Elyot, *The book named the Governour*, rééd. de l'ouvrage de 1531, faite par H. H. S. Crofts, 2 vol., Londres,

1883; longue introduction biographique. — *Dictionary of National Biography*, t. 6, p. 765-768. — Nicolas Harpsfield, *The life and death of Sir Thomas More*, éd. de E. V. Hitchcock, Londres, 1932. — R. W. Chambers, *Thomas More*, Londres, 1935.

Pierre Janelle.

EMANUELA THÉRÈSE DU CŒUR DE JÉSUS, clarisse allemande, 1696-1750. — Marie-Anne-Caroline, fille de Maximilien II Emmanuel, électeur de Bavière, et de Thérèse Cunégonde, fille de Jean III Sobieski, roi de Pologne, est née à Bruxelles le 4 août 1696. Elle eut une enfance triste, demeurée seule à la cour de Munich avec deux de ses frères, après que la défaite de Hoechstaedt et le traité de Hildesheim (1704) eurent entraîné l'exil des parents. La séparation se prolongea jusqu'après la paix de Rastatt (1714). Le décès inopiné de l'un de ses frères, Philippe-Maurice (1719), évêque élu de Paderborn, impressionna vivement la princesse. Sourde aux représentations de la famille qui projetait un brillant mariage, Emanuela sollicita son admission chez les clarisses du monastère Saint-Jacques de l'Anger à Munich, y prit le voile le 29 octobre 1719 et fit profession le 29 octobre 1720. Elle y mourut en odeur de sainteté le 9 octobre 1750.

L'importante correspondance qu'Emanuela échangea notamment avec sa famille témoigne d'une profonde piété, d'une grande bonté de cœur et d'une humilité étonnante chez une personne de son rang et de son éducation. Les mêmes vertus ressortent des quinze cahiers de son journal personnel tenu de 1725 à 1745. D'après ce journal, la princesse travailla à la traduction française de l'ouvrage d'un chanoine de Ratisbonne, *Le chemin de la sainte Croix*. Il s'agit peut-être de *Creuz-Schuel*, recueil de sermons de Jean-Baptiste de Lerchenfeld.

M. Kresslinger, *Solenner Professions-Akt, welchen in den... Orden S. Clarae die Princessin M. Anna Carolina... abgelegt*, Munich, 1720. — A. Schauer, *Ausbündig-schöne Fürsten-Schritt einer Fürsten-Tochter zu- und aus dem Elend in das Vaterland*, Munich, s d (texte de l'oraison funèbre, 17 octobre 1750). — Princesse Louis Ferdinand de Bavière, *Emanuela Therese vom Orden der hl. Klara, Tochter Kurfürst Max Emmanuels von Bayern*, Munich, 1902 (biographie rédigée à l'aide de la correspondance d'Emanuela et de sa famille); extraits traduits dans *Histoire abrégée de l'Ordre de sainte Claire d'Assise*, t. 2, Paris, 1906, p. 354-378. — B. Lins, *Scriptores Provinciae Bavariae Fr. Minorum, 1625-1803*, Quaracchi, 1954, p. 38, 70-71, 103, 135.

Clément Schmitt.

EMBLÈMES RELIGIEUX. — 1. *Le livre d'emblèmes religieux.* — 2. *Thèmes principaux.*

On rencontre à la Renaissance un renouveau d'intérêt pour les hiéroglyphes, les devises et les *imprese*; ce mouvement reçut une nouvelle impulsion avec la célèbre publication des *Emblemata* (Augsbourg, 1531) d'André Alciato. Ce seul ouvrage eut aux 16e et 17e siècles un nombre d'éditions qui dépassa la centaine. On en trouve bientôt de nombreuses traductions, imitations, adaptations et applications.

L'*Iconologia* de César Ripa (Rome, 1593) eut aussi une vogue considérable; elle s'inspire fortement des *Emblemata* d'Alciato et contribua à les divulguer : *Iconologia overo Descrittione dell' Imagini universali cavate dall' antichità e da altri luoghi* (édition illustrée, 1603). Jean Baudoin publia à Paris en 1644 l'*Iconologie ou explication nouvelle de plusieurs images, emblèmes et autres figures hyérogliphiques* (sic) *des vertus, des vices.., tirée des recherches et des figures de César Ripa, moralisées par I. Baudoin.*

1. Le livre d'emblèmes religieux. — Un livre d'emblèmes consiste en une série de symboles graphiques, appelés emblèmes, accompagné, chacun, et illustré par une devise et un vers, souvent aussi par un commentaire ou une exégèse. Il y eut différentes sortes de livres d'emblèmes : galants, militaires, religieux, politiques, didactiques, etc; en général, une tonalité et un but moraux en constituaient les traits dominants. Aussi les emblèmes religieux ou de dévotion en vinrent à former logiquement et naturellement une des branches les plus importantes.

Le premier livre d'emblèmes religieux fut celui de Georgette de Montenay, *Emblemes, ou Devises Chrestiennes* (Lyon, 1571; plusieurs éditions et traductions); l'humanisme chrétien s'y harmonise avec le sens artistique. Une vigoureuse impulsion fut donnée aux livres d'emblèmes religieux par des ouvrages comme les *Exercitia spiritualia* de saint Ignace de Loyola (Rome, 1548; nombreuses éditions illustrées) et les principes d'esthétique qui y sont sous-jacents. L'accent est mis nettement sur le visuel; le plan de la « méditation des deux étendards » en est un bon exemple : il s'agit d'abord d'imaginer, de considérer, de voir, etc. Ce qui importe, c'est la force et la vivacité de l'impression que fait la description sur les sens. L'*Imago primi saeculi Societatis Iesu* (Anvers, 1640) est l'un des plus remarquables et des plus beaux livres religieux de la littérature emblématique des jésuites. L'ouvrage, qui commémore le premier siècle de l'ordre, est illustré de devises emblématiques, rappelant les phases principales de l'activité de la compagnie de Jésus : *nascens*, *crescens*, *agens*, *patiens* et *honorata*. Ce livre manifeste également les importantes relations que les jésuites entretenaient avec éditeurs et illustrateurs d'Anvers.

Claude-Fr. Menestrier (1631-1705) (*L'art des emblèmes*, Lyon, 1662; *La philosophie des images*, 2 vol., 1682-1683, « composée d'un ample recueil de devises et du jugement de tous les ouvrages » d'emblèmes) et Pierre le Moyne † 1671 (*De l'art des devises*, Paris, 1666) nous fournissent les traités et les préceptes fondamentaux pour la composition des emblèmes. Beaucoup de livres d'emblèmes, provenant de jésuites, furent composés dans un but pédagogique.

Mentionnons-en quelques-uns : Antoine Sucquet † 1627, Jean de Pineda † 1637, Pierre-Paul Bombino † 1648, Nicolas Caussin † 1651 (cf DS, t. 2, col. 371-373), Julien Hayneuve † 1653, Pierre de Bivero † 1656, Jean-Eusèbe Nieremberg † 1658, François van der Veken † 1664, Henri Engelgrave † 1670 (cf DS, t. 4, col. 748), Jean Kreihing † 1670, Pierre Labbé † 1678, Jean Vincart † 1679, Ernest Bidermann † 1688, Jean Senftleben † 1693, Laurent Ortiz † 1698, Charles Bovio † 1705, François Reinzer † 1708, Engelbert Bischoff † 1711, Charles de la Rue † 1725, Gabriel le Jay † 1734, Paul Zetel † 1740, Frédéric de Reiffenberg † 1764.

Dans sa *Theologia symbolica* (Mayence, 1626) Maximilien Sandaeus (van der Sandt) fit large place à la *theologia emblematica* (livre 4, p. 168-374); pour lui, l'« emblématique » fait partie de la symbolique : par les emblèmes on fait connaître le divin; Sandaeus étudie en effet la nature et la diversité des emblèmes religieux dans la création et la sainte Écriture. Jacques Masen † 1681 avait sans doute frayé la voie aux célèbres ouvrages de Menestrier en publiant son *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata..*, Cologne, 1650.

Il convient de bien distinguer images et emblèmes. Beaucoup de livres religieux, dès le 16e siècle, sont illustrés, les livres de méditation, par exemple, reproduisent des scènes évangéliques, où nous « reconnaissons » les lieux et les personnages. L'influence et la vulgarisation de ce genre furent également considérables. M. Nicolau a étudié dans son *Jerónimo Nadal, obras y doctrinas espirituales* (Madrid, 1949, p. 114-121, 166-188) les magnifiques gravures des *Evangelicae historiae imagines*, qui accompagnent les *Adnotationes et meditationes* de Nadal, Anvers, 1593.

2. **Thèmes principaux.** — Les ouvrages illustrés par Otto Vaenius (van Veen), comme les *Amorum Emblemata* (Anvers, 1608), inspirèrent l'application des livres d'emblèmes et leur adaptation à des fins religieuses. Par un simple transfert, ce mode d'expression se trouva inséré dans un contexte de dévotion, et des *Amorum Emblemata* on passa aux *Amoris Divini Emblemata*, que Vaenius publiait lui-même à Anvers en 1615. Cupidon devient l'Enfant Jésus, ou l'Amour divin poursuivant l'âme humaine, personnifiée par la jeune fille Anima. Le meilleur exemple du genre est l'ouvrage d'Hermann Hugo s j † 1629, *Pia desideria* (Anvers, 1624; nombreuses éditions et traductions; cf Sommervogel, t. 4, col. 513-520). Il a pour thème l'âme à la recherche de la sainteté. Les planches des *Pia desideria* représentent, pour la plupart, les aventures d'Anima et de l'Enfant Jésus : l'Amour divin façonne ses créatures dans l'argile sous le regard admiratif d'Anima; l'Amour divin est assis à son tribunal où la Justice fait comparaître l'âme pécheresse; l'Amour divin tend une main secourable à Anima presque engloutie dans un naufrage. Amor et Anima personnifient le sujet de la considération; les poèmes expliquent le symbolisme des emblèmes et décrivent l'état d'esprit qu'il suggère.

Avec Benoît van Haeften o s b † 1648, *Schola cordis* (Anvers, 1629), le cœur devient l'un des emblèmes préférés du 17e siècle. L'auteur décrit 55 scènes, où est représenté le cœur traversant une phase d'épreuves purificatrices entre les mains d'Amour et d'Anima. Ces gravures sont accompagnées de méditations en prose latine sur les faiblesses et les souffrances du cœur humain. Un autre bon exemple est l'ouvrage d'Étienne Luzvic s j † 1640, *Le cœur dévot* (Douai, 1627) : le thème habituel est la préparation du cœur pour l'hôte divin. La partie la plus importante du livre est faite de méditations en prose, dont les idées essentielles se retrouvent ramassées dans les illustrations emblématiques et les poèmes. Luzvic essaie de combiner le livre d'emblèmes et le manuel de piété. Les gravures sont la reproduction d'une série d'images de A. Wierix, publiée sous le titre *Cor Iesu amanti sacrum.*

Les livres d'emblèmes religieux répondent à des points de vue fort divers. Les uns illustrent la vie des saints (Michel Hoyer, *Flammulae amoris S. P. Augustini*, Anvers, 1629; Adrien Gambart, *La vie symbolique du Bx François de Sales*, Paris, 1664; Paul Zetel, *Philosophia sacra sive vita Divi Stanislai Kostka*, Dillingen, 1715); d'autres, comme ceux de Jacques Callot (*Vita Beatae Mariae Virginis Matris Dei*, Paris, 1646), de Sébastien de la Mère de Dieu, carme déchaussé (*Firmamentum symbolicum in quo Deiparae elogia..*, Lublin, 1652), de Jean de Leenheer, ermite de Saint-Augustin (*Virgo Maria mystica*, 1681) ou d'Antoine Ginther (*Mater amoris et doloris*, Augsbourg, 1711), la vie de la Mère de Dieu; d'autres encore, les sacrements (A. Chesneau, *Orpheus eucharisticus*, Paris, 1657), les caractères essentiels d'un ordre religieux (D. Cramer, *Societas Jesu*, Francfort, 1617; B. Gallner, *Regula emblematica sancti Benedicti*, Vienne, 1780) ou bien sont à l'usage des congrégations mariales (H. Aston?, *Partheneia sacra*, Paris, 1633). L'ouvrage de Jean de Pineda illustre les commentaires du livre de Job (Cologne, 1605), celui d'Arias Montanus la vie de David (Francfort, 1597), comme d'ailleurs celui de Cornelis Sweerts (Amsterdam, 1707); d'autres se contentent de commenter des scènes bibliques (vg D. Maraffi, Lyon, 1554; J. Cogler, Wittenberg, 1558; W. E. Ewald, *Emblemata sacra*, Leipzig, 1732). F. de la Torre Farfán célèbre les fêtes ecclésiastiques (Séville, 1671), tandis que les œuvres de Diégo Valades o f m (*Rhetorica christiana*, Pérouse, 1574) et de Paul Aresi (*Imprese Sacre*, Vérone, 1613; cf DS, t. 1, col. 842) furent conçues comme des recueils de thèmes de sermons.

Certains livres d'emblèmes religieux étaient en réalité des livres de méditation, tels ceux des jésuites Jean David (*Veridicus christianus*, Anvers, 1601; cf DS, t. 3, col. 47-48), Jérémie Drexelius (*Heliotropium*, Munich, 1627; DS, t. 3, col. 1714-1717), des franciscains François Berthod (Paris, 1655) et Fulgence Bottens (Bruges, 1685; cf DS, t. 1, col. 1883-1884), ou du protestant J. Luiken (Amsterdam, 1678); les *Icones* de Théodore de Bèze fournissent « les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine » du protestantisme (Genève, 1580 et 1581).

Les livres d'emblèmes religieux exercèrent une réelle influence aussi bien sur la prédication de l'époque baroque que sur la vie spirituelle. La vie spirituelle s'exprimait au moyen d'emblèmes, et les emblèmes ravivaient la vie spirituelle, voire mystique. Nombre de ces livres devinrent des « ancillae theologicae » et plusieurs servirent d'encyclopédies des symboles et du symbolisme religieux; ils étaient utilisés dans la préparation des sermons.

Mentionnons notamment : Jérôme Lorete (Lauretus) o s b, *Sylva allegoriarum totius sacrae Scripturae, mysticos ejus sensus..*, Barcelone, 1570; Cologne, 1742; Silvestre Pietrasanta s j, *De symbolis heroicis*, Anvers, 1634; Philippe Picinelli, chanoine régulier du Latran, *Mondo simbolico o sia università d'imprese scelte, spiegate, ed illustrate con sentenze ed eruditioni sacre e profane*, Milan, 1635; Charles Labia, évêque d'Adria, *Simboli predicabili*, Ferrare, 1692, et *Simboli festivi*, Venise, 1698; Jacques Bosch s j, *Symbolographia sive de arte symbolica sermones septem*, Augsbourg et Dillingen, 1702; etc. Ces ouvrages étaient des résumés de l'emblématique, un véritable mundus symbolicus.

L.-J. Guénebault, *Dictionnaire iconographique des figures, légendes et actes des saints... et répertoire alphabétique des attributs*, Paris, Migne, 1850. — G. Brunet, *Les devises au moyen âge*, dans *Revue archéologique*, t. 8, 1851-1852, p. 282-296, 543-554. — J. von Radowitz, *Gesammelte Schriften : Ikonographie der Heiligen, Die Devisen und Motto des spätern Mittelalters*, Berlin, 1852. — N. Scheid, *Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts*, Cologne, 1898. — A. G. C. de Vries, *De Nederlandsche Emblemata*, Amsterdam, 1899. — H. Bergner, *Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland*, Leipzig, 1905. — K. Viëtor, *Vom Stil und Geist der deutschen Barockdichtung*, dans *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, t. 14, 1926, p. 145-186. — K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1926-1928. — A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom* XIV. *bis zum* XX. *Jahrhundert*, Munich, 1931.

H. C. White, *English devotional Literature, 1600-1640*, coll. University of Wisconsin Studies in Language and Literature 29, Madison, 1931. — É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932. — H. Schrade, *Ikonographie der christlichen Kunst. Die Auferstehung Christi*, Berlin, 1932. — M. Neumayr, *Die Schriftpredigt im Barock auf Grund der Theorie der*

katholischen Barockhomiletik, Paderborn, 1937. — G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn, 1937. — H. Rosenfeld, *Das Deutsche Bildgedicht*, Leipzig, 1939. — Mario Praz, *Studies in seventeenth-Century Imagery*, t. 1, Londres, 1939, coll. Studies of the Warburg Institute 3; t. 2 *A Bibliography of Emblem Books*, Londres, 1947. Compléments par M. Praz et H. L. Gumpert, dans *Folium*, t. 1, 1950, p. 12-14, 102-104, 145-147; par K.-L. Selig, dans *Modern Language Notes*, t. 70, 1955, p. 599-601. — B. Knipping, *De iconografie van de contrareformatie in de Nederlanden*, 2 vol., Hilversum, 1939-1940. — I. Wanner, *Die Allegorie im bayerischen Barockdrama des 17. Jahrhunderts*, Berlin, 1941. — H. Stegemeier, *Problems in Emblem Literature*, dans *Journal of English and Germanic Philology*, t. 45, 1946, p. 26-37. — J. J. M. Timmers, *Symboliek en Iconografie der christelijke kunst*, Ruremonde, 1947. — R. Freeman, *English Emblem Books*, Londres, 1948. — H. A., *Partheneia sacra*, éd. et excellente introd. par Iain Fletcher, Aldington (Kent), 1950. — H. C. White, *The Tudor Books of private Devotion*, Madison, 1951. — W. Mrazek, *Ikonologie der barocken Deckenmalerei*, coll. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse 228, Vienne, 1953. — J. B. Knipping et P. J. Meertens, *Van de Dene tot Luiken. Bloemleezing uit de Noord-en-Zuid-Nederlandse emblemata-literatuur der* XVI^e *en* XVII^e *eeuw*, Zwolle, 1956. — G. de Tervarent, *Attributs et symboles dans l'art profane, 1450-1600. Dictionnaire d'un langage perdu*, Genève, 1958. — L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 vol., Paris, 1956-1959.

Karl-Ludwig Selig.

ÉMERY (Jacques-André), sulpicien, 1732-1811. — Jacques-André Émery, né à Gex le 26 août 1732, fit ses études philosophiques et théologiques chez les sulpiciens de Lyon et de Paris. Entré dans la compagnie de Saint-Sulpice et ordonné prêtre en 1758, il enseigna la théologie dogmatique au séminaire d'Orléans, puis la morale à celui de Lyon à partir de 1764. Supérieur du séminaire d'Angers en 1776, il fut élu supérieur général de Saint-Sulpice en 1782; il mena avec fermeté, au séminaire Saint-Sulpice de Paris, le redressement disciplinaire et spirituel dont avaient besoin les aspirants ecclésiastiques trop gagnés par l'esprit de leur siècle. Ses *Sujets d'oraison* restés manuscrits (3 vol. aux archives de Saint-Sulpice, à Paris) témoignent de ses efforts pour ramener dans un clergé tenté de mondanité le sens de la vie intérieure, le zèle, la simplicité et l'ascèse convenables à la vie sacerdotale. Cf DS, t. 2, col. 1505. On a ses notes de lectures prises en vue de l'*Explication du règlement et des cérémonies de l'ordination*, et qui unissent aux citations d'une abondante tradition ascétique (saint Benoît, Thomas a Kempis, Gerson, saint Philippe Néri, etc) les maximes des sages profanes, tels Xénophon, Juvénal, La Rochefoucauld. Les *Conférences et instructions sur différents devoirs ecclésiastiques, et sur la prédication en particulier* et les *Entretiens pour les retraites des séminaristes et des curés* représentent bien l'enseignement traditionnel sur les devoirs des clercs et des pasteurs. Les autres manuscrits contiennent ses cours de dogmatique et de morale.

Pendant la Révolution, comme grand-vicaire resté à Paris, il fut le conseiller le plus écouté du clergé, en particulier dans la question des divers serments imposés par l'autorité civile. Emprisonné deux fois, et libéré en octobre 1794, il soutint ses confrères dispersés et orienta l'apostolat de plusieurs vers les États-Unis et le Canada, contribuant ainsi à doter le nouveau Monde d'un clergé capable et digne. A partir de 1800, il regroupa sa compagnie et rétablit le séminaire de Paris qui connut aussitôt un renouveau de ferveur et d'esprit apostolique. Son autorité lui valut d'être mêlé à la politique religieuse de Napoléon, pour les nominations épiscopales, pour l'université dont il fut nommé conseiller titulaire en 1808, pour les commissions ecclésiastiques de 1809 et 1811, où son gallicanisme modéré ne l'empêcha pas de prendre seul devant l'empereur la défense des droits du pape. Il mourut à Paris le 28 avril 1811.

De son œuvre imprimée, dont l'essentiel figure dans le volume dit *Œuvres complètes* (éd. Migne, Paris, 1857), seuls quelques titres concernent l'histoire de la spiritualité. *L'esprit de sainte Thérèse recueilli de ses œuvres et de ses lettres, avec ses opuscules* (Lyon, 1775; plusieurs rééditions) est composé d'extraits des ouvrages et des lettres de la sainte, dont aucune présentation d'ensemble n'avait paru en France depuis la fin du 17^e siècle; pour les faire admettre de ses contemporains, Émery en atténue le mysticisme.

En face des systèmes rationalistes, Émery eut le souci de montrer que les meilleurs philosophes modernes, bien loin de ruiner la religion chrétienne, étaient capables et désireux de la servir; il publia dans ce sens en 1772 (Lyon, 2 vol.) *Esprit de Leibniz*, complété en 1803 (Paris) sous le titre de *Pensées de Leibniz sur la religion et la morale*; en 1799 (Paris), *Le christianisme de François Bacon*; en 1811 (Paris), *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*; il s'agit chaque fois d'extraits, présentés par un discours préliminaire. Émery avait commencé à rassembler également des *Pensées* de Newton.

Soucieux de favoriser la restauration religieuse en France avant et après le concordat, il avait contribué à la publication d'œuvres apologétiques (*La conduite de l'Église dans la réception des ministres de la Religion qui reviennent de l'hérésie ou du schisme*, Paris, 1800 et 1801) ou spirituelles : des *Sermons choisis* de Bossuet (Paris, 1803), des morceaux choisis du *Génie du Christianisme* de Chateaubriand (Paris, 1804), les *Œuvres* de Bossuet (Versailles, 1815-1819), ainsi que sa *Vie* et celle de Fénelon par le cardinal de Bausset. Il édita ou réédita les *Nouveaux opuscules de M. l'abbé Fleury* (Paris, 1807) et la *Vie de la Vénérable Mère Agnès de Jésus* par M. de Lantages (Paris, 1808); cf DS, t. 1, col. 253.

P. Picot, *Notice sur la vie et les écrits de M. Émery*, en tête des *Pensées de Descartes*, 1811. — J.-E. Gosselin, *Vie de M. Émery*, 2 vol., Paris, 1861-1862. — É. Méric, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution*, 2 vol., Paris, 1885. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 10-35 et 584-588. — E. Levesque, art. *Émery*, DTC, t. 4, 1911, col. 2416-2419. — J. Leflon, *Monsieur Émery*, 2 vol., Paris, 1945 et 1947.

Irénée Noye.

1. ÉMILIE DE RODAT (sainte), fondatrice de la Sainte-Famille de Villefranche-de-Rouergue, 1787-1852. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Vie spirituelle.*

1. **Vie et fondation.** — Émilie de Rodat naquit le 6 septembre 1787, au château de Druelle, près Rodez; elle est confiée à sa grand-mère maternelle jusqu'à seize ans. Enfant, puis adolescente, attachée à l'oraison quotidienne, elle s'exerce à la visite des pauvres. Piété et bonté modèrent, sans en empêcher toute manifestation, un orgueil et un amour-propre tels que tout manque d'égards la blesse profondément. A la Fête-Dieu 1804, elle renonce à quelques succès mondains, se donne entièrement à Dieu et aux pauvres. Elle vit alors à Villefranche où sa grand-mère s'est retirée dans une maison qui abrite d'anciennes religieuses dispersées par la Révolution. Elle sent que l'enseignement religieux et l'éducation chrétienne sont parmi les besoins les plus urgents. Son amour de Dieu et des pauvres, son désir de vie religieuse l'amènent d'abord

à Figeac au noviciat des sœurs de la Charité de Nevers; son directeur, Antoine Marty (1757-1835), l'y avait poussée; elle fait un autre essai à Cahors chez les dames de l'Adoration perpétuelle de Picpus, un troisième à Moissac chez les sœurs de la Miséricorde. Puisqu'elle n'a pas trouvé encore ce qui semble correspondre à son désir profond, elle attend sereinement. En 1815, avec trois jeunes filles qui veulent se consacrer à l'instruction chrétienne des enfants pauvres, Émilie ouvre une classe pour indigents; le projet d'abord modeste et incertain s'affirme, malgré oppositions, moqueries et dénuement total. L'œuvre se développe, tandis que les jeunes maîtresses, sous la direction de l'abbé Marty, s'essaient à la vie religieuse. Ainsi naît et rapidement croît la congrégation de la Sainte-Famille, dont le but est l'éducation chrétienne, mais qui, sous la pression des circonstances, étendra son activité à la visite des malades, à la direction d'orphelinats, de salles d'asiles, de refuges, de bureaux de bienfaisance, à l'aide aux prisonniers. A la mort d'Émilie, le 19 septembre 1852, la congrégation comprend 36 maisons. Dès 1872, la cause de la fondatrice est introduite en cour de Rome; le 9 juin 1940 Émilie est proclamée bienheureuse et sainte le 23 avril 1950.

Le règlement proposé par Émilie à ses compagnes révèle l'esprit du groupe :

« Pour obtenir la grâce de connaître Jésus pauvre et humilié, nous pratiquerons ces chères vertus de son divin Cœur, la pauvreté et l'humilité, en vivant détachées de tout : chacune de nous voulant de tout son cœur être comptée pour la dernière, aimant les emplois les plus bas et les places les plus incommodes » (Aubineau, p. 161).

« Nous devons regarder le soin des enfants comme faisant partie de notre salut. C'est le désir de leur donner une éducation chrétienne qui nous a rassemblées. Tout ce que nous avons de force et de santé doit être pour elles : il faut vivre pour elles et nous estimer très honorées d'avoir été choisies pour un si noble emploi » (p.162).

Dès que le groupe a grandi, se manifeste une exigence d'obéissance chez les religieuses, et de direction chez les supérieures, animée chez les unes et les autres par la confiance et l'affection. Émilie écrit à l'une de ses filles : « La lumière et la paix vous seront données quand vous aurez fait des efforts pour acquérir les vertus, surtout celle qui vous fera soumettre votre raison pour obéir aveuglément » (p. 182).

A. Marty, devenu supérieur de la congrégation, donna la règle définitive. Les principes généraux furent ceux de la Règle de Saint-Augustin. Les constitutions se présentent comme la codification des moyens à employer pour imiter la vie de la sainte famille de Nazareth, pour trouver en Jésus, Marie, Joseph l'exemple et la force d'accomplir la vocation d'éducatrices des pauvres; vie cachée en Dieu (silence, humilité, pauvreté, mortification, obéissance), mais aussi participation active à la Rédemption, comme Joseph, davantage Marie, pleinement Jésus y ont travaillé. L'union à Dieu donne toute valeur à l'action; les sœurs seront donc cloîtrées et soumisss au silence et à un règlement de prière peu différent de celui des contemplatives; toutefois des tourières sortiront pour visiter, soigner, aider. Plus tard, en 1834, une troisième branche sera adjointe : celle des sœurs des écoles, non soumise au vœu de clôture.

2. **Vie spirituelle.** — Ce qui caractérise et distingue Émilie, dès l'enfance, ce sont les valeurs proprement surnaturelles de foi et de charité; par là elle attire l'attention; l'attention d'abord de A. Marty, celle des enfants, celle des postulantes, celle des populations qui demandent et obtiennent des sœurs pour les écoles. Cette valeur éminente de foi et de don total resplendit davantage encore avec le recul du temps, confrontée avec les épreuves de santé, les persécutions extérieures, les difficultés matérielles; elle révèle son caractère d'héroïsme et de sainteté à celui qui découvre en quel état d'âme fut vécue cette vie de religieuse extraordinaire, de fondatrice toujours entreprenante. « Tentations contre la foi, en sorte qu'elle est comme détruite. Contre l'espérance, tout semble prouver à l'âme qu'elle est perdue et abandonnée de Dieu. Contre la charité, Dieu alors lui étant représenté comme son ennemi » (écrit sur l'ordre de son confesseur, dans *Esprit..*, t. 1, p. 278-283).

Cet état de « nuit obscure » commença le 9 août 1820, un mois avant ses vœux perpétuels; en 1822, après la fondation d'Aubin (fondation réalisée un peu contre le gré de l'abbé Marty, ce qui lui apparut ensuite comme une faute grave, qu'elle accusa dans presque chaque confession pendant les onze dernières années de sa vie; cf Aubineau, p. 156) cette épreuve sembla empirer :

La pauvre Mère était ébranlée dans tout son être. M. Marty la traitait assez rudement... La Mère restait quelquefois trois ou quatre heures dans le chœur sans avoir même la faculté de penser. Elle avait un livre entre les mains, elle en comptait les lignes et les lettres pour chercher à faire diversion aux tumultes, aux cris, aux blasphèmes qu'elle entendait au-dedans d'elle, aux images qui passaient devant ses yeux et qui la faisaient frissonner. M. Marty lui disait quelquefois : « Il a donc fallu que Dieu appliquât le fer et le feu! » Quand il l'avait grondée, elle s'en réjouissait; mais tous les scandales de son intérieur, si on peut s'exprimer de la sorte, étaient réveillés : tout était en révolte dans son âme. L'horreur qu'elle ressentait pour tout ce qui se passait au dedans d'elle-même, l'éperdument de sa douleur lui faisaient rechercher les lieux les plus obscurs et les plus retirés du couvent... (Aubineau, p. 155).

En 1832, le directeur, que la durée de l'épreuve inquiète, envoie à la mère un long mémoire (lettre du 30 novembre) assez sombre : accepter l'épreuve, faire des actes de foi, au moins un geste, qui, à Dieu, voudra dire : je crois; pratiquer l'obéissance, « j'entends une obéissance vraie et réelle, et non l'idée ou la persuasion qu'on agit par ce motif »; renoncer à la curiosité dans les choses spirituelles et à la prétention d'en avoir une intelligence plus qu'ordinaire; renoncer entièrement à l'estime de soi-même; ne pas croire que son jugement est meilleur que celui des autres; quitter entièrement et en toutes choses la voie du raisonnement et préférer toujours à cette manière de s'instruire ou de connaître la voie de l'autorité, comme plus humble et plus sûre.

On a lieu de croire que ce qui donne lieu aux tentations contre la foi, *c'est l'orgueil et la sensualité du jugement propre*, la confiance qu'on a dans ses lumières, dans la justesse de son esprit, dans son propre raisonnement; et un caractère rendu lent et hésitant par l'inertie de *l'amour de soi ou de ses aises.*

Dieu, dans sa sagesse et dans sa miséricorde, permet qu'*une âme présomptueuse et témérairement confiante en elle-même*, au lieu de se confier en lui seul, soit, pour un temps plus ou moins long, criblée de tentations d'incrédulité, plongée dans un gouffre de ténèbres spirituelles, comme pour y recevoir un nouveau baptême...

J'ai hésité dans l'incertitude si cette lettre serait capable de produire un bon effet et s'il ne vaudrait pas mieux ne pas l'envoyer; mais je puis assurer que, si je l'envoie, c'est le seul zèle pour l'utilité de l'âme dont il s'agit qui m'y détermine. Je reconnais avoir besoin moi-même de la plupart des remèdes que j'y indique... Plaise à Dieu, plaise à Jésus, à Marie et à

Joseph de les bénir, et de les rendre efficaces pour elle et pour moi! (*Esprit..*, t. 2, p. 246-252).

Comment Émilie réagit-elle? Nous n'avons pas sa réponse. Mais peu après, elle écrit à ses filles :

« J'ai reconnu que j'avais fait une infinité de fautes, qui ont été pour vous de mauvais exemples... Ranimons-nous, humilions-nous, et jetons-nous avec confiance dans le sein de la divine miséricorde, en embrassant la Croix de notre doux Sauveur. Je désire ardemment vous donner de meilleurs exemples que je n'ai fait par le passé, et sous ce rapport vous être meilleure mère : car sous le rapport de ma tendresse pour vous toutes vous savez qu'il n'y a rien à ajouter » (*Lettres*, p. 253-254).

Peut-être de ce temps aussi, cet entretien sur l'oraison (*Esprit..*, t. 1, p. 153-162) qu'elle conclut par ces mots : « Il faut qu'une fidélité constante à la grâce et une humilité profonde et universelle soient le fondement de l'édifice de votre perfection. De l'humilité, de l'humilité; en tout et toujours, de l'humilité; de l'humilité dans vos pensées, dans vos sentiments, dans vos paroles, dans vos actions, de l'humilité dans toute votre conduite ».

Ainsi elle poursuit et poursuivra jusqu'à la fin ce qu'elle s'était dit à elle-même au début de sa vie religieuse : « *Il faut que j'arrive* à un degré d'humilité qui réponde à celui de l'orgueil que je ressens en moi-même » (*Esprit..*, t. 1, p. 224).

Enfin citons encore un texte qui indique le passage de la volonté propre à la volonté de Dieu, de l'orgueil à l'humilité.

Il y a deux sortes de pénitences qui sont bien agréables au bon Dieu : l'une peut s'appeler la pénitence d'amour, l'autre la pénitence de rigueur. Ce n'est pas que la pénitence d'amour n'ait aussi sa rigueur et même son supplice; mais cela se passe dans l'âme seule, et le corps semble y avoir très peu de part, quoique souvent il en soit plus ou moins affaibli, exténué. La pénitence de rigueur embrasse de grandes austérités pour châtier un corps coupable qui a donné longtemps des lois à l'âme, ou pour réparer le tort que fait à la gloire de Dieu ce déplorable désordre... La pénitence d'amour consiste à se livrer sans réserve à l'amour de Dieu, comme Madeleine; à ne jamais résister à la voix de la grâce qui demande, en temps et lieu, des sacrifices où l'esprit et le cœur sont immolés sans que le corps ait directement à souffrir... Elle consiste encore à recevoir, comme un châtiment qui nous est dû, les infirmités et les maladies, les peines d'esprit, les froissements de cœur, les tentations, les combats opiniâtres qu'elles entraînent, à faire toutes nos actions par amour, et en esprit de pénitence (t. 1, p. 190-192).

Émilie connut vers 16 ans quelques livres de saint François de Sales que lui prêta sa grand-tante, ancienne visitandine; elle conseille à ses filles la lecture de Surin; elle reçut de grandes lumières à la lecture d'un livre de l'abbé de Rancé sur la Trappe; il reste que l'Écriture fut sa nourriture : l'Évangile avant tout, saint Paul, les psaumes; combien de fois recommande-t-elle la lecture et la méditation de la passion du Christ comme contenant tout l'essentiel pour une âme religieuse! L'oraison fut la source inépuisable des lumières qu'elle répandit : Dieu plus que les livres lui apprit tout.

Son rayonnement de sainteté, c'était le sentiment d'une vie chrétienne vécue héroïquement, tant dans les vertus qui lui étaient plus spontanées, comme la charité, le dévouement, le zèle, que celles qui furent une victoire sur elle-même : humilité, mortification, soumission. Ses dernières consignes furent : « Dites bien à nos sœurs qu'une grande paix et les biens de Dieu dépendent d'un abandon entier, absolu, total dans l'obéissance » (Aubineau, p. 485).

Léon Aubineau, *Vie de la Révérende Mère Émilie*, Paris, 1855; 6e éd., 1891, citée ici; cet ouvrage utilise les documents, alors inédits, que publieront Barthe et Marty; il sera la source de tous les biographes. — Édouard Barthe, *L'Esprit de la Révérende Mère Émilie*, 2 vol., Paris, 1863; 3e éd., 1897. — Henri Marty, petit-neveu d'Antoine Marty, *Lettres de la Vénérable Mère Émilie de Rodat*, Paris, 1888. — *Autobiographie*, à paraître.

Ernest Ricard, *La Vénérable Émilie de Rodat*, coll. Les Saints, Paris, 1912. — Marguerite Savigny-Vesco, *La Bienheureuse Marie-Émilie de Rodat*, Paris, 1940. — G. Guélin, *La bienheureuse Émilie de Rodat*, VS, t. 65, 1941, p. 524-536; t. 66, 1942, p. 372-377. — Raoul Plus, *Sainte Émilie de Rodat*, Toulouse, 1950. — M. E. Pietromarchi, *Santa Emilia de Rodat*, Rome, 1950. — M. Arnal, *L'aimable sainte du Rouergue*, Toulouse, 1951. — G. Bernoville, *Sainte Émilie de Rodat*, Paris, 1959. — H. Martin, art. Désolation, DS, t. 3, col. 637-638. — Consulter le *Bulletin* mensuel *de la Sainte-Famille* (à partir de 1916).

Lettre apostolique de la béatification, AAS, t. 32, 1940, p. 398-403; homélie de Pie xii pour la canonisation, t. 42, 1950, p. 321-324, et traduction franç. dans la *Documentation catholique*, t. 47, 1950, col. 641-643.

Henri Delattre.

2. ÉMILIE DE VIALAR (sainte), fondatrice des religieuses de Saint-Joseph de l'Apparition, 1797-1856. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Spiritualité.*

1. Vie et fondation. — Émilie de Vialar naquit à Gaillac (Tarn) le 12 septembre 1797. Sa mère, très pieuse, lui donna sa première formation; elle fréquenta ensuite une institution privée de Gaillac et, à 12 ans, l'Abbaye-au-Bois à Paris. Sa mère morte, son père la rappela. Elle confie le soin de son âme à Louis Mercier † 1845, curé de sa paroisse. Déjà Dieu a parlé; elle se prépare par la prière et la charité à ce que Dieu demandera d'elle. Ayant recueilli en 1832 l'héritage considérable de son grand-père, le baron Portal, médecin du roi, elle achète une maison et, avec la bénédiction de l'archevêque d'Albi, de Gualy † 1847, s'y retire le jour de Noël, accompagnée de quelques amies. Les postulantes viennent nombreuses partager sa vie de dévouement aux enfants et aux pauvres. Son frère Augustin, établi en Algérie, la demande. Émilie part en juillet 1835 avec trois sœurs; d'autres la rejoindront et formeront un groupe de quatre-vingts religieuses (Alger, Bône et Constantine). Alors commencent les grandes épreuves. Dupuch, évêque d'Alger, veut obliger la fondatrice à le choisir comme supérieur des sœurs établies dans son diocèse; il exige le droit, pour lui et ses successeurs, de modifier les constitutions. Émilie va défendre à Rome l'unité de sa congrégation. Elle a gain de cause (décret laudatif, 6 mai 1842). Dupuch, abusant de son autorité, refuse les sacrements aux sœurs pendant neuf mois et obtient du gouvernement leur départ d'Alger. La ténacité de la mère a maintenu l'unité de son institut, mais elle a perdu dans les fondations d'Algérie une grande partie de sa fortune; toutefois, elle a préparé des maisons en Tunisie, au grand dépit de l'évêque d'Alger.

Elle revient à Gaillac et y trouve de nouvelles épreuves; pour sauver les biens de la congrégation il faut plaider et finalement quitter Gaillac. Elle demande asile à Toulouse. Mgr d'Astros la reçoit froidement. Devant les tracasseries, la mère cherche un diocèse plus accueillant. Mgr de Mazenod, fondateur des oblats de Marie-Immaculée et évêque de Marseille, la reçoit libéralement (1852). Émilie est enfin arrivée au terme de ses épreuves; elle meurt le 24 août 1856. Sa congrégation, dont les difficultés n'avaient pas ralenti le développement, comptait alors 42 maisons et s'étendait jusqu'en Birmanie et en Australie.

A la supérieure de Marseille, venue le consulter après la mort de la fondatrice, le curé d'Ars avait dit : « Restez en paix. La congrégation de mère de Vialar est le troupeau chéri de Jésus-Christ et de saint Joseph. Votre congrégation s'étendra au loin, car vous êtes destinées à faire un grand bien ». L'institut compte actuellement plus de 1.600 professes réparties en 130 maisons réunies en 10 provinces. La cause d'Émilie de Vialar fut introduite en 1914. Pie XII la déclara bienheureuse le 18 juin 1939 et sainte le 24 juin 1951.

2. **Spiritualité.** — Émilie n'a rien publié, mais on a d'elle, outre les constitutions de sa congrégation, le journal de sa vie intérieure écrit sur l'ordre de son confesseur et un très grand nombre de rapports et de lettres, qui donnent la ligne de sa spiritualité. Cette spiritualité est d'abord exprimée par le titre de sa congrégation; ses filles seront sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition.

La mère avait vu au musée de Toulouse un tableau représentant l'ange annonçant à Joseph que la Maternité de Marie était l'œuvre du Saint-Esprit. Dès lors la congrégation d'Émilie sera dans l'Église « l'ex-voto vivant et perpétuel du grand mystère de l'Incarnation », que dans leurs écoles, leurs hôpitaux et leurs œuvres, les religieuses devront révéler par leurs paroles et actes. Elles imiteront la vie de saint Joseph à Nazareth. La congrégation, comme l'écrivait Mgr de Gualy, « se fera toujours remarquer par son esprit de simplicité et d'humilité; elle ne cherche point les œuvres comme aussi elle ne les refuse pas; elle attend les moments de la Providence en qui elle établit une confiance pleine et entière; elle ne s'enorgueillit pas, ne se vante pas de ses succès; elle fait le bien en secret et laisse à d'autres le soin de publier la réussite que Dieu donne à ses œuvres ». Mère de Vialar a donné à ses filles cette consigne : « se dévouer et mourir », à l'imitation de saint Joseph.

La formation ascétique de mère de Vialar avait été dirigée pendant dix ans par son confesseur, L. Mercier. Habituée aux épreuves dans sa famille, Émilie se montre maîtresse achevée de spiritualité dès le début de sa fondation. Elle se sert pour la formation de ses novices du *Catéchisme spirituel* de Surin et recommande la lecture de la *Parfaite religieuse* de saint Alphonse de Liguori. Avant d'écrire les constitutions, elle prend conseil de Mercier et de Pierre Béquet (1771-1849), jésuite. Celui-ci lui fit suivre d'abord les *Exercices* de saint Ignace. Cette retraite fut pour Émilie un ravissement. Aussi ses constitutions sont-elles imprégnées de l'esprit ignatien. La fondatrice écrivit les constitutions à genoux à la chapelle (Picard, p. 59-60).

Mère de Vialar désirait que sa congrégation réunît en elle « toutes les œuvres de charité que l'on trouvait éparses dans les divers ordres existants ». Elle s'était adonnée au soin des pauvres et des malades, sa première pensée fut pour eux. L'institut s'occupera également de l'éducation des jeunes filles. A chaque maison, la fondatrice voudrait annexer une « Miséricorde », groupement de religieuses qui auront pour mission de secourir les misères humaines : visiter les pauvres, soigner les malades, recueillir les orphelins, donner à manger à ceux qui ont faim, distribuer des vêtements préparés dans les ouvroirs, etc. Apôtre de l'unité des Églises, elle veut exercer cette charité surtout dans les Missions étrangères. Elle ne se contente pas dans ses maisons établies en pays protestant, orthodoxe et musulman, d'amener à l'Église hérétiques et schismatiques, elle veut, par l'enseignement et la charité, travailler à l'union des Églises.

Tel était le fruit d'un grand esprit de foi, d'une vie intérieure intense et d'une confiance absolue en la Providence. Elle écrit à l'abbé François Bourgade : « Le Seigneur donne les appuis quand on en a besoin ». « Les circonstances qui manifestent la Volonté de Dieu dirigent mes déterminations; je ne fais que leur obéir » (janvier 1853 et janvier 1856).

Mère de Vialar est fille de l'Église. C'est au pape qu'elle recourt immédiatement dès qu'elle sent l'unité de son institut menacée. Ses démêlés avec Mgr Dupuch, — évêque imposé par Louis-Philippe —, loin de nuire à sa sainteté la font resplendir; si elle est canonisée c'est pour une part à ces difficultés qu'elle le doit, car elles ont mis en valeur des vertus que l'Église a déclarées héroïques. D'ailleurs, mère de Vialar se montra toujours très humble et très respectueuse dans la défense de ses droits.

Les épreuves ne ralentissaient pas l'essor de la congrégation. La pauvreté était la compagne de toutes les fondations. Mère de Vialar, envoyant ses filles, leur disait : « Allez et avec ce que vous aurez ou recevrez, vous ferez tout le bien possible » (Picard, p. 241). La Providence veillait, la mère aussi : « Il me semble que si j'étais seule, je ne souffrirais de rien, parce que l'eau et le pain me suffiraient, mais il n'en est pas ainsi, et il faut que le strict nécessaire soit confortable pour les autres » (à l'abbé Bourgade, juin 1848). Elle était naturellement bonne : « Quand vous êtes triste, ennuyée, disait-elle, venez me trouver, je remplace votre mère » (Picard, p. 212).

La lecture du journal spirituel d'Émilie nous ferait connaître davantage la vie spirituelle de la fondatrice : les consolations, l'oraison contemplative et les grâces d'union accompagnent les épreuves intérieures.

Nous connaissons à présent, en partie, pourquoi Jésus-Christ m'accordait tant de faveurs. Il jugeait sans doute que j'avais besoin de grâces supérieures pour supporter de nouvelles croix. J'ai eu, en effet, mon cœur transpercé par l'amertume et il a fallu de nouveaux bienfaits du Seigneur pour ôter de mon âme cette noire tristesse. Je ne veux pas garder la responsabilité devant Dieu de ce qui m'est plus cher encore que les douceurs que Jésus-Christ me prodigue : ma vocation et ses suites et ses services pour le prochain... Je n'ai qu'à remercier l'Époux céleste de m'avoir choisie pour porter sa croix : elle est bien douce quand on a l'espérance d'être aimée de Lui (à l'abbé Bourgade, 17 septembre 1843).

Vie intérieure, autobiographie inachevée d'Émilie de Vialar, inédite. — Abbé Brunet, Biographie inédite de la fondatrice, vers 1880. — Ces textes, comme les documents signalés dans la présente notice, se trouvent à la maison-mère de Saint-Joseph.

Esprit Darbon, *Émilie de Vialar. Souvenirs et documents*, Marseille, 1901; lettres d'affaires et lettres spirituelles, suivies de l'*Historique des diverses maisons de la congrégation. — La Congrégation des sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition*, coll. Les ordres religieux, Paris, 1923. — Louis Picard, *Vie d'Émilie de Vialar*, Paris, 1924; nombreux extraits de textes spirituels. — P. Testas, *La vie militante de la bienheureuse Mère Émilie de Vialar*, Marseille, 1939. — Paula Hoesl, *Sainte Émilie de Vialar*, Paris, 1951. — L. Pecchidi, *Santa Emilia de Vialar*, Rome, 1951; suit Picard. — G. Bernoville, *Émilie de Vialar*, Paris, 1953. — M. G. Carroll, *The Leaf of the Cross*, Cork, 1956.

Lettre apostolique de la béatification, AAS, t. 31, 1939, p. 252-256; homélie de Pie XII pour la canonisation, t. 43, 1951, p. 529-533; trad. franç. dans la *Documentation catholique*, t. 48, 1951, col. 233-239.

Clément Michelier.

1. EMMANUEL DE DOMODOSSOLA, capucin italien, 1718-1802. — Charles Brinsecchi (ou Princisecchi), né à Domodossola le 10 août 1718 (et non en 1710), entre au noviciat des capucins de Rieti le 8 juin 1738, où il fait profession l'année suivante. Il

parcourt villes et bourgades d'Italie en prêchant. Il est postulateur des causes de capucins de 1757 à 1761. Il suivra particulièrement, jusqu'en 1782, les causes du bienheureux Crispin de Viterbe et du vénérable Charles de Motrone, qui appartenaient, comme lui, à la province capucine de Rome. En 1777, il est chargé de recueillir les écrits d'Ignace de Santhia † 1770. Sur ces entrefaites, il devient consulteur de la congrégation des indulgences. En 1798, les ordres religieux supprimés, il abandonne Rome et rentre au pays natal. S'accommodant de l'occupation des troupes de Bonaparte, il retourne à Rome, où il meurt le 8 septembre 1802 (et non le 20 avril).

Ses écrits, dont parfois certains sont attribués par erreur à un Emmanuel *senior*, sont le fruit de ses travaux et de son apostolat. 1. *Vita del venerabile servo di Dio fr. Crispino da Viterbo* (Rome, 1761), œuvre d'Alexandre de Bassano, imprimée à Venise en 1752 et 1758, qu'il reprit et compléta. 2. *Lettera... sopra alcune grazie... del servo di Dio P. Carlo da Motrone* (Rome, 1764). 3. Pour perpétuer le bienfait des 40 ans de missions populaires de Carlo, Emmanuel publie *Divoto apparecchio per la venuta dello Spirito Santo colli vittoriosi trionfi di Maria Santissima* (Rome, 1773) : méditations sur les dons du Saint-Esprit, neuvaine préparatoire à la fête de la Madonna della Vittoria, suppliques à la Trinité. 4. *Dissertazioni in forma di dialoghi intorno ai vari dogmi cattolici...* (3 vol., Rome, 1784-1785; 2 vol., Varallo, 1780), œuvre apologétique contre les « philosophes » sur le péché originel, le jugement, le purgatoire, le jeûne, la confession, la pénitence, la justification, le miracle, la prophétie. 5. *Della Chiesa in generale et della gerarchia ecclesiastica* (3 vol., Rome, 1788-1795), travail de polémique théologique sur l'Église et le règne du Christ. Pie VI agréa la dédicace de ces deux derniers ouvrages.

Les écrits d'Emmanuel revêtent un caractère pratique, pastoral et spirituel, notamment lorsqu'il traite du jeûne, de la vertu de pénitence, ou qu'il stimule les fidèles à l'observation des commandements.

Libro de' Religiosi morti nella provincia romana, ms aux archives des capucins, Rome. — *Elenco dei chierici cappuccini appartenenti alla provincia romana*, n. 1492, ms, *ibidem*.

Valdemiro de Bergame, *I cappuccini della provincia milanese*, 2e p., Crema, 1898, p. 517-520. — *De postulatoribus generalibus ordinis nostri*, dans *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 54, 1938, p. 219. — Théodore de Torre del Greco, *Bibliotheca capuccinorum provinciae Urbis*, dans *Italia francescana*, t. 14, 1939, p. 217-218. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 534-535. — Mariano da Alatri, *Il venerabile Carlo da Motrone (1690-1763) e le sue missioni popolari*, dans *Collectanea franciscana*, t. 26, 1956, p. 251, 375, 394, 398, 402.

Mariano da Alatri.

2. EMMANUEL DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé italien, 1621-1692. — Michel d'Ambrosio naquit à Saponara de Grumento (Potenza) au royaume de Naples, le 1er novembre 1621. Il fit ses études à Naples, où il entra le 16 janvier 1639 chez les carmes déchaussés, prenant le nom d'Emmanuel de Jésus-Marie. Il fit profession le 25 janvier 1640.

Il remplit successivement les différentes charges de l'ordre : provincial de Naples (1670; 1682), définiteur général (1674; 1683; 1686), vicaire général (1676), général (1677). En 1688, il renonça à la charge de définiteur, parce que le bienheureux Innocent XI, qui l'estimait beaucoup, le nommait provincial de Sicile. Il mourut à Naples le 17 septembre 1692. Bien que presque toujours supérieur et en résidence à la maison généralice, il fut un homme apostolique, notamment un prédicateur de renom. Innocent XII, qui avait pour lui une grande vénération, l'appelait la *tuba Spiritus Sancti*. Ses écrits sont le fruit de son ministère. Sa vie intérieure et ses vertus lui attirèrent une réputation de sainteté.

Il publia 1) *Fiori del Carmelo sparsi nelle festività di Nostro Signore, di Maria Vergine, de' Santi* (4 vol., Naples, 1666-1673; rééd., 1690, 1711). 2) *Frutti del Carmelo* (4 vol., Rome-Naples, 1667-1679 : conférences spirituelles sur la règle carmélitaine; la doctrine en est à la fois forte et pratique; rééd., Naples, 1705. 3) *La mirra, l'incenso e l'oro... della mortificatione.., dell'oratione.., delle virtù teologali. Per utile degli incipienti e proficienti nella vita dello spirito, per li Padri spirituali* (Naples, 1677), véritable traité de spiritualité conçu d'une manière personnelle et centré sur la vie théologale. 4) *Il Regno di Maria Vergine Madre di Dio. Nuovo Mariale* (Naples, 1681) : c'est peut-être l'œuvre la plus importante d'Emmanuel; elle veut répondre aux *Monita salutaria* d'Adam Widenfelt, à la fois en théologien et en pasteur; sans conteste, c'est l'un des traités les plus complets sur la royauté de Marie. 5) *L'uomo del cielo. Breve trattato del cielo e della gloria che godono i beati in Paradiso* (Ancône, 1688; rééd., Naples, 1707). 6) *Le finezze d'amore di Gesù dimostrate nell'ultima cena e nell'Istituzione dell'Eucaristia* (Naples, 1691; rééd., 1713). 7) *Alphabetum Marianum in quo praecipua titulorum, figurarum ac symbolorum nomina quibus Deipara ac Sacra Scriptura, SS. Patribus, aliisque gravissimis auctoribus ornatur...* (Naples, 1691). 8) *Historia panegirica di S. Gioachimo* (Naples, 1692; rééd., 1866).

Emmanuel est un maître spirituel. Déjà sa mariologie l'a fait appeler docteur de la royauté et de la médiation universelle de la Vierge. Sa théologie mariale ne tardera d'ailleurs pas à être étudiée plus longuement. Son enseignement ascétique et mystique rentre pleinement dans ce courant spirituel intense qui a traversé le Carmel dans la seconde moitié du 17e siècle et qui s'honore d'écrivains qui furent, comme lui, définiteurs ou généraux de l'ordre, tels Philippe de la Trinité, Dominique de la Trinité, Balthasar de Sainte-Catherine, Honoré de l'Assomption. La doctrine d'Emmanuel est de saveur nettement thérésienne; elle revêt un caractère pratique et conserve un tour oratoire. La doctrine ascétique est exposée plus particulièrement dans le commentaire de la règle, *Frutti del Carmelo*; la théologie spirituelle proprement dite est donnée dans *La mirra, l'incenso e l'oro*. Cet immense in-folio, et surtout la seconde partie (*Dell'oratione*, 52 chapitres), constitue un véritable traité de spiritualité. L'auteur parle d'abord de la mortification et de la purification, qui sont à la base de toute vie spirituelle et de la perfection, laquelle « consiste principalement dans la contemplation ». « L'oraison est nécessaire pour parvenir à la vie parfaite » (p. 290); Emmanuel en décrit avec précision la méthode habituelle au Carmel (préparation, lecture, méditation, action de grâces, offrande et demande). La contemplation est « la fin et le terme de l'oraison mentale » (p. 376), mais elle n'est pas nécessairement le fait de tout le monde. « Beaucoup peuvent fort bien s'exercer dans l'oraison mentale sans arriver pour autant à la contemplation, ni sans laisser de faire une vraie oraison, bonne et fructueuse » (p. 376). C'est bien la doctrine carmélitaine du siècle. Emmanuel distingue nettement contemplation infuse et contemplation acquise; il justifie celle-ci : « perchè con le nostre industrie e diligenze e con le continue meditazioni, aiutati però dalla gratia di Dio... la possiamo acquistare; e questo è il termine della oratione... et regolarmente dura poco » (p. 379-

380). La contemplation infuse peut être désirée et demandée humblement par tous; elle est « un don gratuit et une grâce toute spéciale et libre que Dieu donne à qui il veut » (p. 397-398); on peut parvenir à la sainteté sans elle. Pour Emmanuel la contemplation infuse comporte six degrés : le regard (« connaissance claire, simple et certaine, sans opération discursive de l'intellect, d'une vérité de la foi », p. 412), recueillement de l'âme en son centre, oraison de repos, union de l'âme avec Dieu, sommeil spirituel, théologie mystique dans la transformation d'amour. Comme on le voit, à quelques nuances près, c'est la doctrine même du Carmel. L'exposé, solidement fondé en théologie et en patristique, est indépendant de toute controverse. La vie théologale est le couronnement de la vie d'oraison et de la vie mystique; elle est le signe par excellence de l'authentique action de Dieu en l'âme.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 445-446. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 153-154. — *Ismael de Santa Teresita, La Realeza de María en los Autores Carmelitas de los siglos* XVI *y* XVII, dans *Estudios Marianos*, t. 17, 1956, p. 185-187. — *Synopsis vitae et actorum*, ms aux archives générales de l'ordre. Rome.

VALENTIN DE SAINTE-MARIE.

3. EMMANUEL DE LANMODEZ, capucin, 1854-1896. — Jean-Marie Guillou, né le 10 mai 1854, entra chez les capucins et fut ordonné prêtre en 1881. Attaché au couvent de Lorient, il mourut à Perpignan le 2 mars 1896. Chercheur infatigable, il publia un certain nombre de documents qui intéressent l'histoire de la spiritualité, particulièrement deux opuscules inédits de Joseph de Paris, l'Éminence grise : *Exercice spirituel pendant la sainte messe* et *Le secret de la Croix et de sa douceur* (Calais, 1896). On lui doit une biographie : *Marie-Catherine-Antoinette de Gondy de Retz et les calvairiennes de Machecoul* (Nantes, 1893). Signalons également ses publications sur *Les Franciscaines Oblates du Sacré-Cœur* (Nantes, 1892), *Les Clarisses de Nantes (1457-1893)* (Vannes, 1894) et *Les Calvairiennes de Redon* (Paris, 1895).

Norbert de la Croisille, *Emmanuel de Lanmodez*, dans *Annales franciscaines*, t. 36, 1896-1897, p. 367-372. — Archives provinciales de la province de Paris.

JULIEN-EYMARD D'ANGERS.

4. EMMANUEL DE SAINT-JÉRÔME, carme déchaussé espagnol, 1659-1719. — Né à Jaén en 1659, profès chez les carmes déchaussés de Grenade en 1675, Emmanuel de Saint-Jérôme fut presque toute sa vie religieuse professeur ou supérieur : recteur du collège de Jaén, prieur de Grenade, provincial d'Andalousie et définiteur général de la congrégation espagnole. Recteur de Jaén, il mourut à Mancha Real en 1719. Sa réputation de théologien et d'exégète fut éclipsée par celle d'historien. Après la composition de diverses biographies de carmélites, il fut nommé historiographe général de la congrégation espagnole. Ce qu'il publia, à part un ouvrage d'Écriture sainte, relève de l'histoire. Il composa cependant plusieurs ouvrages spirituels, qui ne furent pas imprimés.

Il donne lui-même la liste de ses écrits à la fin du tome 6 de la *Reforma*, p. 767a : *Varios sermones de diversas festividades*; *Vida de la Venerable Madre Gabriela de San José*, Jaén, 1703; *Elogio del Venerable Padre Agustín de la Cruz*, Jaén, 1703; *Reforma de los descalzos de nuestra Señora del Carmen*, t. 5 et 6, Madrid, 1706 et 1710; *La vida del Venerable Lorenzo de Santa Teresa*; *Crisis Místico contra los que entienden mal la doctrina de San Juan de la Cruz*, ouvrage prêt pour l'impression qui circula manuscrit en Espagne et à Rome; *Predicamentos biblicos more scholastico ad sacrae paginae intelligentiam*, Barcelone, 1782; *Una interpretación predicable a la vida de Santa Teresa de Jesús*, près d'être achevée. La *Crisis* est la dernière apologie de saint Jean de la Croix.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 445. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo en España...*, t. 11, Madrid, p. 333-336.

EULOGIO DE LA VIERGE DU CARMEL.

5. EMMANUEL (Ernest ANDRÉ), curé du Mesnil-Saint-Loup, 1826-1903. — Né à Bagneux-la-Fosse (Aube), le 17 octobre 1826, Ernest *André* après ses études au petit séminaire de Troyes, fut ordonné prêtre le 22 décembre 1849. Trois jours plus tard, il célébrait la fête de Noël au Mesnil-Saint-Loup, dont il était nommé curé et où il restera jusqu'à sa mort, le 31 mars 1903. Au cours d'un voyage à Rome, il eut l'inspiration de consacrer sa paroisse à Notre-Dame de la Sainte-Espérance et d'obtenir une messe en son honneur le quatrième dimanche d'octobre, ce que Pie IX lui accorda; en 1853, il établit une association, devenue archiconfrérie, de la Prière perpétuelle à Notre-Dame de la Sainte-Espérance (avec l'invocation *Notre-Dame de la Sainte-Espérance, convertissez-nous*). Pendant plus de cinquante ans il s'appliqua à faire de sa paroisse de trois cent cinquante habitants « une arche de Noé », où la ferveur chrétienne s'éleva et se maintint par des œuvres de préservation (en 1878, la société de Jésus couronné d'épines, pour les femmes; en 1888, celle de la Résurrection, pour les hommes), un bulletin paroissial remarquablement rédigé, commencé en 1877, et des mœurs monastiques dont il donna l'exemple.

Ayant fait partager ses aspirations à la vie religieuse à des confrères, avec lesquels il vécut en communauté, il songea à s'affilier à un ordre ou à une congrégation, tout en restant curé. Trois essais ne durèrent pas : l'instauration d'un tiers-ordre régulier du Mont-Carmel en 1861, l'agrégation à l'abbaye bénédictine de la Pierre-qui-vire en 1873, puis à celle de Solesmes en 1874. Il menait néanmoins toujours la vie monastique sous le nom de père Emmanuel et portait l'habit bénédictin, lorsque, en 1885, il découvrit une branche olivétaine de l'ordre de Saint-Benoît. Mesnil-Saint-Loup y fut affilié régulièrement et, en 1892, le père Emmanuel nommé abbé de Notre-Dame de la Sainte-Espérance; le monastère de femmes qu'il avait fondé en 1878 fut agrégé aux olivétains en 1888.

Au milieu de ces activités et pour les promouvoir, le père Emmanuel eut une vie intellectuelle remarquable. Il publia lui-même plusieurs brochures, par exemple *La Passion méditée pendant la sainte messe* (1860; rééd. à la fin des *Méditations*); *L'amour et la dévotion que nous devons avoir pour l'âme de Notre-Seigneur* (1864; la réédition de 1874 connut une heure de célébrité); un *Petit manuel des oblats olivétains* (1890) et une notice sur *Notre-Dame de la Sainte-Espérance* (1897). Il avait publié un ouvrage plus important : *Nouvel essai sur les psaumes* (Le Mesnil, 1869),

étudiés dans leur sens littéral et spirituel et leurs applications liturgiques; le père avait une connaissance étonnante de l'Écriture et il expliqua plusieurs livres de la Bible à ses paroissiens. C'est dans son *Bulletin de Notre-Dame de la Sainte-Espérance* qu'on trouve le meilleur de ses écrits; ce *Bulletin* (1877 svv) reste une mine de renseignements de vie paroissiale, pastorale, liturgique et monastique. Ajoutons que le père prit une part très active à la fondation et à la marche de la *Revue de l'Église grecque-unie*, devenue *Revue des Églises d'Orient* (1885-1893).

Plusieurs ouvrages du père furent publiés après sa mort par l'un de ses intimes collaborateurs, B. Maréchaux : *De la présence de Dieu*, Troyes, 1904; *Méditations pour tous les jours de l'année* (Troyes 1909; 5e éd., Mesnil et Arras, 1929), brèves et parfois très denses, d'après l'année liturgique, écrites à l'intention des religieuses du Mesnil; *Opuscules doctrinaux* (Troyes, 1912), où sont rassemblés plusieurs traités parus dans le *Bulletin*, sur la foi, le naturalisme, le chrétien du jour et le chrétien de l'Évangile, les deux cités, le péché originel, la grâce de Dieu et l'ingratitude des hommes; la force des affirmations dépasse parfois l'exacte pensée de l'Église; un *Traité du ministère ecclésiastique* (Troyes, 1913; 5e éd., Le Mesnil, 1927), avec, en appendice, les *Regulae unionis sacerdotalis*, destinées à l'union de prêtres que le père avait groupés sous les auspices de Notre-Dame de la Sainte-Espérance; au plus tard en 1913, *Le mois du Rosaire* et *Les maximes de saint Benoît*; en 1919, *Les exercices de sainte Gertrude* (traduction).

Un *Commentaire du Cantique des cantiques* est resté inédit; de même, le *Journal intime de Notre-Dame de la Sainte-Espérance*, diaire spirituel de l'association, et le résumé des conférences faites à la communauté de 1893 à 1898.

B. Maréchaux, *Le Père Emmanuel*, Mesnil-Saint-Loup, 1909; 3e éd., 1935; cette biographie contient nombre d'extraits de la correspondance; *L'Œuvre pastorale du Père Emmanuel*, VS, t. 12, 1925, p. 67-79, 456-471, 606-623; t. 13, p. 51-65, 187-198.

Paul Broutin.

EMMERAN DE SOMMERAU, capucin allemand, 1872-1950. — Maximilien Glasschröder, né le 24 avril 1872 à Sommerau, diocèse de Ratisbonne, entra chez les capucins le 11 février 1893, fut ordonné prêtre le 25 juillet 1897; il mourut le 29 juin 1950. Dès 1898 il est nommé père spirituel et, en 1902, directeur du séminaire séraphique de Burghausen; deux fois, en 1920 et 1923, il deviendra provincial des capucins de Bavière; en 1926 il sera le directeur général de l'œuvre séraphique de charité (Seraphisches Liebeswerk) en Bavière avec résidence à Altötting. Sans compter la tâche de former les jeunes capucins, Emmeran dirigea à Burghausen l'association ouvrière catholique, la congrégation mariale masculine et féminine; il y fonda une association de jeunesse catholique. Pour les étudiants, il publia en 1902 un livre de prières, *Der katholische Student*, souvent réédité, et une brochure de propagande sur l'ordre *(Im Dienste des Christkönigs)*. Provincial, Emmeran ouvrit un deuxième séminaire séraphique à Ratisbonne, agrandit les maisons du noviciat et des études, établit une imprimerie pour les publications des capucins. De 1926 à sa mort, il dirigea l'œuvre fondée en 1889 par Cyprien d'Eggolsheim, le Seraphisches Liebeswerk, au profit des jeunes dont la foi ou les mœurs étaient en danger; il s'y révéla non seulement éducateur, mais organisateur et écrivain (calendrier, deux revues mensuelles, lettres annuelles dans le *Altzöglinge*, etc). Pour la maison des exercices spirituels unie au Seraphisches Liebeswerk, il publia en 1934 (2e éd. en 1939) *La Verna, Führer durch die Exercitien*. Emmeran menait une vie religieuse et sacerdotale exemplaire. Trente ans, il assura les confessions et la prédication du pèlerinage d'Altötting; son zèle ne se démentit jamais. Il publia en 1912 sept allocutions à des religieuses, *Die Braut Christi am Professaltar*, et en 1940 une brochure, *Segnende Hände*. Simon Conrad Landersdorfer, évêque de Passau, voyait en Emmeran un « energischen und bestimmten, aber ruhigen und abgeklärten Charakter » (lettre au provincial, 1950).

Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum, t. 66, 1951, p. 100-102. — *Provinzbote der bayerischen Kapuziner* 1950, p. 57-61. — Archives des capucins bavarois, Altötting.

François-Xavier d'Altötting.

EMMERICH (Anne-Catherine), augustine, 1774-1824. — Anne-Catherine Emmerich est née le 8 septembre 1774 à Flamske, près de Coesfeld en Westphalie. Ressentant, dès seize ans, l'appel à la vie religieuse, elle refusa le mariage; du fait de l'opposition de ses parents et sans dot suffisante, elle ne fut acceptée par les augustines d'Agnetenberg, près de Dülmen, qu'en 1802. Le couvent ayant été sécularisé, elle entra, en 1812, au service de Jean-Martin Lambert, prêtre du diocèse d'Amiens émigré à Dülmen. Fréquemment malade dès le noviciat, victime d'un accident comportant des suites durables, elle demeura, dès la fin de mars 1813, rivée à son lit, supportant sa maladie, participant aux souffrances de la passion et expiant pour les hommes. Elle vécut dans la prière et la charité, en travaillant pour les pauvres. Misères et soucis cherchaient aide auprès d'elle. Elle mourut le 9 février 1824. Son procès de béatification a été introduit en cour de Rome en 1892.

Des problèmes si passionnément controversés que soulève, depuis 1813, la vie d'A.-C. Emmerich nous retiendrons ceux de ses stigmates (1) et de ses visions (2).

1. Stigmates et souffrances de la passion. — Dès 1799, Anne-Catherine ressent les douleurs de la couronne d'épines; le sang coule chaque vendredi, mais elle réussit à le dissimuler. En automne 1807, commencent les douleurs des stigmates aux pieds et aux mains, sans écoulement de sang ni marque extérieure. Le 25 novembre 1812, une croix, semblable à celle du crucifix de l'église Saint-Lambert de Coesfeld, se forme sur la poitrine; cette croix, qui se doublait à Noël, saignait ordinairement le mercredi. Les derniers jours de 1812, les stigmates des mains, des pieds et du côté deviennent apparents; le sang coule. Aucune vision n'accompagne la stigmatisation, comme A.-C. Emmerich l'affirmera sous serment aux enquêteurs ecclésiastiques.

Par l'indiscrétion d'une sœur, qui découvre les plaies des mains le 28 février 1813, ces phénomènes arrivent à la connaissance de la ville. Le médecin de Dülmen, W. Wesener (1782-1832), qui rendit visite à la malade en vue de la « démasquer », fut l'objet (comme, après lui, Druffel et d'autres) d'une preuve impressionnante de sa *cardiognosis*. Il convoqua alors Krauthausen, l'ancien

médecin du couvent, B. A. B. Rensing, curé-doyen de la paroisse, Joseph-Aloïs Limberg o p, confesseur de Anne-Catherine, et J.-M. Lambert pour établir et envoyer un rapport à l'autorité épiscopale. Le 25 mars, le vicaire général Auguste von Droste-Vischering vint, accompagné du docteur Druffel et du supérieur du séminaire Bernard Overberg (1754-1826). Krauthausen tenta de traiter les blessures, mais sans succès; il fut également chargé d'une surveillance médicale assidue. Rensing examinait de son côté la vie spirituelle de la malade; il interrogeait les anciennes religieuses du couvent, et par l'intermédiaire du P. Reckers s j, ancien confesseur d'Anne-Catherine, les personnes qui l'ont connue à Flamske et à Coesfeld. Les *Actes de l'enquête ecclésiastique* (*Akten der kirchlichen Untersuchung über die stigmatisierte Augustinerin A. K. Emmerick nebst zeitgenössischen Stimmen*, éd. W. Hümpfner, Wurtzbourg, 1929) constituent un exceptionnel témoignage religieux et moral en faveur d'A.-C. Emmerich. Une surveillance étroite pendant dix jours (10-19 juin) confirma l'écoulement du sang des stigmates et le jeûne perpétuel. Depuis l'apparition des stigmates, en effet, l'appétit avait disparu, sans que cela soit en rapport avec une maladie quelconque; bientôt A.-C. Emmerich ne consomma plus que de l'eau. Par la suite, une enquête gouvernementale (5-29 août 1819) ne put apporter les preuves d'aucune supercherie.

Après l'enquête ecclésiastique, W. Wesener se chargea des soins médicaux. Son *Journal* (*Tagebuch des Dr. med. Fr. W. Wesener über die Augustinerin A. K. Emmerick, unter Beifügung anderer auf sie bezüglicher Briefe und Akten*, éd. W. Hümpfner, Wurtzbourg, 1926), rédigé consciencieusement de mars 1813 à novembre 1819, ainsi que l'*Histoire abrégée* (*Kurzgedrängte Geschichte der stigmatisierten Augustinernonne A. C. Emmerick in Dülmen*) qu'il écrivit l'année de la mort d'Anne-Catherine pour une revue médicale (cf *Tagebuch*, p. 367-394) sont des preuves indiscutables de la réalité et de l'authenticité des stigmates. D'après le jugement d'Alois Mager o s b, ils constituent en même temps « une source rare pour l'étude psychologico-religieuse et médicale de la stigmatisation et des phénomènes analogues ». « Le naturel et le surnaturel s'entremêlent ». — « Le *Journal* de Wesener fait précisément ressortir d'une manière extraordinaire l'aspect naturel de la stigmatisation de la religieuse augustine de Dülmen, de telle façon que cet aspect n'exclut pas une action surnaturelle, mais l'exige comme explication finale » (*Literarischer Handweiser*, coll. Kritische Monatsschrift 63, Fribourg-en-Brisgau, 1926-1927, col. 827). Déjà A. F. Ludwig avait écrit à peu près la même chose (*Theologische-praktische Monatsschrift*, t. 29, 1919, p. 141-148).

W. Wesener, le premier, relate, chez A.-C. Emmerich, de nombreux cas de hiérognosie. Dès 1817, Christian Brentano avait, en effet, découvert, comme s'en étaient déjà aperçus l'abbé Lambert et le P. Limberg, l'extrême sensibilité de la stigmatisée au sacré, surtout pendant ses extases, qu'il s'agisse d'authentiquer des reliques, de reconnaître des hosties consacrées ou d'obéir aux ordres de l'autorité ecclésiastique. Clément Brentano, de son côté, rendit Wesener attentif au fait que la stigmatisée acceptait volontairement de prendre sur elle maladies et souffrances d'autrui.

Dans son *Histoire abrégée*, le docteur s'en explique. « Ce n'est qu'au cours des deux dernières années de sa vie que j'ai compris ses souffrances mystérieuses. La plupart de ses maladies, en effet, étaient l'acceptation spontanée de souffrances de ses amis, qui lui avaient confié leurs soucis et se recommandaient à ses prières. Dans ses extases elle s'exprimait clairement là-dessus, indiquant la plupart du temps le moment où son intervention se terminerait ». Des cas de guérison subite et simultanée sont clairement attestés.

2. **Les visions.** — La plupart des visions d'A.-C. Emmerich lui ont été attribuées par Clément Brentano.

1° *Écrits de Clément Brentano.* — Clément Brentano, frère de Christian, s'installa à Dülmen en septembre 1818. Né à Coblence en 1768, il appartenait à l'école des poètes romantiques d'Allemagne. Converti à la pratique religieuse en 1816, il eut d'abord l'intention d'écrire une biographie d'A.-C. Emmerich. Mais les « visions », que, sur le désir d'Overberg, devenu son directeur spirituel, celle-ci lui raconta, et qu'il notait avec soin, lui parurent si importantes qu'il en considéra la rédaction et la divulgation comme une tâche providentielle de sa vie.

Le travail considérable de Cl. Brentano parut en trois fois : en 1833 *La douloureuse Passion de Notre-Seigneur*, précédée d'une esquisse biographique de la stigmatisée; en 1852 *La vie de la sainte Vierge* : l'impression commencée fut interrompue par la mort de Clément (1842), poursuivie par son frère Christian † 1851 et achevée par sa belle-sœur; en 1858-1860, les trois volumes de *La vie de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ*, publiés par le rédemptoriste K. E. Schmöger d'après les manuscrits de Brentano.

On ne peut négliger de souligner la différence des titres successifs : « d'après les méditations » (nach den Betrachtungen), dit Clément en composant *La douloureuse Passion* et *La vie de la Vierge* ; « d'après les visions » (nach den Gesichten), imprime Schmöger en tête de *La vie de Notre-Seigneur*. « Tout au plus, protestait Brentano, doit-on les considérer comme les méditations de carême d'une pieuse religieuse, racontées sans art et simplement reproduites d'après ses récits, auxquelles elle n'a jamais voulu attribuer d'autre valeur qu'une valeur purement humaine et qu'elle n'a communiquées que par obéissance » (introd. à *La vie de Notre-Seigneur*, 2e p.). Cet aveu souligne la réserve dans laquelle se tenait Anne-Catherine, alors que Clément insistait volontiers sur le caractère historique des visions et sur la mission qui en découlait.

Ces ouvrages racontent la vie et la passion du Christ et la vie de la Vierge d'après le récit, quasi-journalier, d'A.-C. Emmerich, fait à Brentano de 1818 à 1824.

Non seulement elle a vu la passion du Sauveur, mais pendant trois ans, elle l'a suivi dans tous ses voyages à travers la Palestine et hors de la Palestine. La nature du sol, les fleuves, les montagnes, les forêts, les habitants, leurs mœurs, tout a passé sous ses regards dans des images claires et distinctes. En outre, elle pouvait plonger son regard dans un passé bien plus éloigné et embrasser l'histoire entière. A.-C. Emmerich « voit » aussi des épisodes de la vie de ses contemporains, des états ou des individus, des malades surtout et des grands pécheurs. « Souvent, déclare-t-elle, je me trouve à l'endroit même où l'événement se passe et je le vois s'accomplir devant moi » (introd. à *La vie de Notre-Seigneur*, trad. franç., t. 1, p. XLIV-XLV).

Bref, depuis l'enfance, A.-C. Emmerich jouit de phénomènes de clairvoyance naturelle ou surnaturelle, de vue à distance, de « voyages extatiques », de « visions » à caractère historique, allégorique ou symbolique. Malheureusement, ses « méditations » ou ses « visions » brodent considérablement sur la trame et le texte des évangiles; elles ajoutent faits, discours et attitudes qui semblent provenir de l'imagination ou d'apocryphes,

de commentaires sans grande autorité ou de légendes hagiographiques. La part de Brentano, consciente ou non, exercée peut-être par télépathie, semble importante dans cette affabulation merveilleuse et pittoresque. Comment démêler ce qui relève de la « vision » et ce qui est rédaction personnelle de l'écrivain?

L'étude des sources a permis de déceler de nombreux emprunts. Christian Brentano a consigné le fait dans ses notes au *Journal* de son frère. Clément a avoué l'influence des écrits de Martin de Cochem dans *La douloureuse Passion*. Les travaux de L. Stahl (1909), de H. Cardauns (1916) et de W. Hümpfner (*Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen*, Wurtzbourg, 1923), l'ont montré sans équivoque possible. Brentano est d'ailleurs lui-même un représentant-type du climat romantique et du mysticisme en Allemagne au début du 19e siècle (cf DS, t. 1, col. 344-347). Déjà, en 1912-1913, Schüddekopf, éditeur des *Œuvres complètes* de Cl. Brentano, présentait les deux premiers livres des visions comme œuvres personnelles du poète. En 1927, la congrégation des Rites, prenant pour base les travaux de W. Hümpfner, renonçait à son tour à considérer les notes et la rédaction de Brentano comme des écrits d'A.-C. Emmerich et à l'en rendre responsable.

2° *Authenticité des visions.* — L'appréciation objective des visions d'A.-C. Emmerich est délicate. Clément Brentano et, à sa suite, K. E. Schmöger, Th. Wegener, J. Niessen et d'autres, les considèrent sans hésiter comme d'authentiques révélations surnaturelles privées, en raison même des précisions topographiques qui semblaient alors ne pouvoir être connues autrement. En revanche, P. P. Riegler et, récemment, L. Richen et M. Meinertz y ont signalé des inexactitudes; mais cela ne préjuge en rien de l'authenticité, car l'Église a déjà admis des visions où des détails matériels étaient erronés. Gebhard Wiggermann c ss r (*Die Privat-Offenbarungen der gottseligen A. C. Emmerich, geprüft nach den Grundsätzen der hl. Theologie*, introduction à *Das arme Leben und bittere Leiden..*, 4e éd., 1892, p. I-CII) « est fermement convaincu que, si les visions d'Emmerich sont jugées non pas d'après des opinions subjectives, mais selon les principes traditionnels de la théologie, le jugement leur sera favorable ».

H. Thurston s j (*Surprising mystics*, Londres, 1955, p. 96) considère ces visions au même titre que des communications faites par les médiums ou l'écriture automatique; si elles ne sont pas confirmées par ailleurs, elles ne revêtent aucun caractère de certitude. A.-C. Emmerich semble avoir été dotée dès sa jeunesse d'un don de clairvoyance; Cl. Brentano constate chez elle la faculté de lecture dans la pensée et la possibilité d'être influencée non seulement par une relique, mais encore par un livre se trouvant à proximité, même à son insu (voir trois expériences de ce genre, d'après le *Journal*, 19 mars et 19 août 1820, citées par W. Hümpfner, *Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit*, p. 467).

Au début de 1824, M. de Diepenbrock (futur cardinal de Breslau, † 1859), après avoir eu quelque connaissance des notes de Cl. Brentano, fait cette réflexion à propos des livres apocryphes dont ces notes s'inspirent : « Comme elle entre en rapport et en relation spirituelle avec d'autres personnes par l'intermédiaire de son entourage (le P. Limberg, Clément Brentano, etc) et avec des objets qui les concernent, elle peut d'une manière semblable arriver à connaître le contenu des livres dont ces personnes s'occupent; elle pouvait donc tirer la matière et les enjolivements de ses représentations imagées, aussi bien d'une bibliothèque que des pensées et de l'imagination de son entourage, sans être d'ailleurs consciente de ces sources. Je me suis rendu compte, dans les premières confidences de Clément, d'emprunts fréquents de cette sorte. Même dans une enquête approfondie, il restera toujours difficile de distinguer ce qu'elle a reçu et ce qu'elle a emprunté, l'objectif et le subjectif, le vrai et le faux. Aussi sera-t-il toujours dangereux de vouloir fonder là-dessus autre chose que l'édification de gens simples et raisonnables » (lettre à Christian Brentano, dans *Echo der Zeit*, Recklinghausen, 1953, n. 35).

Christian semble partager cette appréciation : à son avis, Clément fut « trop peu critique », et même « trop fanatique *(sic)*..; son influence fut trop prépondérante pour permettre un jugement sur la certitude objective ou subjective des sources » (note au *Journal* de Clément, 15 janvier 1820). Wesener savait bien que sa malade avait « un don de « visionnaire »; mais sous l'influence de Clément les visions d'A.-C. Emmerich ne firent que s'amplifier; Clément contribua de toutes ses forces à les faire juger favorablement et accepter » (note au *Journal*, 25 mai 1820). Clément en était lui-même quelque peu conscient (*Journal*, 4 février 1821).

Peut-être faut-il se rallier à la théorie de A. Mager (*Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1935; *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Gratz, 1945) et de A. Wiesinger, cistercien (*Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie*, Gratz, 1948; cf W. Hümpfner, *L'interpretazione dei Fenomeni metapsichici*, Rome, 1951, p. 57 svv), qui mettent en relation la manifestation, de plus en plus accentuée et fréquente, de facultés paranormales avec la maturité croissante de la vie spirituelle. Cette théorie est jugée acceptable par H. J. Seller et F. Lakner : si la grâce, en effet, suppose la nature, on peut dire aussi que telle grâce suppose en quelque manière telle nature (*Das Marienleben nach den Gesichten der A.K. Emmerick*, éd. G. Theiner-Haffner, Innsbruck, 1952, introd. de F. Lakner, p. 12). Quoi qu'il en soit et abstraction faite de la confiance que mérite Brentano, l'ambiguïté demeure; il semble, jusqu'à plus ample informé, impossible de déterminer avec certitude si nous sommes en présence de phénomènes naturels, voire de contemplation naturelle (cf DS, t. 2, col. 1745-1748, et art. CLAIRVOYANCE SURNATURELLE, t. 2, col. 922-929), ou de phénomènes surnaturels proprement dits. La vie mortifiée et sainte de la stigmatisée n'en est nullement affectée. Sa « mission » était sans doute de prier, de souffrir et d'aider ceux qui souffraient, et non point d'apporter au monde des connaissances nouvelles.

Clément Brentano, *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerick, Augustinerin des Klosters Agnetenberg zu Dülmen*, 1833; trad. franç. : *La douloureuse Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'après les méditations d'Anne-Catherine Emmerich, religieuse augustine du couvent d'Agnetenberg, à Dülmen, morte en* 1824, Paris, 1835; *Abrégé de la douloureuse Passion..*, Paris, 1835. — *Leben der heil. Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen A. C. Emmerick*, 1852; trad. franç. par E. de Cazalès, *Vie de la sainte Vierge d'après les méditations..*, Paris, 1854. — Karl Erhard Schmöger c ss r, *Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Nach den Gesichten der gottseligen A. C. Emmerick... aufgeschrieben von Cl. Brentano*, 3 vol., Munich, 1858-1860; trad. franç. par E. de Cazalès, *Vie de N. S. Jésus-Christ d'après les visions de la sœur Anne-Catherine Emmerich... recueillies par Clément Brentano*, 6 vol., Paris-Tournai, 1860. — Karl Erhard Schmöger, *Das arme Leben und bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria*,

nebst den Geheimnissen des Alten Bundes, nach den Gesichten der gottseligen A. C. Emmerick, aus den Tagebüchern des Cl. Brentano herausgegeben, Ratisbonne, 3 vol., 1881, abrégé des trois ouvrages précédents avec de nouvelles visions sur l'ancien Testament. — Tous ces ouvrages ont été souvent édités et traduits en différentes langues.

Joseph-Alvare Duley o p coordonne l'ensemble en un seul ouvrage : *Visions d'Anne-Catherine Emmerich sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la très sainte Vierge, la douloureuse Passion et l'établissement de l'Église par les Apôtres*, trad. Ch. d'Ebeling, 3 vol., Paris, 1864; 10e éd., 1947.

L'esquisse de la vie d'A.-C. Emmerich que Cl. Brentano fit imprimer en tête de *La douloureuse Passion* ainsi que toutes ses notes manuscrites ont été la source principale de la vie publiée par K. E. Schmöger (*Leben der Gottseligen A. C. Emmerich*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1867-1870; extrait en 1 vol., 1883; 3e éd., 1907). Celle-ci constitua la base essentielle des biographes suivants : Th. Wegener (1891; 6e éd., 1918), Freiin Anna von Krane (1921), M. Kreuser (1923), F. Spirago (1924), H. Kautz (1935). En exploitant avec soin les sources authentiques, en utilisant prudemment les notes biographiques de Brentano, H. J. Seller, augustin, est parvenu à écrire « une biographie non seulement véridique, mais belle et émouvante » : *Im Banne des Kreuzes. Lebensbild der stigmat. Augustinerin A. K. Emmerick*, Wurtzbourg, 1940; 2e éd., 1949. L'auteur « attache avec raison une grande importance au développement de la vie intérieure selon les lois de l'ascétique et de la mystique » (C. Richstaetter s j, dans *Theologische Revue*, 1941, n. 7). C'est à partir de cet ouvrage qu'est faite la présentation populaire de S. Back, *Von der Liebe verwundet, Anna Katherina Emmerick* (Wurtzbourg, 1955).

En plus des ouvrages déjà cités dans l'article, il existe une volumineuse littérature relative aux livres des visions, aux biographies et à la question Brentano-Emmerich : cf O. Mallon, *Brentano-Bibliographie*, Berlin, 1926; W. Hümpfner, *Coup d'œil sur les publications relatives à Anne-Catherine Emmerick*, RAM, t. 5, 1924, p. 349-380, et dans *Theologie und Glaube*, t. 16, 1924, p. 455-482; *Neuere Emmerick-Literatur*, t. 49, 1959, fasc. 3.

La polémique, qui commença pendant que vivait encore A.-C. Emmerich, est racontée par W. Hümpfner dans les articles cités. Retenons en outre :

Emmerich-Blätter. Studien zu den Visionen der gottseligen A. K. Emmerich. Pro et contra, 5 vol., 1908-1914. — H. Cardauns, *Klemens Brentano Beiträge, namentlich zur Emmerich Frage*, Cologne, 1915. — J. Niessen, *Anna Katharina Emmerichs Charismen und Gesichte*, Trèves, 1918. — H. Thurston, *Surprising Mystics*, Londres, 1955, p. 38-99; ces chapitres sur A.-C. Emmerich avaient d'abord paru dans *The Month*, sept.-déc. 1921, août 1922; cf *The physical Phenomena of Mysticism*, éd. J. H. Crehan, Londres, 1952, *passim*. — *Emmerick-Kalender. Jubilaeums-Ausgabe zur Jahrhundert-Feier des Todestages der Dienerin Gottes Anna Katharina Emmerick*, Wurtzbourg, 1924. — A. Stockmann, *Der heutige Stand der Anna Katharina Emmerick-Forschung*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 119, 1930, p. 292-306; *Die neueste Krise der Emmerick-Forschung*, p. 444-460. — A. Köhler et J. Sauren, *Kommende deutsche Heilige*, Dülmen, 1936, p. 45-48. — J. Adam, *Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis, Bindung und Abenteuer*, Dissert. Fribourg-en-Brisgau, 1956.

Question scripturaire. L. Richen, *Dee Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der A. K. Emmerich*, coll. Biblische Studien 21, fasc. 1, 1923. — J. Seidl, *Vergessene und verleugnete Wahrheiten. Vollständige Verifizierung der Gesichte A. K. Emmerichs*, t. 1, Gratz, 1928 : réfutation de L. Richen ; t. 2, 1930 : réfutation de H. Cardauns. — G. Paul, *Lorenz Richen und die Topographie der Seherin A. K. Emmerick. Zurückweisung seiner Einwände gegen dieselbe*, Adlkofen, 1929. — M. Meinertz, *A. K. Emmerick und das Neue Testament*, dans *Theologische Revue*, t. 28, 1929, col. 98-104. — A. von Edlinger, *A. K. Emmerich als Exegetin*, Bâle, 1929.

L'orthographe traditionnelle Emmerich devrait être remplacée par Emmerick.

Winfried Hümpfner.

ÉMON, prémontré, vers 1170-1237. — Émon naquit en Frise, vers 1170. Il étudia à Paris, Orléans et Oxford. Prêtre, il fut nommé curé à Husdinge, son pays natal. Il se fit bientôt prémontré à Wittewierum (Floridus hortus), près de Groningue. Il devint le premier abbé du monastère, fonda une école et un célèbre scriptorium. Il fit de la transcription des manuscrits le travail principal de ses religieux; il y consacrait lui-même tout le temps dont il pouvait disposer. Il mourut le 13 décembre 1237.

Émon affirme qu'il a composé des œuvres spirituelles. Menco, continuateur de sa *Chronique*, énumère des « opuscula manualia et brevia » : *Arbor vitiorum et virtutum; De differentia criminum; De differentia virtutum politicarum et theologicarum; De anima.* Son œuvre principale est le *Chronicon*. Commencé en 1218, et poursuivi par Menco et un autre continuateur jusqu'en 1296, ce *Chronicon* contient des données intéressantes sur l'histoire de l'empire, les idées religieuses, culturelles et politiques du temps; il est composé « ad contemplandam magnalia et mirabilia et terribilia Dei ». Émon n'a pas composé de traité de spiritualité. On trouve néanmoins dans son *Chronicon* divers exposés très instructifs, qui ont parfois l'allure de confession. Insistant sur l'importance de la récitation chorale de l'office, il souligne que ces exercices choraux doivent être soutenus par une « lectio » assidue, par une considération des vérités de la foi, « meditationi vacent »; ainsi ces vérités pourront-elles pénétrer profondément dans le cœur et permettre une union vraiment intime avec Dieu. — Émon semble avoir souffert de tentations graves contre la foi et la chasteté. Comme remède, il préconise la prière, la lecture, l'eucharistie surtout.

Éditions du *Chronicon* (ou *Chronica*), suivi, sans interruption, du *De anima* ou *Soliloquia magistri Emonis*, — simple démarquage du *De anima* de Cassiodore (DS, t. 2, col. 276-277) — : Ant. Matthaeus, *Analecta veteris aevi*, t. 3, Leyde, 1698, p. 1-162, ou 2e éd., t. 2, La Haye, 1738, p. 1-110; Ch.-L. Hugo, *Sacrae antiquitatis monumenta*, t. 1, Étival, 1725, p. 429-503; H.-O. Feith et G. Aeker Stratingh, Utrecht, 1866; L. Weiland, MGH *Scriptores*, t. 23, 1874, p. 465-523, introd. sur Émon, p. 454-465. La continuation de la *Chronique* par Menco, 2e successeur d'Émon de 1243 à 1272/3, est ordinairement éditée à la suite; la majeure partie est consacrée à raconter la vie « édifiante » d'Émon.

Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux* XIIe et XIIIe *siècles*, Paris, 1947, p. 91-95. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 239-240. — A. W. van den Hurk, *De betekenis van de Reguliere Canonie voor Friesland in de Middeleeuwen*, dans *Analecta Præmonstratensia*, t. 31, 1955, p. 36-62.

Jean-Baptiste Valvekens.

ENCRATISME. — 1. *Notion.* — 2. *Doctrines.* — 3. *Histoire sommaire.* — 4. *Répercussions sur l'ascèse et la vie spirituelle.*

1. **Notion.** — Le terme d'encratisme désigne une tendance et une secte. Au nom de principes dualistes plus ou moins conscients sur l'origine du monde, d'où il résulte que la matière est mauvaise en elle-même, parce qu'elle n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, mais celle d'un démiurge qui agit à l'insu du Dieu suprême et contre lui, la tendance encratite vise à interdire à tout le monde, comme une condition indispensable de salut, le mariage et son usage même légitime, et à imposer à tous l'abstinence la plus rigoureuse des « aliments forts » : la viande (les aliments

qui ont eu vie, les ἔμψυχα) et le vin. Cette tendance est le fait de la plupart des doctrines gnostiques, mais non exclusivement; l'accent est mis tantôt sur la continence, tantôt sur l'abstinence, celle de la viande surtout.

Du dernier quart du deuxième siècle à la fin du quatrième, il a existé, au moins en Orient, une secte, dont on ignore l'importance numérique, qui a adopté ce rigorisme, et que les hérésiologues désignent sous le nom d'encratisme. Les encratites se réclament de Tatien, l'ancien disciple du martyr saint Justin, l'auteur du *Diatessaron* et du *Discours aux grecs*. Aux dires des hérésiologues, Tatien est personnellement valentinien en ce qui concerne l'origine du monde; il est violemment encratite en ce qui concerne le mariage. L'enseignement qui lui appartient en propre est une singularité doctrinale : la négation du salut d'Adam. A la longue, semble-t-il, cette particularité n'a plus attiré l'attention des hérésiologues, ni sans doute celle des encratites et des groupements multiples qui en sont dérivés; les encratites n'ont plus alors paru que des rigoristes peu à peu absorbés par les manichéens, avec lesquels, du reste, les constitutions impériales de Théodose I affectaient de les confondre.

2. **Doctrines.** — 1° La tendance. — 1) Le *point de départ* de la tendance encratite est un dualisme plus ou moins conscient. Le dualisme, on le sait, fait le fond de la philosophie néoplatonicienne dont les adeptes sont très nombreux dans la période de fermentation intellectuelle qui va de la fin du premier siècle chrétien à la fin du troisième.

Platon a expliqué dans le *Cratyle* que les âmes, unies tout d'abord à la divinité, sont envoyées dans des corps en expiation d'une faute : l'oubli de contempler le bien; le corps est pour l'âme un élément de trouble; par la vie philosophique, l'âme peut s'en purifier et échapper au cycle des renaissances. D'après le *Timée*, la première incarnation des âmes est l'œuvre des dieux secondaires chargés par le démiurge de façonner les corps; le désordre produit par l'union de l'âme au corps a introduit le vice dans l'homme; par l'éducation et la raison, l'homme peut dominer ses passions; s'il n'y parvient pas, il subira une série de métamorphoses successives.

L'interprétation donnée par les anciens à la philosophie de Platon, c'est que la matière est la cause du mal, parce qu'elle est l'œuvre du démiurge; c'est sous cette forme que la philosophie platonicienne influera sur la philosophie alexandrine. Pour celle-ci, le corps n'est qu'un bourbier, la souillure de l'âme et la source pour elle de tout le mal. Plotin expliquera que le mal en soi existe comme réalité substantielle : c'est la matière, qui rend mauvaise la nature corporelle : en se mêlant au corps, l'âme devient vicieuse. Une ascèse rigoureuse s'impose donc : abnégation impitoyable qui retranche tout le sensible, considéré comme l'obstacle au progrès, comme l'ennemi; c'est dans la mesure où elle se libérera de la matière, par la pratique des vertus, notamment de l'abstinence et de la continence, que l'âme rejoindra le principe divin dont elle est en quelque sorte une étincelle, et qu'elle aboutira à l'extase. De son côté, Plutarque admettra la nécessité de deux principes : Dieu est bien créateur, mais non de la matière; celle-ci, par son imperfection même, sollicite l'action du démiurge qui l'organise : « La création... est plutôt une réaction de l'unité divine qui cherche à se maintenir et à se conserver en face de l'élément hostile du fini changeant » (J. Farges *Méthode d'Olympe, Du libre arbitre*, Paris, 1929, p. 270).

Or les gnostiques, ceux d'Alexandrie surtout, sont férus de philosophie platonicienne. La connaissance particulière qu'ils prétendent avoir des choses divines et de Dieu lui-même, et qu'ils mettent sur le compte de quelque disciple de l'un ou l'autre des apôtres qui la leur a communiquée directement, ou dont ils ont providentiellement retrouvé les écrits, se présente comme étant une théologie savante qui donne des explications sur Dieu l'inaccessible, l'infiniment pur qui ne saurait avoir de contact avec la matière; une théologie savante qui laisse loin derrière elle les pauvres petites indications ridicules proposées par les évangiles. Les gnostiques enseignent tous que la matière, et le monde visible qui en est l'expression, ne sont pas l'œuvre du Dieu suprême, mais celle d'un démiurge, l'un de ces éons (célibataires ou accouplés, suivant les systèmes), qui sont des « dégradés du divin »; le démiurge agit à l'insu du Dieu suprême et contre lui; son œuvre, qui se dresse ainsi contre le Dieu suprême, est donc mauvaise en soi.

2) Les *conséquences* se tirent immédiatement. Il ne faut pas propager l'œuvre du démiurge; on s'abstiendra donc absolument du mariage, qui est mauvais en soi, qui est le mal; le mariage légitime est aussi blâmable que la fornication, car il n'est que la tolérance, réglementée légalement, d'une infamie. Certains gnostiques, dont l'encratisme est particulièrement violent, imposeront comme condition préalable à l'entrée dans leur groupement, la séparation des époux : ainsi Marcion. La connaissance de la gnose est indispensable aux *pneumatiques* (les gnostiques eux-mêmes) pour être sauvés; les hérésiologues accuseront volontiers tels ou tels de se contenter de cette connaissance et de ne tenir pratiquement aucun compte des exigences du système : la gnose est une religion de privilégiés; aux *psychiques* (les catholiques) la continence la plus absolue est prescrite sous peine de ne pouvoir arriver au salut; quant aux *hyliques* (le reste de l'humanité), ils seront nécessairement damnés, quoi qu'ils fassent.

On s'abstiendra également des « aliments forts », viande et vin, dont le rôle est de donner trop de vigueur à l'œuvre mauvaise du démiurge. La tendance encratite faisait ainsi de ceux qui s'y laissaient prendre des végétariens impénitents et des buveurs d'eau, pour des raisons dogmatiques suspectes. Poussant leurs principes jusqu'au bout, certaines sectes à tendance encratite utiliseront du pain et de l'eau pour la célébration de l'eucharistie, à l'exclusion du vin; les plus ingénus mettront cette singularité sur le compte d'un intense désir de sobriété; les défenseurs de l'orthodoxie souligneront l'opposition de cette pratique à la façon de faire du Christ à la Cène, et en montreront le caractère suspect. On notera le cas spécial des *artotyrites* qui, sous prétexte d'offrir à Dieu les produits de la terre comme le faisaient les anciens patriarches, se servaient à la messe de pain et de lait caillé.

Pour justifier les doctrines encratites, on les mettait sur le compte de révélations particulières. Au dire des hérésiologues, ces ascètes rigoureux utilisaient un certain nombre de livres apocryphes, *actes d'apôtres* notamment, *évangiles* ou *apocalypses*, où elles se trouvaient énoncées et parfois concrétisées en des personnages passés subitement du paganisme à un encratisme absolu et même conquérant, dès l'instant où ils ont

entendu la prédication nouvelle : ainsi la Drusiana des *Actes de Jean*, la Thècle des *Actes de Paul*, la Maximilla des *Actes d'André*, la Mygdonia et la Tertia des *Actes de Thomas* (cf DS, t. 1, col. 752-765). Ce n'est pas que cette littérature secrète provienne nécessairement de milieux hérétiques, comme le voulait R. Lipsius, bien que certains de ces livres aient pour auteurs d'authentiques hérétiques; on y verrait plutôt, avec C. Schmidt, l'expression d'un christianisme populaire qui ne se pique pas toujours de la plus stricte orthodoxie, mais qui, dans ces romans, entend présenter un idéal absolument exempt de toute compromission avec le relâchement.

Des écrits gnostiques en langue copte découverts en Égypte en 1945, certains proviennent de milieux séthiens *(Évangile des Égyptiens, Épître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ)*; ceux du *Codex Jung (Lettre de Jacques, Évangile de Vérité, Lettre à Rhéginos sur la résurrection, Traité sur les trois natures, Prière de l'apôtre)*, de milieux valentiniens; ils sont encore difficilement accessibles. Leur caractère ésotérique très net, les révélations particulières auxquelles ils font sans cesse appel, et qui présentent du Christ un personnage complètement différent du Christ des évangiles, permettent de supposer que l'encratisme y est recommandé comme dans les apocryphes connus depuis plus longtemps.

T. Mina, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 129-136. — J. Doresse, *Trois livres gnostiques inédits, ibidem*, p. 137-160. — Doresse et Mina, *Nouveaux textes gnostiques coptes*, t. 3, 1949, p. 129-141. — H.-Ch. Puech et G. Quispel, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, t. 8, 1954, p. 1-51; *Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung*, t. 9, 1955, p. 65-102. — J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris, 1958.

La tendance encratite s'accommode mal de l'ancien Testament et même le rejette en bloc, sans doute à cause du précepte donné au premier couple : « Croissez et multipliez-vous » (*Gen.* 1, 27-28; 2, 24); quant aux divers livres du nouveau Testament, si elle ne les rejette pas systématiquement, elle y pratique des remaniements destinés à faire disparaître soit tout ce qui paraît un éloge du Dieu de l'ancien Testament (ainsi procède Marcion, qui ne garde du nouveau Testament que l'Évangile de Luc et le *Corpus apostolicum*, mais en les remaniant), soit tout ce qui montre la réalité de la chair prise par le Christ. La tendance encratite s'accommode du docétisme; elle le postule même : la chair étant mauvaise, le Christ n'a pu prendre une chair réelle, mais seulement une apparence de chair; de même, ce n'est pas le Christ qui a souffert sur la croix : c'est quelqu'un qui lui ressemble, ou même Simon de Cyrène. Enfin la tendance encratite rejette la résurrection de la chair; « la résurrection est déjà faite » (apocryphes, *passim*); elle consiste dans la foi aux doctrines gnostiques; la chair est mauvaise; elle ne saurait reprendre vie.

3) Poussées à bout, les *erreurs* que contient la tendance encratite peuvent se résumer ainsi : dualisme pour expliquer la création; — interdictions et abstinences de caractère dogmatique suspect; — confusion entre conseils et préceptes, puisque le célibat est imposé à tous comme condition de salut; — recours aux écritures apocryphes; rejet de l'ancien Testament et « manipulations » exercées dans les livres du nouveau; — docétisme plus ou moins explicite; — notions fausses sur la résurrection de la chair.

2° La secte encratite. — 1) Les *doctrines*. — Les héréséologues connaissent un groupement spécialement désigné sous le nom d'encratites, qu'Irénée de Lyon, le plus proche des événements, présente comme cristallisé autour de Tatien (*Adversus haereses* I, 28, PG 7, 690). La séparation de Tatien et le caractère hérétique de son enseignement sont manifestes en 172, quelques années après le martyre de saint Justin (*Chronique* d'Eusèbe). D'après Irénée et Hippolyte, le système auquel recourait Tatien pour expliquer l'origine du monde se rapprochait de celui de Valentin; aucune description particulière de ce système n'est faite nulle part. On peut penser à une mythologie d'éons accouplés, à un démiurge créant le monde à l'insu du Dieu suprême et contre lui, à un Christ ne possédant pas une chair réelle et n'ayant pas souffert réellement. Les conclusions morales qu'en tirait Tatien allaient à un rigorisme semblable à celui de Satornil et de Marcion, assure Irénée, par conséquent à l'interdiction du mariage et sans doute à sa rupture, pour quiconque voulait adhérer au groupement, à l'abstinence de viande, à l'abstention de vin.

Clément d'Alexandrie (*Stromates* III, 12, 82, 2-3; PG 8, 1181ab; GCS 2, 1906, p. 233) a conservé un fragment, encratite à souhait, du traité, aujourd'hui perdu, de Tatien, *De la perfection selon le Sauveur*, où l'union des sexes est présentée comme « l'enlacement de la chair avec la corruption », et comme ayant le diable pour auteur. Tirant à lui 1 *Cor.* 7, 5 Tatien écrit : « Le consentement mutuel s'accorde donc avec la prière; mais l'union de corruption brise la prière. C'est donc d'une manière absolument honteuse que, par sa concession même, (l'apôtre) rend la prière impossible : car, en concédant (aux époux) de revenir ensemble à cause de Satan et de l'incontinence, il déclare nettement que celui qui obéira aura deux maîtres à servir : Dieu, s'il y a commun accord, et, s'il n'y a pas commun accord, l'incontinence, la débauche, le diable ». Il semble que, dans cet ouvrage, Tatien ait prescrit, comme norme de la vie ascétique, l'imitation absolue par tous de la continence du Christ; le mariage est le mal; la vie conjugale livre les époux au service du démon.

Déjà le *Discours aux grecs* (PG 6, 803-888), discours-programme de l'enseignement de Tatien à Rome, ou discours d'ouverture de l'école hérétique fondée par lui en Orient, laissait deviner des tendances inquiétantes. L'homme est créature du Logos céleste; à la suite d'une séduction exercée sur eux par le premier-né et le plus intelligent des anges, nos premiers parents se sont laissé entraîner à proclamer celui-ci dieu. L'homme a perdu alors son immortalité, en même temps que l'esprit le plus puissant, le *pneuma*, qui était en lui. Le *Discours* manifeste une certaine défiance à l'égard de la matière; les démons sont appelés des reflets de la matière et de la méchanceté; avec l'aide de la matière inférieure, ils combattent contre la matière semblable à eux : certains au moins des éléments de la matière paraissent ainsi être mauvais métaphysiquement. Pour l'homme, le salut consiste à retrouver le *pneuma* perdu, et à réaliser « la syzygie selon Dieu que le plan primitif du Créateur avait établie ». L'homme ne saurait être vraiment homme qu'en se détachant de la matière vers laquelle il est attiré; il n'est point question de l'action rédemptrice du Fils de Dieu; mais une certaine gnose est nécessaire au salut. La pratique de la continence paraît la seule chose vraiment louable, si l'on en juge par le mépris qu'exprime Tatien à l'égard de cette romaine qui, ayant mis au monde trente enfants, — elle possédait à Rome une statue —, « avait atteint le comble de l'incontinence »; à pareille fécondité, Tatien ne trouvait d'autre terme de comparaison que celle de la truie.

J. C. Otto, *Tatiani Oratio ad graecos*, coll. Corpus apologetarum christianorum saec. II, t. 6, Iéna, 1851. — E. Schwartz,

Tatiani Oratio ad graecos, TU 4, 1, Leipzig, 1888. — A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903.

Les docteurs de l'hérésie encratite affichaient eux aussi le plus souverain mépris pour le mariage. Sévère, prédécesseur de Tatien selon Épiphane (*Panarion* 45, PG 41, 832d), son continuateur selon Eusèbe (*Historia ecclesiastica* IV, 29, PG 20, 400-401), affectait un parfait dédain de la femme, tout entière créature du démon; jusqu'à la ceinture, l'homme était l'œuvre d'un principe bon; depuis la ceinture, celle du démon; l'union des deux sexes ne pouvait être que le mal en soi.

Un autre docteur, Jules Cassien, nous est connu par deux citations conservées, l'une par Clément d'Alexandrie, l'autre par saint Jérôme. Dans son traité *De la continence* ou *De l'état d'eunuque*, il expliquait que la différence des sexes ne provient pas de Dieu, sans quoi le Seigneur n'eût pas proclamé heureux les eunuques, mais nécessairement du démon; et il citait à l'appui de son opinion un propos du Christ à Salomé, rapporté dans l'*Évangile selon les Égyptiens:* : (Salomé) connaîtra ce sur quoi elle interroge le Sauveur quand elle aura foulé aux pieds le vêtement de la pudeur, que les deux seront devenus un, le masculin avec le féminin, qu'il n'y aura plus ni masculin ni féminin » (*Stromates* III, 13, 91, 1 à 92, 3; PL 8, 1192d-1193a; GCS 2, p. 238). De ce Cassien, Clément affirmait par ailleurs qu'il était docète.

Saint Jérôme donne un spécimen de l'exégèse encratite (*In ep. ad Galatas*, PL 26, 431ab). Commentant *Gal.* 6, 8b, *Qui seminat in carne sua, de carne et metet corruptionem*, Cassien écrit : « Si quelqu'un sème dans la chair, la moisson qu'il retirera de la chair, c'est la corruption; or celui qui s'unit à une femme sème dans la chair; doncce lui qui use d'une femme et sème dans sa chair retirera de cette chair la corruption ». Le texte que Cassien ampute du possessif *sua* ne fait pas allusion à l'œuvre de chair; il énonce une conséquence naturelle du principe posé au verset 8a : L'homme moissonne ce qu'il a semé; s'il demeure sur le plan terrestre, il ne recueille que du terrestre, perdu pour le ciel; si ses actions sont pénétrées par l'esprit, il recueillera la vie éternelle.

Rien de tout cela ne présentait un caractère particulièrement original, à une époque où le rigorisme était une doctrine couramment enseignée; Théodoret écrit avec quelque mépris que « Tatien en a mendié chez (ses devanciers) les éléments » (*Haereticarum fabularum compendium* I, 20, PG 83, 369c-372a). Or Irénée fait de Tatien un esprit orgueilleux, désireux de donner son nom à une doctrine originale qui lui permît, à lui aussi, de devenir un chef d'école. Au rigorisme, il ajoute une singularité : la négation du salut d'Adam, qu'il est le premier à soutenir, et dont Irénée ne donne pas les raisons. On peut cependant supposer, semble-t-il, que pour Tatien, celui qui, le premier, a recouru au mariage pour propager l'œuvre mauvaise du démiurge, doit de toute nécessité subir un châtiment éternel. Hippolyte écrit que si Tatien nie le salut d'Adam, c'est parce qu'il a, le premier, donné l'exemple de la désobéissance (*Refutatio omnium haeresium* VIII, 16; PG 16, 3363b; GCS 3, 1916, p. 236). Cette opinion étrange mettait Tatien en contradiction avec le livre de la *Sagesse*, qui montre (10,1) Adam après sa faute réconcilié à Dieu par la Sagesse.

Les hérétiques encratites ont pour le vin la même répulsion de caractère dogmatique que ceux qui manifestent la tendance encratite. Sévère fait de la vigne le fruit de l'union fabuleuse avec la terre du diable, fils du grand archonte; l'usage du vin est donc absolument à proscrire, parce que son origine est métaphysiquement mauvaise.

Épiphane note expressément (*Panarion* 46, PG 41, 840c) que les *Tatiani* ne célèbrent leurs mystères qu'avec de l'eau; agissent de même les encratites, dont Épiphane fait une hérésie distincte (47, 849-856) de celle des partisans de Tatien : mais on sait que les considérations symboliques auxquelles se livre Épiphane l'obligent à découvrir jusqu'à son époque le nombre de 80 hérésies, les 80 concubines de l'époux dans le *Cantique des cantiques*; pour y parvenir, il cherche des hérésies jusque chez les païens, ou bien dissèque en plusieurs la même hérésie. Dans le cas présent, des nuances peuvent exister entre les divers groupements (déjà, chez Hippolyte, les encratites sont étudiés à part de Tatien; et la notice d'Irénée semble composée de deux parties, étudiant l'une les encratites, l'autre rattachant ce groupement de rigoristes à Tatien, qui leur a fait admettre son opinion de la damnation d'Adam), et par conséquent, des appellations différentes peuvent, jusqu'à un certain point, se légitimer; mais au fond, il s'agit de groupements foncièrement identiques.

L'attention des héréséologues a même été, à une certaine époque, spécialement attirée par « l'originalité sacrificielle » de ces gens, et ils en ont fait une hérésie spéciale, celle des *hydroparastates* : à cette époque (fin du 4e siècle), ces groupements hérétiques se survivent, attachés à des pratiques qu'aucune doctrine précise ne vient plus appuyer.

Dans l'ensemble, les groupements encratites rejettent l'ancien Testament, ou tout au moins n'en admettent qu'une partie, sans qu'on sache au juste laquelle. Selon Eusèbe, les encratites, ou plutôt les sévériens, qui doivent à Sévère d'avoir « fortifié » l'hérésie encratite, se servent de la loi, des prophètes et des évangiles, mais ils interprètent à leur façon les pensées des saintes Écritures. Ils traitent l'Apôtre de manière irrévérencieuse et rejettent ses épîtres; ils ne reçoivent pas non plus les Actes des Apôtres (*loco cit.*). Épiphane confirme pratiquement cette indication. Les sévériens remanient les livres reçus; les encratites utilisent les apocryphes, *Actes de Thomas* et *Actes d'André*; la même constatation est faite pour le groupement dit des *apostoliques* (*Panarion* 61, 1040d), dont les doctrines sur la création, le mariage, l'interdiction du vin, la célébration des mystères sont identiques à celles des encratites, des *Tatiani* et des sévériens.

Tatien, on l'a vu, n'hésite pas à solliciter les textes de l'Apôtre pour les interpréter dans le sens de son rigorisme. On connaît un remaniement spécial des évangiles opéré par Tatien, et adopté par les *Tatiani*, selon Épiphane, par les encratites quels qu'ils soient, pouvons-nous supposer; aux dires d'Irénée, Tatien, avant sa séparation d'avec l'Église, avait composé une harmonie des quatre évangiles, autrement dit un récit utilisant les éléments rapportés par les quatre évangiles; selon ses opinions docétisantes, il en avait retranché soigneusement tout ce qui a trait à la généalogie du Christ selon la chair; certains détails : les femmes qui avaient suivi le Seigneur (*Luc* 23, 55) devenaient « les femmes de ceux qui avaient suivi le Seigneur », en quoi Tatien laissait deviner son mépris de la femme, qui ne pouvait être sauvée. Cette harmonie, le *Diatessaron*, Épiphane l'identifie à l'*Évangile selon les Hébreux*, ce qui prouve l'absence de critique d'Épiphane.

La prédication d'une morale austère amenait les apostoliques à rejeter de leur groupement quiconque était tombé, non seulement les coupables de fautes charnelles, mais les coupables de toute faute grave : Épiphane les rapproche des cathares, c'est-à-dire des novatiens. Cette rigidité est aussi le fait, assure Épiphane (52, 953-960), d'un groupement étrange, les *Adamiani*, des illuminés qui se réunissent tout nus, hommes et femmes, dans des hypocaustes pour le culte divin; on ne reçoit plus dans la secte quelqu'un qui a péché; Adam, celui qui a mangé du fruit de l'arbre, doit être chassé du paradis terrestre, c'est-à-dire de leur église. Jadis les marcionites chassaient impitoyablement de leur église quiconque s'était rendu coupable d'une faute de la chair.

La résurrection de la chair est rejetée par les partisans de Tatien. Épiphane est le seul à raconter que les encratites admettent la résurrection : « ce n'est qu'une inconséquence de plus », ajoute-t-il; mais on sait que l'évêque de Salamine ne prend pas la peine de faire la critique de ses documents.

2) En résumé, il n'y a guère qu'une *erreur* qu'on puisse mettre spécialement au compte des groupements d'encratites désignés comme tels : la négation du salut d'Adam. Sur les autres points où elles se séparent des doctrines catholiques, leurs idées sont celles qu'on trouve chez les rigoristes qui partent de principes faux sur l'origine de la création et sa valeur métaphysique; ce sont ces mêmes idées qu'on retrouve de manière plus ou moins nette chez les sectes encratites décrites par Épiphane et les héréséologues.

3. **Histoire sommaire.** — 1° La tendance. — 1) *Aux temps apostoliques.* — Une propagande rigoriste suspecte sévit déjà au temps de saint Paul. L'Apôtre répond aux chrétiens de Corinthe, qui l'ont consulté, qu'il est légitime de contracter mariage, d'user du mariage, licite de continuer les rapports conjugaux après le baptême, licite de se remarier; en elles-mêmes, la virginité et la continence pratiquées dans un but religieux sont supérieures au mariage; mais aucune loi ne saurait les imposer : c'est affaire individuelle, pour laquelle un don de Dieu est nécessaire. Deux époux peuvent, en vue de la prière, garder d'un commun accord la continence; mais ce ne peut être que pour un temps : ils seraient autrement exposés à de trop graves dangers d'incontinence (1 *Cor.* 7). Peut-être aussi l'idéal nouveau de pureté concrétisé dans le Christ amène-t-il des ascètes à vouloir faire adopter par tous leur genre de vie.

A Timothée, alors à Éphèse, l'Apôtre rappelle que « la femme se sauvera par la maternité » et les vertus chrétiennes (1 *Tim.* 2, 15); il convient que les jeunes veuves se remarient afin d'échapper au péché (5, 14). Un passage de la même épître annonce prophétiquement que, « aux derniers temps, des docteurs de mensonge proscriront le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec action de grâces par les fidèles et les sectateurs de la vérité ». Ces interdictions se fonderont sur une prétendue malice de la création; mais « toute créature de Dieu est bonne et rien n'est à rejeter, pourvu qu'on le prenne avec action de grâces, car la parole de Dieu (cf *Gen.* 1, 31) et la prière le sanctifient » (1 *Tim.* 4, 1-5). S'agit-il de propagande judaïsante, tout au moins pour les aliments? On pense plutôt à des prégnostiques : l'Apôtre met en garde son disciple contre les faux docteurs qui trompent les âmes avec « des fables stupides, des contes de bonnes femmes » (4, 7; 5, 4). Il recommande à Timothée un usage modéré du vin, pour remédier à certains inconvénients (5, 23); aux Romains (14, 20-21), il explique que ni la viande ni le vin ne contiennent aucun principe qui rende coupable leur usage; mais il est louable de s'en abstenir pour ne pas scandaliser des frères trop faibles dans la foi; pour la même raison, il convient de s'abstenir de viande, si le maître de maison fait remarquer que celle qu'il sert a été offerte aux idoles (1 *Cor.* 10, 28). Les défenseurs de l'orthodoxie, héréséologues professionnels ou non, opposeront sans cesse les textes de l'Apôtre à tous ceux qui, pour des raisons doctrinales suspectes, voudront interdire à tous le mariage et l'usage de la viande et du vin. On sait par ailleurs l'estime profonde qu'a saint Paul pour le mariage, dans lequel il voit le symbole de l'union du Christ avec l'Église (*Éph.* 5, 22-32); ce beau texte lui aussi sera constamment opposé aux rigoristes.

2) *A l'époque des systèmes gnostiques.* — a) *Au 2e siècle.* — L'histoire de la propagande rigoriste est celle de l'éclosion et du développement des systèmes gnostiques. Partant tous du même principe : la création n'est pas bonne parce qu'elle n'est pas l'œuvre du Dieu suprême, les systèmes gnostiques aboutissaient en pratique à des conclusions opposées : les gnostiques licencieux (simoniens, nicolaïtes, marcosiens, carpocratiens, plus tard partisans des sectes ophites) déclaraient qu'on n'avait pas à se soucier de la chair; qu'on devait la laisser se livrer à ses instincts : l'or jeté dans un tas d'ordures n'en reste pas moins de l'or; de même l'étincelle divine qui se trouve en nous n'en reste pas moins étincelle divine, quelles que soient les débauches de la chair; les gnostiques ascétiques enseignaient au contraire qu'on devait mater la chair.

Il n'y a pas lieu de reprendre en détail les conclusions morales des représentants de la gnose syrienne (Satornil), ou de la gnose alexandrine (Basilide et son fils Isidore, Valentin, Héracléon, Ptolémée), ou de la gnose provenant d'autres courants (naasséniens, pérates, séthiens); les ébionites de la seconde moitié du deuxième siècle, les elchésaïtes, les mandéens insistent spécialement sur l'abstinence; ces derniers interdisent le célibat : Jean-Baptiste, enseignent-ils, d'abord célibataire, reçut du ciel l'ordre de se marier; mais on se demande si l'interdiction du célibat est bien l'un des éléments primitifs de la secte, et s'il n'y faut pas voir plutôt une réaction contre le christianisme des empereurs de Constantinople, ce christianisme aux innombrables moines et ascètes des deux sexes, qui persécutaient les mandéens.

L'encratisme de Marcion est plus violent que celui des autres gnostiques, bien que sa doctrine n'enseigne que l'opposition entre le Dieu du nouveau Testament, le Dieu bon, et celui de l'ancien, un tyran; Marcion déclare absolument mauvaise la matière et toute la création; il interdit le mariage; si des époux veulent recevoir le baptême qui agrège à l'église marcionite, ils doivent se séparer : selon Tertullien (*Adv. Marcionem* I, 29, PL 2, 282a), il n'est pas de pire ennemi du mariage que Marcion. Les femmes faisaient partie de la hiérarchie marcionite; elles seules étaient chargées d'administrer le baptême aux femmes; enfin Marcion semble être le premier à avoir porté l'interdiction de célébrer les mystères sacrés avec du vin.

b) *Au 3e siècle.* — Le gnosticisme de la première moitié du troisième siècle s'oriente vers un ésotérisme de plus en plus marqué, et vers une religion où formules et rites magiques prédominent, si l'on en juge par des ouvrages en langue copte, la *Pistis Sophia* et les écrits du *papyrus de Bruce*; mais la tendance encratite persiste. Ainsi Jésus supplie ses apôtres de renoncer à la matière, de peur qu'ils n'accroissent la matière qui est en eux; la virginité immaculée est l'idéal; on ne peut participer aux privilèges des apôtres que si l'on renonce comme eux au cosmos, à ses soucis, à ses désirs (*Pistis Sophia*, ch. 28 : *Les petites interrogations de Marie*).

Le représentant le plus marquant de la tendance encratite au troisième siècle est Mani. Prédicateur d'un dualisme très rigoureux, Mani explique qu'au commencement existaient deux êtres opposés, Dieu principe du bien, la Matière principe du mal. Un jour, la matière découvre la lumière divine et veut s'en emparer; n'ayant aucun mal à lui opposer, Dieu envoie à

la rencontre de la matière une âme qui va se mêler à elle, puis, en s'en détachant, causer sa mort; il charge ensuite une autre puissance, le démiurge, de délivrer cette âme en procédant à la création du monde. La création tout entière n'a d'autre but que de dégager la substance de l'âme enfermée dans la matière. Descendu sur terre, le Christ spirituel va essayer de libérer l'âme; pour cela, la matière doit périr. Aussi Mani prescrit-il un encratisme rigoureux, la différence des sexes provenant « du royaume inférieur et ténébreux ». La morale des manichéens se résume dans les trois sceaux : *signaculum oris*, abstinence de viande imposée au moins aux élus, et interdiction du vin, lequel est « le fiel du prince des ténèbres »; *signaculum manus*, interdiction de tuer tout vivant : Mani admet la métempsychose, et répute homicide le fait de tuer un animal ou de couper la branche d'un arbre, puisqu'une âme peut être condamnée à vivre dans cet être; *signaculum sinus*, interdiction du mariage.

Mani avait groupé ses disciples en une société hiérarchisée, qui comprenait douze apôtres, soixante-douze disciples, des prêtres, des diacres, des moines ou élus, et de simples fidèles ou auditeurs. Servi par un esprit de conquête patiemment et savamment entretenu, le manichéisme continua de se développer pendant des siècles, touchant bon nombre de pays : Espagne, Italie, Proche-Orient, Asie centrale, Chine; c'est lui qu'on retrouve en Espagne à la fin du quatrième siècle, dans le priscillianisme; et plus tard en Italie, en France avec les cathares ou albigeois, et les autres groupes proposant la même doctrine.

3) *Les écrits disciplinaires* de ces premiers siècles : *Didascalie des Apôtres* (d'origine syriaque, vers le milieu du 3e siècle), *Constitutions apostoliques* (œuvre composite, dont les six premiers livres sont un remaniement de la *Didascalie*, et les deux derniers reproduisent des textes anciens : première section de la *Didachè*, formules rituelles, et les 85 *Canons apostoliques*, postérieurs à 350 : la compilation étant d'origine syrienne et datant de la fin du 4e siècle), mettent sur le compte de l'apôtre Pierre et de ses collègues la condamnation prophétique des abstinences à fondement dogmatique suspect (*Constitutions* VIII, 8, 10, 19); le 22e canon apostolique, qui provient sans doute du concile *in Encaeniis* d'Antioche (341), interdit l'entrée dans la cléricature à celui *qui seipsum abscidit* : il a attenté à sa vie et « il s'est montré ennemi de la création »; le 51e et le 53e canons reproduisent le 14e du concile d'Ancyre, dont il sera question un peu plus loin.

2° L'HÉRÉSIE. — 1) *Jusqu'au 4e siècle.* — Les renseignements assez maigres, parfois contradictoires, que donnent les héréséologues concernent avant tout les origines de l'hérésie encratite.

Vers 180, Irénée de Lyon (*Adv. haereses* I, 28, PG 7, 690) présente les encratites comme des rigoristes, qui ne sont que des gnostiques, mais qui, sur un point précis : la négation du salut d'Adam, se rattachent à un personnage, Tatien, dont c'est la doctrine particulière; à l'origine, les encratites ne sont qu'un groupe gnostique cristallisé autour de Tatien, dont les idées sont exactement celles des gnostiques rigoristes Valentin, Satornil et Marcion.

Le ch. 20 du *Liber adversus omnes haereses* (catalogue reproduit d'ordinaire à la fin du *De praescriptione haereticorum* de Tertullien, PL 2, 72a) ne parle que de Tatien sans lui rattacher les encratites; Philastre de Brescia (*Liber de haeresibus* 48 et 72, PL 11, 1164-1165 et 1186), Épiphane de Salamine (*Panarion* 46 et 47), qui dépendent tous les deux du *Syntagma adversus omnes haereses* d'Hippolyte, aujourd'hui perdu, dont le pseudo-Tertullien est le témoin, étudient aussi à part Tatien et les encratites; Philastre (72) fait même du terme encratites le second nom dont on désigne les partisans d'un certain Aérius (par ailleurs inconnu), les aériens, qui se livrent à des abstinences suspectes.

Les notices des *Philosophoumena* d'Hippolyte (ou *Réfutation de toutes les hérésies*), ouvrage daté de 225-230, consacrées à Tatien (VIII, 16; X, 18, PG 16, 3363b et 3435c; GCS 3, p. 236 et 279), ne parlent pas des encratites, étudiés à part (VIII, 20, 3367b et p. 238), qui ne sont présentés que comme des rigoristes, dont « la doctrine sur Dieu et le Christ est la même que celle de l'Église » : Hippolyte ignorerait-il la dépendance de l'hérésie encratite par rapport à Tatien et le caractère plus que suspect des doctrines de celui-ci? Clément d'Alexandrie (*Stromates* III, *passim*) ne rattache pas les encratites à Tatien : la « fausse continence » qu'il combat doit plutôt se rapporter aux doctrines de Basilide et de Marcion.

Aucun de ces auteurs proches des événements n'indique l'importance primitive du mouvement, ni le lieu de la défection de Tatien : c'est évidemment l'Orient, et plus probablement la Syrie ou la Mésopotamie. Le mouvement s'est-il dès lors étendu à la région de Carthage, où la lettre 63, 11 (PL 4, 382b; CSEL 3, 1871, p. 709) de saint Cyprien signale qu'en quelques endroits on n'offre que de l'eau dans le calice? Le prétexte mis en avant, c'est qu'en ces temps troublés l'odeur du vin risquerait de faire reconnaître les chrétiens venant de prendre part au sacrifice. La rapidité avec laquelle se sont répandues à Carthage les doctrines montanistes, qui sont contemporaines des erreurs encratites, permettrait peut-être de le supposer.

Eusèbe (*Historia eccles.* IV, 28, PG 20, 398c) rapporte que Musanus écrivit un ouvrage destiné à des frères qui glissaient dans l'hérésie encratite encore à ses débuts; l'ouvrage est malheureusement perdu. Le même (29, 400-401) cite la notice d'Irénée sur les encratites et Tatien, et parle des œuvres de Tatien, notamment du *Diatessaron* et du *Discours aux grecs*; un certain Sévère, personnage inconnu par ailleurs, « fortifia la susdite hérésie », d'où vient l'appellation de sévériens donnée aussi aux encratites.

2) *Au 4e siècle.* — Ces diverses notices exposent ce qu'on pourrait appeler l'histoire ancienne de l'encratisme. Le *Panarion* de saint Épiphane, qui date des années 377-380, présente l'encratisme comme une hérésie contemporaine; d'autres auteurs de la même époque, notamment saint Basile, laissent entendre qu'il s'agit d'un mouvement assez ample pour inquiéter les chefs des églises d'Orient et pour provoquer la répression impériale. Chez Épiphane, qui n'est pas un historien, Sévère est présenté (45) comme un devancier de Tatien; les partisans de Tatien (46, PG 41, 836-845) forment une hérésie distincte de celle des encratites (47, 849-856), encore que ceux-ci soient dits « un appendice de Tatien ». Dans le fond, ces hérésies (et celle des apostoliques) sont identiques : même présentation dualiste de l'origine du monde, interdiction du mariage, qui est « l'œuvre du diable », interdiction de la viande, interdiction du vin, même dans la célébration des mystères, où l'on n'utilise que de l'eau; même usage des apocryphes, même défiance à l'égard de l'ancien Testament. On a dit les idées de Sévère sur l'origine de la vigne et les créateurs de l'homme et de la femme; tous ces groupements se trouvent dans diverses provinces du sud de l'Asie Mineure; aucune indication n'est donnée quant à leur importance.

Deux lettres de saint Basile (188 et 199), — elles datent de 374-375 —, laissent deviner l'ampleur de l'hérésie encratite.

L'hérésie encratite possède une hiérarchie, dont Basile a réconcilié deux évêques : bien qu'il s'agisse d'une hérésie, puisque l'encratisme professe des erreurs sur la Trinité, l'évêque de Césarée s'est contenté d'en agir avec eux comme si l'encratisme n'était qu'une « église d'à-côté, une *parasynagogè* »,

un schisme organisé, comme nous dirions aujourd'hui; la pratique en usage à Césarée est en effet de rebaptiser les hérétiques. Son contemporain, Amphiloque, évêque d'Iconium, inquiet des encratites et de groupements aux noms étranges : saccophores, hydroparastates, apotactites, a demandé à Basile quelle attitude avoir à leur égard (PG 32, 668b et 729c). Peut-être le traité anonyme conservé dans un manuscrit de l'Escurial (ms grec T I, 17, 13e siècle) est-il une partie de la consultation d'Amphiloque. Les encratites, qu'on appelle aussi gémellites, se sont scindés; les uns s'appellent saccophores, parce qu'ils portent un manteau de poils de chèvre et revendiquent pour eux le nom d'apotactites; les encratites portent un manteau de laine; les hydroparastates n'offrent que de l'eau à la messe.

Des inscriptions découvertes dans la région de Laodicée de Lycaonie, — elles datent des années 310 à 400 —, montrent dans l'hérésie encratite une véritable église.

Elle possède des évêques : Eugène de Laodicée, mort vers 340, est « le *panepiscopos* des villes », le « surévêque » du « peuple saccophore », ce qui laisse supposer que pendant tout le troisième et le quatrième siècles l'encratisme s'est développé en Asie Mineure; le prêtre Anicet est qualifié de « prêtre des apotactites »; « la très douce tante Orestine » de C. Julius Patricius a vécu dans la continence : dans cette région, le fait de souligner cette qualité est suspect; tout près de là, il a existé un *monastère* d'apotactites; le prêtre Nestor est qualifié de « ministre de la continence »; une Mamméis est dite « la plus sainte des prêtresses » : il s'agit de la femme d'un prêtre restée fidèle à la continence; on connaît l'épitaphe d'une diaconesse des encratites, Élaphia, et celle d'un diacre encratite, Timothée. Une autre inscription interdit « aux buveurs de vin » l'usage du tombeau élevé par Mirus, fils d'Aventinus. On se trouve donc, dans cette région d'Asie Mineure, devant une organisation qui a adopté les pratiques de l'Église catholique, y compris les monastères. On sait qu'à la fin du quatrième siècle, les prédications de saint Jean Chrysostome, encore à Antioche, montrent en lui le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité : une propagande hérétique intense s'exerce contre le mariage, œuvre mauvaise; d'autre part, en certains milieux, le célibat religieux est décrié.

A la même époque (392-393), saint Jérôme, depuis peu arrivé à Bethléem, ne perd pas une occasion de rappeler le nom de Tatien et ses erreurs : le « danger encratite » est une chose redoutable; mais Jérôme ne donne aucune précision sur la puissance de la secte; il rapporte seulement que des rigoristes, « qui poussent sur la racine de Tatien », font trois carêmes par an et se soumettent au régime des xérophagies (*In Aggaeum* I, 11, PL 25, 1398c). Quarante ans plus tôt, au dire de Cyrille de Jérusalem dans ses *Catéchèses*, sévissait à Jérusalem une propagande rigoriste qui voulait imposer à tous la continence et condamner l'usage de la viande et du vin. Quelle est au fond l'importance de l'hérésie encratite? Aucun chiffre n'est donné; aucune précision n'est possible. Une inscription latine (Th. Mommsen, *Corpus inscriptionum latinarum*, t. 5, Berlin, 1877, n. 5869) de la région milanaise est d'interprétation trop difficile pour qu'on puisse affirmer que le nord de l'Italie a lui-même été touché par l'hérésie.

Des Constitutions de Théodose I, de 381, 382, 383 (*Codex Theodosianus* XVI, 5 *De haeresibus*), rapprochent, comme le texte anonyme de l'Escurial, les encratites, les hydroparastates, les saccophores, et interdisent à tous ces groupements d'exister, d'avoir des lieux de rassemblement pour y célébrer leur culte : ce sont tous des manichéens, qui recourent à ces noms particuliers pour mieux échapper à la rigueur des lois. La pratique de leur culte est interdite à ces groupements sous peine de mort.

Les mesures impériales produisirent-elles tout de suite l'effet souhaité? On ne sait. En tout cas, une loi de Théodose II, datée du 3 des calendes de juin 428, renouvelle toutes les décisions prises jadis contre priscilliens, hydroparastates, ophites, encratites, manichéens : interdiction de s'assembler dans tout le territoire romain et d'y demeurer; les manichéens sont expulsés des villes et livrés au dernier supplice. On perd ensuite la trace de l'hérésie encratite.

4. Répercussions sur l'ascèse et la vie spirituelle. — Une telle « surenchère d'ascétisme » ne pouvait pas ne pas avoir de répercussions sur l'ascèse et la vie spirituelle. A une époque où le martyre était un sort ordinaire, la prédication populaire se devait de demander à tout chrétien de l'héroïsme; mais la distinction des préceptes et des conseils manquait.

Si les lettres authentiques d'Ignace d'Antioche ne font pas allusion à une propagande encratite hétérodoxe, les « indications après coup » que contiennent les lettres pseudo-ignatiennes (elles sont du quatrième siècle) ne sont cependant pas à rejeter; ce qu'on sait par ailleurs du rigorisme qui sévit pendant tout le deuxième siècle dans la grande Église les rend parfaitement vraisemblables. A Polycarpe de Smyrne, Ignace demande instamment de « n'imposer à personne le joug de la virginité, la virginité est de pratique difficile, elle est délicate à garder, surtout si elle est subie par force » (cf K. Holl, *Die Sacra Parallela des Johannes Damascenus*, TU 16, 1897, p. 80; PG 96, 245d); le diacre d'Antioche Héron est invité à n'avoir aucun mépris de caractère doctrinal pour la viande et le vin, ni pour le sexe féminin (F.X. Funk, *Patres apostolici*, t. 2, Tubingue, 1881, p. 174-175). Vers 135, l'homélie connue sous le nom de *Seconde épître de Clément aux Corinthiens* cite avec respect le dit du Christ à Salomé, tiré de l'*Évangile des Égyptiens* (*supra*); l'idée sous-jacente est d'imposer à tous les chrétiens, sans distinction, la continence parfaite, comme le moyen absolument nécessaire pour arriver à la vie éternelle. Le *Pasteur* d'Hermas, écrit vers 140-150, emploie lui aussi le langage rigoriste : l'*egkrateia* est nécessaire; sans doute n'est-elle ici que la pratique sérieuse de la vie chrétienne; mais le *Pasteur* parle de l'unicité de la pénitence après le baptême (*Précepte* IV, 3) : peut-être n'est-ce là que sagesse pastorale; il faut sans doute redonner confiance aux pécheurs, mais ne pas ouvrir trop grande la porte de l'Église; sans quoi, le relâchement s'introduirait. Denys, évêque de Corinthe vers 170, reproche à son collègue Pinytos, évêque de Cnossos dans l'île de Crète, de vouloir « imposer aux frères le lourd fardeau de la chasteté sans avoir en vue la faiblesse du grand nombre », et il invite Palmas, évêque d'Amastris, et par lui les évêques du Pont, à restreindre sa sévérité à propos du mariage (Eusèbe, *Historia eccl.* IV, 23, 6-7, PG 20, 386b-388a).

Le rigorisme d'allure suspecte se manifeste particulièrement dans le montanisme. Si le Paraclet admet le mariage, il interdit les secondes noces; mais dans des milieux chrétiens, existe la même défiance à l'égard des secondes noces.

En 177-178, dans sa *Supplique pour les chrétiens*, Athénagore, « philosophe chrétien d'Athènes », les appelle « un adultère décent » (33, PG 6, 965b); celui qui, infidèle à sa première femme défunte, en épouse une seconde, est « un adultère déguisé » (968a). Le 7e canon du concile de Néocésarée, tenu entre 314 et 325, interdit aux prêtres de prendre part aux repas de noces d'une personne qui se remarie : par sa présence, le prêtre apporterait son assentiment à un acte pour lequel le digame est passible d'une pénitence, qu'il n'aurait plus

ensuite le courage de lui imposer. Un an, telle était, d'après saint Basile en 374 ou 375, la durée de cette pénitence (lettre à Amphiloque, *Ep.* 188) : bien qu'elles soient légitimes, les secondes noces s'accordent mal avec le précepte divin de la monogamie. Quant aux troisièmes noces, saint Basile les appelle οὐκ ἔτι γάμον, ἀλλὰ πολυγαμίαν, μᾶλλον δὲ πορνείαν (PG 32, 673a). Un peu plus tard, saint Augustin n'osera blâmer ceux qui se marient trois et quatre fois, mais il trouvera que « cela fait beaucoup » (*De bono viduitatis* 12, PL 40, 439). La pratique de l'Église orientale a gardé beaucoup de sévérité sur ce point jusqu'au douzième siècle : vers 1120, Anastase, évêque de Césarée, expliquera à ses fidèles que l'Assomption de la Vierge est, avec Noël et Pâques, l'une des trois fêtes où les trigames peuvent participer aux mystères, parce que ces fêtes sont précédées d'un jeûne et d'une pénitence (*Homélie sur le jeûne*, PG 127, 521a).

On sait la sévérité avec laquelle les secondes noces furent très vite jugées un obstacle à l'admission aux ordres sacrés, en conformité avec 1 *Tim.* 3, 2. Hippolyte (*Refutatio* IX, 12; PG 16, 3386b; GCS 3, p. 248) reproche déjà au pape Calliste d'admettre dans le clergé des digames et des trigames. Il faudrait suivre sur ce point toutes les dispositions prises par les conciles; très tôt, elles assimilent à un digame le mari d'une veuve, et exigent que les candidats au diaconat et à la prêtrise n'aient épousé qu'une femme, qui fût vierge. La discipline actuelle de l'Église latine fait encore de la digamie une irrégularité *ex defectu* pour la réception du sacrement de l'ordre (can. 984, 4), tout en déclarant valides les secondes noces et les noces ultérieures (can. 1142). N'y a-t-il pas là quelque lointaine survivance du rigorisme d'autrefois?

Certains conciles orientaux du quatrième siècle doivent prendre des mesures qui laissent deviner les infiltrations encratites. Un concile d'Ancyre en Galatie oblige, vers 314, « les prêtres ou les diacres qui s'abstiennent de manger de la viande, à en goûter néanmoins : s'ils la dédaignent, s'ils refusent même de manger des légumes cuits avec la viande, on les déposera » (can. 14, Mansi, t. 2, col. 518) : leur ascétisme serait alors réputé suspect. Vers 340, un concile de Gangres frappe d'anathème des gens qui ont adopté des attitudes singulières : par ascétisme, des époux se sont séparés, après avoir commis, du reste, l'adultère; des ascètes tiennent l'usage de la viande pour digne de mépris; ils n'ont pareillement que dédain pour les messes ou les prières célébrées dans les maisons des gens mariés; ils affichent le plus profond mépris pour les prêtres mariés et ne participent pas aux liturgies que célèbrent ces prêtres. Ces singularités étaient peut-être le fait d'Eustathe, évêque de Sébaste en Arménie, promoteur du monachisme en ces régions, ou celui de disciples maladroits; elles attestent l'intensité d'une propagande ascétique exagérée.

Sans doute en souvenir des purifications imposées par la loi juive et, plus nettement, des indications données dans 1 *Cor.* 7, 5, les conjoints qui ont eu des rapports légitimes sont invités par les documents des compilations canoniques *(Didascalie des Apôtres, Constitutions apostoliques)* à s'abstenir de communier pendant plusieurs jours; Denys d'Alexandrie porte des interdictions de ce genre; elles ont continué pendant fort longtemps, puisqu'un décret d'Innocent XI (15 février 1679) prescrivait encore aux confesseurs d'imposer aux pénitents mariés *continentiae (vacare) purioreque mente ad coelestium epularum communionem (convenire)* (Denzinger, 1147). C'est l'époque du jansénisme, dont le rigorisme s'accommode mal du mariage et exige une très grande austérité de vie. — A la base de l'encratisme, se retrouve le problème de l'origine du mal.

F. Oehler, *Corpus haereseologicum*, Berlin, 1856-1861. — A. Hilgenfeld *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig, 1884. — E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1913. — F.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958.

A von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 2e p., 2 vol., *Die Chronologie*, Leipzig, 1897-1904. — W. M. Calder, *Monumenta Asiae Minoris antiqua*, 2 vol., Manchester, 1908, 1933; *The epigraphy of the Anatolian heresies*, dans *Anatolian Studies presented to Sir W. M. Ramsay*, Manchester, 1923; ... *to W. H. Buckler*, Manchester, 1939. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1912-1932. — DS, t. 1, col. 126-127, art. Abstinence; col. 752-765, art. Apocryphes à tendance encratite; col. 796-797, art. Apostoliques; t. 3, col. 863-865, art. Didascalie des Apotres; col. 1461-1468, art. Docétisme; t. 4, col. 32-40, art. Ébionites.

G. Blond, *L' « hérésie » encratite vers la fin du 4e siècle*, dans *Science religieuse* (= Recherches de science religieuse), 1944, p. 157-210; *L'encratisme dans les Actes apocryphes de Thomas*, dans *Recherches et travaux*, t. 1, n. 2, Angers, 1946, p. 5-25; *Les encratites et la vie mystique*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, 1951, p. 117-130. — F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull'encratismo*, dans *Atti della Accad.*, t. 91, Turin, 1956-1957, p. 343-419, etc.

Georges Blond.

ENDURCISSEMENT. — 1. *Dans la Bible.* — 2. *Dans la tradition.* — 3. *Endurcissement et grâce.*

Dans les écrits de l'Orient grec, trois mots servent à désigner l'endurcissement : πώρωσις, qui étymologiquement signifie le cal cicatriciel d'une plaie ou d'un os, région saillante, durcie, insensible; σκληροκαρδία, « cœur sclérosé »; et ἀναισθησία, insensibilité. Les latins emploient les termes *obduratio* et *duritia cordis*. Ces mots évoquent l'état d'une âme qui, de perméable et de souple qu'elle était, s'est progressivement insensibilisée et raidie vis-à-vis des appels de la conscience, de Dieu ou des autres. Insensibilisée, elle *perçoit* de moins en moins les invitations de la grâce; raidie, elle *refuse* de répondre à celles qu'elle entend encore; double aspect d'un même état : les sens spirituels s'émoussent et ne transmettent plus aucun avertissement; la volonté se défend de plus en plus contre l'emprise du bien, jusqu'au moment où, perdant l'habitude de l'effort, elle devient comme inerte devant les velléités de redressement. Précoce ou tardive dans une vie spirituelle, cette atonie s'installe à demeure; l'âme a perdu, ou risque de perdre, les qualités essentielles de la vie, le contact vivant avec le réel humain ou surnaturel, et le goût du don d'elle-même désintéressé.

Cet état coupable, puisque voulu, est en même temps une fatalité pesant sur l'âme; car celle-ci s'est privée peu à peu de ses moyens de secouer sa torpeur, à supposer qu'elle le désirât : l'endurcissement est autant une atrophie de la liberté qu'un refus actuel, autant un châtiment immanent qu'un vice.

L'oblitération de la conscience ou aveuglement a déjà fait l'objet d'un article. Le point de vue, ici, est plus large, reprenant ce qui a été dit alors, pour l'intégrer dans l'analyse d'un mal qui affecte, non seulement la faculté de se juger, mais encore toute la personnalité morale et spirituelle.

1. **La Bible.** — Les Livres sacrés enveloppent dans une même réprobation la cécité volontaire, la surdité et l'endurcissement du cœur (*Isaïe* 6, 9-10). Ils se servent aussi d'une autre métaphore, celle du

cou ou de la nuque raide (vg 2 *Esdras* 9, 29), pour désigner l'inertie entêtée du peuple devant les injonctions de Dieu. Cécité, surdité, nuque raide sont en somme trois aspects partiels de l'endurcissement du cœur, le cœur étant, dans le vocabulaire hébraïque, le siège des sentiments, des motivations et finalement des décisions de la volonté (cf DS, art. Cor).

1° Dans la pédagogie de Dieu à l'égard d'Israël, l'endurcissement est comme *un moment* dialectique dans un jeu de brouilles et de réconciliations. Depuis le début, le cœur de l'homme est un cœur de pierre que Dieu s'efforce, à quel prix de patience! de changer en un cœur de chair (*Éz.* 11, 19). Il comble de prévenances ses fils; mais cette bienveillance finit par ne plus les toucher; la prospérité qu'ils goûtent de par l'amitié divine favorise le relâchement; les reproches que Dieu leur fait les laisse de plus en plus insensibles; leur cœur s'endurcit, comme aux eaux de la Contradiction. Dieu est alors obligé de sévir et de briser par la force leur volonté rebelle. Sous le coup de l'épreuve, repentants, ils reviennent à lui, pour un temps (*Deut.* 6 à 12; *Juges* 2, 11-23; 2 *Rois* 17; 2 *Par.* 36, 13-22; *Ps.* 107; *Jér.* 7, 25-27; *Luc* 17, 26-30).

A côté de cette première forme passagère d'endurcissement, il en existe une autre, beaucoup plus tragique, l'endurcissement *obstiné* qu'aucun châtiment ne peut amender. L'image en est fournie, tout au long de la Bible, par les rois persécuteurs d'Israël, dont le plus connu est le pharaon de l'Exode (*Ex.* 5 à 12; voir aussi *Deut.* 2, 30; *Josué*; *Daniel*, etc, jusqu'à l'*Apoc.*). Cette seconde forme sert, elle aussi, les desseins de Dieu, au point que dans leur vision religieuse des événements les auteurs sacrés en attribuent l'initiative à Dieu. Yahvé est représenté comme attisant la méchanceté de ces instruments de sa justice envers le peuple coupable, jusqu'au jour où il les livre, à leur tour, à l'excès de leur malice et où il les détruit (*Ps.* 9, 16-17). Involontairement, ces rois endurcis jouent un rôle providentiel en faisant prendre conscience au peuple de l'urgent besoin où il se trouve du secours d'en-haut. De plus, l'extermination qu'a méritée leur dureté envers Israël constitue un exemple salutaire du sort réservé aux pécheurs impénitents (2 *Pierre* 2, 6).

L'Évangile de saint Jean reprend, au niveau du mystère rédempteur, le thème du refus de la Lumière offerte au peuple élu. Ici encore, Dieu tire le bien du mal : les juifs, Judas, Pilate, croient étouffer la Lumière, mais, à leur insu, ils ne sont que les exécuteurs du plan divin du Salut. La première épître aux Corinthiens (2, 6-9) admire que le piège dressé par Satan contre le Christ se retourne finalement contre lui-même; Satan, l' « homicide », a, depuis l'Éden, tenté de dresser l'homme contre Dieu, de l'aveugler, de le durcir pour mieux le faire sien; mais l'excès de sa malice finit par tout compromettre : le « fort armé » qui se croyait en possession tranquille de l'homme asservi, en mettant à mort son rival, s'est vu arracher ses dépouilles (*Jean* 8, 44; *Mt.* 12; *Luc* 11).

2° Par quelles *causes* s'amorce ainsi l'endurcissement? La Bible en signale plusieurs (ordre d'influence croissante).

1) *L'insouciance* : « Comme il advint aux jours de Noé, ainsi en sera-t-il encore aux jours du Fils de l'homme. On mangeait, on buvait, on prenait femme ou mari, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche; et le déluge vint, qui les fit tous périr » (*Luc* 17, 26-30; *Mt.* 24, 37-41).

Cette étourderie funeste est due aux préoccupations qu'apportent les soucis matériels; ceux-ci sont les épines qui asphyxient le germe issu de la semence (*Luc* 8, 14), qu'il s'agisse du confort ou des richesses à acquérir : « Jacob a mangé, il s'est rassasié, Yeshurûn s'est engraissé et il a regimbé. (Tu as engraissé, épaissi, élargi), il a repoussé le Dieu qui l'avait fait » (*Deut.* 32, 15). « Mon âme, tu as quantité de biens en réserve pour de nombreuses années; repose-toi, mange, bois, fais la fête. Mais Dieu lui dit : Insensé, cette nuit même, on va te redemander ton âme » (*Luc* 12, 19-20, cf 1 *Tim.* 6, 9); ou qu'il s'agisse même de l'âpreté de la lutte essentielle pour la vie (*Ex.* 6, 9) ou de l'accaparement par les obligations terrestres (1 *Cor.* 7, 28 svv). L'homme se laisse absorber par ses intérêts temporels, au détriment des affaires de son salut.

2) *L'orgueil* : l'homme en pleine prospérité croit pouvoir se suffire et se passer de Dieu; toute l'attitude religieuse en est faussée; à l'obéissance fait place l'opiniâtreté : « Nos pères, eux, se livrèrent à l'orgueil, raidirent leur nuque et n'écoutèrent pas vos commandements » (*Néh.* 9, 16; cf 9, 29; *Deut.* 8, 10-14). Saint Paul insiste en particulier sur la déchéance morale qui découle de la méconnaissance de Dieu chez quiconque se livre à des spéculations prétentieuses sur lui. En se forgeant des dieux selon ses désirs l'orgueilleux en perd le respect des lois élémentaires de sa propre nature : « ils tiennent la vérité captive dans l'injustice »; au lieu de rendre à Dieu le culte d'hommage et d'action de grâces qui lui est dû, « ils perdent le sens dans leurs raisonnements, et leur cœur s'est enténébré : dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous »... « Dieu les a livrés à leur esprit sans jugement pour faire ce qui ne convient pas » (*Rom.* 1, 18-28). Même explication des causes de l'endurcissement d'après saint Jean : le péché engendre l'aveuglement, parce que l'orgueil rend partial et opiniâtre (5, 44); de plus il habitue à la déloyauté : « Le jugement, le voici : la Lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la Lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet, quiconque fait le mal hait la Lumière et ne vient pas à la Lumière, de peur que ses œuvres ne soient dévoilées » (3, 19-21).

3) Plus profondément que l'insouciance, que l'absorption dans les affaires, que l'orgueil et la déloyauté, il y a l'*ingratitude* vis-à-vis des bienfaits reçus de Dieu (*Ps.* 78, 3-9), et l'*atrophie des vertus théologales* : l'esprit de foi n'éclaire plus suffisamment la route, l'espérance du bonheur en Dieu à atteindre par le secours de la grâce n'anime plus l'effort; Dieu est traité comme s'il n'existait pas : « L'insensé a dit dans son cœur : Plus de Dieu! » (*Ps.* 14 et 53). L'homme s'installe dans une philosophie de l'existence qui enlève aux facteurs surnaturels leur vigueur. Qu'est-ce qui pourrait encore l'amener au repentir (cf le tableau de la corruption chez des prêtres, 1 *Pierre* 2; *Jude* 4-17; 1 *Tim.* 1, 6-11)? Aussi saint Pierre (II, 2, 20) et l'auteur de l'épître aux Hébreux considèrent-ils comme désespéré son sort :

Il est impossible, pour ceux qui ont une fois été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit Saint, qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir, et qui néanmoins sont tombés, de les rénover une seconde fois en les amenant à la pénitence, alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement. En effet, lorsqu'une terre a bu la pluie venue souvent sur elle, et qu'elle produit des plantes utiles à ceux-là même pour qui elle est cultivée, elle reçoit

de Dieu une bénédiction. Mais celle qui porte des épines et des ronces est réprouvée et bien proche d'être maudite. Elle finira par être brûlée (6, 4-9; cf 10, 26-32).

Aussi l'épître aux Hébreux met-elle en garde contre le danger de laisser mourir en soi l'espérance et la foi :

« La maison (du Christ) c'est nous, pourvu que nous gardions l'assurance et la joyeuse fierté de l'espérance. C'est pourquoi, comme le dit l'Esprit Saint : Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs... Prenez garde, frères, qu'il n'y ait peut-être en quelqu'un d'entre vous un cœur mauvais, assez incrédule pour se détacher du Dieu vivant » (3, 6-8 et 12). Pour ne pas « s'endurcir par la séduction du péché », il faut « retenir inébranlablement jusqu'à la fin, dans toute sa solidité, la confiance initiale ».

3° Devant la révolte de sa créature, Dieu manifeste sa bonté par sa patience (1 *Pierre* 3, 20; *Rom.* 2, 4-9; 9, 22). S'il éprouve le coupable, c'est parce que la souffrance ramène l'homme à un sentiment plus exact de son indigence (cf le refrain du *ps.* 107). En revanche, lorsque Dieu prévoit l'entêtement du pécheur, il voile sa lumière pour ne pas accroître la culpabilité de celui-ci (*Mt.* 13, 10-18) ou même il se tait pour que le révolté n'amasse pas un plus grand « trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu » (*Rom.* 2, 5).

« Ils ont abusé de ses bienfaits, dit saint Jean Chrysostome, pour s'en faire, non un moyen de salut, mais des instruments de mort. Que restait-il à faire? Employer la force, la violence? Ces moyens ne font pas les hommes vertueux. Il n'y avait plus qu'à les laisser. C'est ce que Dieu a choisi, de sorte que l'expérience seule pouvait les sauver et les instruire de la honte qu'ils avaient encourue » (*In ep. ad Romanos* 3, 3, PG 60, 415). A la fin des délais de miséricorde, Dieu laissera la liberté du pécheur s'endurcir définitivement dans sa révolte. « Car nous le connaissons Celui qui a dit : « A moi la vengeance! C'est moi qui paierai de retour!.. Il est effroyable de tomber entre les mains du Dieu vivant! » (*Héb.* 10, 30-31.)

2. **La tradition.** — Cette doctrine scripturaire sur l'endurcissement a donné lieu à deux formes d'utilisation dans la littérature patristique ou ascétique. Les auteurs qui sont voués par fonction pastorale à la conversion des pécheurs s'intéressent surtout à l'endurcissement de ceux-ci; tandis que les écrivains spirituels étudient plutôt le cas des maladies de l'âme qui, dans une vie tendant à la perfection, sont susceptibles de conduire peu à peu à l'apostasie d'une vocation religieuse ou même de l'état de chrétien. D'un côté les symptômes traduisent l'indifférence ou la révolte ouverte, par perte du sens moral; de l'autre, les signes sont infiniment plus subtils, puisque l'opposition à la grâce est tout intérieure, dans une vie impeccable encore aux yeux des témoins. Parmi les premiers auteurs, pasteurs ou prédicateurs, citons saint Jean Chrysostome, saint Augustin, Bossuet, etc; parmi les seconds, écrivains ascétiques : Diadoque de Photicé (5e siècle), saint Dorothée (6e siècle), saint Jean Climaque (7e siècle), Syméon le nouveau Théologien (10e siècle), saint Robert Bellarmin, saint François de Sales, Surin, etc.

Si différentes que paraissent être les deux catégories d'âmes endurcies, pécheurs invétérés et spirituels qui se relâchent de leur ferveur, il n'y a pourtant pas entre elles de frontières précises. Le refus de grâce que désigne l'endurcissement pourra s'exercer sur des choses de gravité morale très diverse, l'attitude subjective est assez semblable pour être l'objet d'une unique étude. La corrosion des richesses acquises, nul ne peut dire où elle s'arrêtera; si bien que personne ne peut s'appuyer sur ses mérites antérieurs pour compter sur sa persévérance finale. Le salut, même pour les mystiques les plus avancés, s'opère toujours « avec crainte et tremblement ». Néanmoins, ce n'est pas n'importe quelle résistance à Dieu qui mérite d'être qualifiée d'endurcissement; le psaume 94 dit : « Aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs », il faut en effet avoir perçu cette voix à travers les événements, les touches spirituelles ou les indications de l'obéissance, pour pouvoir tenir tête à Dieu; l'endurcissement est une réponse, un refus consenti, durable, à une invitation claire, personnelle, pour un engagement précis. Il y a un dégradé continu dans l'opposition à Dieu, disions-nous, depuis les parfaits qui s'attiédissent jusqu'aux pécheurs haineux. Il est cependant possible de poser des jalons sur cette route de la révolte.

Au niveau des parfaits, l'endurcissement consiste à *refuser l'appel* des « nuits » qui y préparent, épreuve constituant une voie d'identification au Christ crucifié, vocation missionnaire ou apostolique évidente, sacrifice demandé par Dieu d'une attache trop humaine, etc. — Au niveau des âmes ordinaires, il y a la *médiocrité* ou la « bonne conscience » par satisfaction de soi. Ne se sentant pas pauvres, ces âmes méprisent facilement les autres, ne désirent pas vraiment un progrès ultérieur dans la perfection et ne demandent donc pas les grâces nécessaires pour cela. — Puis vient la *tiédeur* (*Apoc.* 3, 15-22) : habitude du péché véniel délibéré. — L'*état de péché* est l'habitude de la faute mortelle soit par nonchalance, soit par vice. — Enfin, il y a le *péché contre le Saint-Esprit* (*Mt.* 12, 32; *Marc* 3, 29; *Luc* 12, 10) ou péché de malice, comportant souvent la *haine du bien* et le *prosélytisme dans le mal.*

L'obstination avec laquelle le vrai dialogue avec Dieu est repoussé peut survenir dès les premiers pas de la vie spirituelle, ou ne se produire qu'après une longue vie de fidélité et sur le point d'en recueillir le fruit; l'obstacle est toujours un sacrifice demandé par Dieu et considéré comme trop lourd à consentir.

Renvoyant aux articles Aveuglement et Conversion pour l'endurcissement du pécheur dans son état de révolte, laissant de côté le problème de la médiocrité et de la tiédeur (voir ces articles et aussi Abus de la grace), nous ne nous attacherons qu'à la résistance la moins grossière, celle qui oppose l'âme à Dieu dans une affection désordonnée à l'égard d'un bien imparfait, par exemple les consolations.

1° *Genèse de l'endurcissement spirituel.* — Le mal commence par l' « enténèbrement du cœur » (Diadoque, *Cent chapitres*, 80-81), c'est-à-dire par la perte de l'expérience savoureuse de Dieu et de sa paix.

Cet enténèbrement est d'abord une épreuve, celle de la « désolation éducative » (86-87) permise par Dieu, orchestrée par Satan, habile à grossir l'ennui qui s'attache à une vie de renoncement et prêt à exciter la tristesse dans l'âme (77). Ce mal du dégoût (58), ce « démon de midi » (Évagre, *De octo vitiosis cogitationibus* 7, PG 40, 1273bc), a un nom chez les Pères, c'est l'*acédie*, qui démonétise la vie du solitaire par lassitude de l'effort continuel à fournir. L'acédie, qui fait partie des purifications passives, est en même temps une tentation, car on peut succomber à l'illusion de croire qu'il vaut mieux fuir l'obstacle qu'elle constitue, que le surmonter. L'évasion se fait alors par l'imagination, la loquacité, la recherche des aises, les complaisances

d'amour-propre, l'infidélité à l'oraison, les compensations affectives ou sensibles, en un mot au lieu de marcher sous la motion du « sens intérieur » qui traduit avec beaucoup de délicatesse la volonté de Dieu, le spirituel se laisse guider par ses « sens extérieurs ». Ces concessions faites à la nature, il faut les justifier aux yeux de la conscience.

On se forge une philosophie personnelle accommodante dont les principes sont « la nature a des droits qu'il est juste de maintenir et des instincts qu'on peut suivre quand ils se portent à un objet qui de soi n'est pas mauvais » (J.-J. Surin, *Dialogues spirituels*, t. 2, liv. 2, ch. 9, p. 150-151). A force d'aligner sa pensée sur ce qui flatte les attraits sensibles, on perd le goût des choses d'en haut :

« La nature a repris chez eux ses droits et les retirant du sublime étage du sens divin où la grâce les avait élevés, elle les a ramenés au bas étage du sens humain où ce qui leur donnait autrefois du scrupule leur paraît maintenant indifférent ou même nécessaire et indispensable. Les idées des choses surnaturelles se sont rangées dans un coin de l'âme et sont devenues obscures, confuses et petites... On voudrait accorder le sens divin avec le sens humain; que celui-là condescendît à celui-ci, et, cela n'étant pas possible, on entre comme dans un désespoir de pouvoir contenter Dieu et d'atteindre au but qu'Il propose. Ainsi on se relâche tout à fait jusqu'à congédier les objets surnaturels et à quitter les pratiques de la dévotion pour se donner tout à l'étude et aux choses extérieures. On juge même la conduite qu'on tient raisonnable, sinon peut-être en certaines occasions, comme dans une retraite... A la fin, après plusieurs années, on s'établit tellement dans le sens humain qu'on en fait le fonds de sa conduite. On s'y tient retranché comme dans un fort contre tout ce que peuvent dire les Pères spirituels, contre tous les mouvements du Saint-Esprit. Si bien que nous voyons des hommes savants qui, vides du sens divin et pleins du sens humain, sont toujours prêts à soutenir des sentiments imparfaits et des maximes erronées, débitant une morale large et tendant au vice, et faisant passer pour superstitieux, pour esprits faibles, ceux qui ne sont pas de leur opinion. Si on les fait souvenir de leur première ferveur, lorsqu'ils étaient animés de l'esprit de Dieu.., ils vous diront qu'ils avaient alors des sentiments d'enfants et qu'ils ont maintenant la solidité de la vertu » (*ibidem*, t. 2, liv. 5, ch. 5, p. 278-281).

Sainte Thérèse (*Pensées sur le Cantique des cantiques*, *Œuvres complètes*, t. 5, p. 418) cite dans les illusions habituelles qui empêchent l'amitié et la paix divines totales, le désir de certaines âmes qui, sans renoncer aux satisfactions d'ici-bas, « voudraient mener une existence vertueuse et bien réglée, ce qui leur paraît même un moyen de vivre en ce monde avec plus de repos ». Cette disposition est facile à rencontrer chez des personnes « qui sont très décidées à n'offenser Dieu en rien » et qui mènent effectivement une vie en apparence très parfaite.

2° *La tendance qui conduit à l'endurcissement.* — Dans les textes cités plus haut, apparaît déjà le jeu complexe du « sens divin » et du « sens humain », du « sens intérieur » et des « sens extérieurs ». Le durcissement du cœur est en effet la conséquence d'un désordre dont la sensibilité est l'enjeu. Celle-ci se divise en deux niveaux, l'un plus extérieur, dont le but est de mettre un élément de chaleur humaine dans les contacts entre personnes, entre Dieu et nous, entre les autres et nous; l'autre plus intérieur, ou monde des sentiments profonds, joie, paix, confiance, ardeur. Le premier niveau, tout nécessaire qu'il est, reste encore grossier; il a besoin d'être spiritualisé, imprégné de surnaturel; ce qui ne se réalise que s'il est assumé par les facultés supérieures de l'âme et mis au service d'un but vraiment désintéressé.

Le second niveau, au contraire, ou sens intérieur, est un instrument plus délié que la raison. Il s'agit de l'affectivité profonde, qui constitue un « tact » capable de percevoir les touches délicates de la grâce, au moins lorsqu'il a été remodelé par les dons du Saint-Esprit. Le sens intérieur, ainsi surnaturalisé, n'est autre alors que le sens divin, puisqu'il fait juger des choses de Dieu par une sorte de connaturalité.

L'harmonie dans l'âme suppose donc que la sensibilité extérieure se soumette à la raison, et que celle-ci se laisse, à son tour, guider par le sens intérieur modelé par la grâce. Placée ainsi entre les deux formes de sensibilité, la raison doit opter : les buts de vie, les prendra-t-elle en dessous d'elle ou au-dessus d'elle? C'est ce choix qui crée le désordre ou l'ordre en l'homme. Le premier terme de l'alternative éloigne de Dieu, car Dieu est Esprit; on ne l'atteint pas en asservissant l'âme à la sensibilité grossière. Paradoxalement, la sensibilité inférieure, en s'hypertrophiant, durcit le cœur, car la voie de l'instinct ne conduit qu'à l'égoïsme et à la dureté. On ne peut donc jamais la rechercher pour elle-même, fût-ce en des satisfactions aussi inoffensives qu'une ambition spirituelle ou l'avidité des consolations dans la prière.

« Celui qui veut s'attacher beaucoup au sens corporel ne sera pas très adonné à la vie spirituelle; aussi ceux-là se trompent qui croient pouvoir, avec la seule force du sens inférieur, atteindre à la force de l'esprit » (S. Jean de la Croix, *Autres avis et maximes*, n. 270, p. 1219); à fortiori, des tendances désordonnées plus caractérisées! Surin compare l'âme à une tour, comprenant plusieurs étages et ne recevant la lumière que d'en haut; pour peu que la trappe de la raison, au lieu d'être ouverte vers le haut, soit basculée vers le bas, la lumière ne passe plus et l'âme vit en partie dans les ténèbres (*loco cit.*, t. 2, liv. 3, ch. 5, p. 176).

Pour que l'œil de la conscience garde sa faculté d'apprécier une situation avec justesse, il faut qu'il reste sain, apte à discerner la vraie lumière : « La lampe du corps, c'est l'œil. Si donc ton œil est sain, tout ton corps est éclairé; mais s'il est en mauvais état, ton corps aussi est dans les ténèbres. Vois donc si la lumière qui est en toi n'est pas ténèbres! Si donc ton corps entier est éclairé, sans aucun mélange de ténèbres, il sera dans la lumière tout entier » (*Luc* 11, 34-35).

3° *Effets.* — C'est la vie même de l'âme qui est en cause; car la vitalité se manifeste en un élan, en un besoin de dépassement, non en calcul et avarice. Pour garder son allant, l'âme doit cultiver la générosité, elle conquiert laborieusement sa liberté, en l'émancipant des entraves du monde sensible si puissamment séducteur et tyrannique.

« Si nous voulions exposer ici dans le détail la dégoûtante et honteuse laideur imprimée à l'âme par ses tendances déréglées, nous ne saurions découvrir aucun insecte, reptile ou objet si répugnant qu'il soit, qui pût lui être comparé » (S. Jean de la Croix, *ibidem*, n. 199, p. 1208). « Les petits de la vipère, au fur et à mesure qu'ils grandissent dans le ventre de leur mère, finissent par la ronger et la tuer, et restent eux-mêmes vivants à ses côtés. Ainsi les tendances déréglées de l'âme, qui n'ont pas été mortifiées, arrivent à l'affaiblir au point qu'elles détruisent en elle la vie de Dieu, et demeurent alors seules vivantes en elle, parce qu'elle ne les a pas étouffées dès le début » (n. 204, p. 1209).

De trois personnes, considérées par tout leur entourage comme saintes, mais colorant de beaux prétextes des recherches d'intérêt, d'aises et de curiosité, sainte Thérèse d'Avila disait : « Ces âmes m'ont inspiré, quand j'ai traité intimement avec elles, si saintes qu'elles fussent d'ailleurs à leurs propres yeux, plus de crainte que toutes les âmes pécheresses que j'ai connues » (*Pensées sur le Cantique*, t. 5, p. 421).

Stagnation spirituelle, engourdissement de l'âme, opiniâtreté dans la désobéissance, fausse prudence, illusions, telles sont les conséquences d'une affection désordonnée, quelle qu'elle soit, si elle n'est pas combattue.

Cette asphyxie de l'âme ne s'opère pas en un jour, pas plus que son entrain ne se récupérera en un instant; puisque c'est la conception même de la vie qui est en cause, il faut normalement du temps pour modifier profondément l'édifice de la personnalité, en mal comme en bien. C'est pourquoi le remords subsistera longtemps chez le dévoyé avant qu'il n'ait changé totalement ses réflexes affectifs et étouffé les protestations de sa conscience. Les tendances déréglées n'ont pas toutes égale capacité d'obnubiler le jugement, ni tous les tempéraments égale aptitude à laisser la conscience s'oblitérer. Plus une passion peut se camoufler en une vertu, plus facilement elle s'intègre dans le « type d'honnête homme » que l'on veut toujours paraître. Les illusions les plus dangereuses sont celles qui se font « sub specie boni ». Quant aux tempéraments, ceux qui sont enclins à l'inquiétude seront guettés par le penchant à l'indépendance, à la méfiance de Dieu, à la tristesse, à la gourmandise spirituelle, etc; alors que les caractères optimistes et superficiels seront menacés de dispersion, de manque de vie intérieure. Cf DS, art. Éducation.

4° *Remèdes.* — Il vaut mieux prévenir le mal qu'avoir à le guérir.

1) Parmi les *remèdes préventifs*, a) le premier est de maintenir en sujétion les puissances inférieures de l'âme et plus encore le corps par la *mortification*.

« Celui qui n'est pas maître de son adversaire se sert constamment de flèches contre lui, afin de pouvoir chasser avec les traits ailés celui qui combat contre lui à distance; de même aussi Satan, qui ne peut à cause de la présence de la grâce se nicher comme auparavant (avant le baptême) dans l'intellect des athlètes, volète désormais sur leurs humeurs et se niche dans le corps, afin d'appâter l'âme grâce à la complicité de celui-ci; c'est pourquoi il faut exténuer le corps dans la mesure convenable, de peur que, par ses humeurs, l'esprit ne glisse sur la pente des plaisirs » (Diadoque, *loco cit.*, 82).

Saint Paul « traitait durement son corps et le tenait en servitude, de peur d'être réprouvé », en le laissant se révolter contre l'esprit (1 *Cor.* 9, 27). Ne disait-il pas : « Ceux qui vivent selon la chair s'affectionnent aux choses de la chair; mais ceux qui vivent selon l'Esprit s'affectionnent aux choses de l'Esprit. Et les affections de la chair, c'est la mort, tandis que les affections de l'Esprit, c'est la vie et la paix : parce que les affections de la chair sont inimitié contre Dieu, car elles ne se soumettent pas à la loi divine, et elles ne le peuvent même pas. Or ceux qui vivent dans la chair ne sauraient plaire à Dieu. Pour vous, vous ne vivez pas dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous » (*Rom.* 8, 5-10)?

Ce que nous avons dit du sens divin et du sens humain, ce que l'on pourrait dire de la prudence terrestre et de la prudence surnaturelle, correspond à cette opposition entre la chair et la vie dans l'esprit dont parle saint Paul. Pour garder l'âme dégagée des entraves du monde sensible, il faut coopérer loyalement au travail de purification et de maîtrise que la grâce a entrepris en nous. Cf DS, art. Chair.

b) Le second remède est de *ne pas négliger les obligations même minimes*. « Celui qui est fidèle dans les petites choses est fidèle aussi dans les grandes et celui qui est injuste dans les petites choses est injuste aussi dans les grandes » (*Luc* 16, 10). Il y a en effet une éducation nécessaire à la générosité, par la fidélité au devoir : ascèse de renoncement à soi, par fidélité à la volonté du Père. Mais pas ascèse abstraite! la vie spirituelle n'est pas un moralisme (le moralisme est déjà une sclérose) : elle est un amour, impossible sans l'effort d'identification avec Dieu dans une contemplation assidue. Cf DS, art. Devoir.

c) Aussi le troisième remède est-il une *vie d'oraison*. C'est ce que suggère saint Paul dans un passage où, mettant en contraste l'aveuglement des juifs, la liberté et le progrès continuel qui doivent caractériser le chrétien, il nous invite : « Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de plus en plus resplendissante, comme par le Seigneur, qui est Esprit » (2 *Cor.* 3, 18). N'est-ce pas d'ailleurs cette vie d'oraison qui nourrira notre foi et notre espérance, nécessaires à notre âme pour que, devant l'essoufflement inévitable, de par la longueur de l'effort à fournir, elle maintienne son allure, et même l'accélère, les yeux fixés sur la couronne de gloire, comme le coureur dans le stade (1 *Cor.* 9, 24-27; cf 2 *Tim.* 4, 8; 1 *Pierre* 5, 4). Foi et espérance tout épurées en un amour personnel, comme celui que nous propose en modèle l'épître aux Hébreux : « Moïse considéra l'opprobre du Christ comme une richesse plus grande que les trésors de l'Égypte; car il avait les yeux fixés sur la récompense. C'est par la foi qu'il quitta l'Égypte, sans redouter la colère du roi; car il tint ferme, comme s'il voyait Celui qui est invisible » (11, 26-27).

d) Sur cette base essentielle des vertus théologales, il est souhaitable d'utiliser *l'appoint de la sensibilité profonde*. On sait quel cas les grands spirituels ont fait du don des larmes.

Saint Ignace de Loyola écrivait à saint François de Borgia : « Sachant que, sans (ces dons), nos pensées, nos paroles et nos œuvres sont mêlées, froides et troubles, nous désirons ces dons, afin de mieux servir Notre-Seigneur dans la ferveur, la clarté et la justice »; et dans ces dons, il énumère : « les accroissements de foi, d'espérance, de charité, de joie et paix spirituelle, les larmes, les consolations intenses, l'élévation de l'esprit, les impressions et illuminations divines, avec tous les autres goûts et sentiments spirituels » (20 septembre 1548, *Epistulae et instructiones*, MHSJ, t. 2, Madrid, 1904, p. 236; trad. P. Dudon, *Lettres*, Paris, 1933, p. 167-168). Cf Évagre, *De oratione* 5-7, PG 79, 1168-1169.

C'est pourquoi, la gratitude, la compassion pour le Christ douloureux, la pitié pour les pauvres et les âmes du purgatoire ont été, pour les saints, le principe de leur ferveur.

2) Les *remèdes curatifs* sont-ils vraiment distincts de ceux qui préservent l'âme de l'affadissement? Néanmoins, pour réveiller une âme dont la conscience déjà anesthésiée ne sent plus le péril ou déjà trop affaiblie pour se ressaisir, il faut souvent l'épreuve ou l'expérience humiliante du péché, à moins qu'elle ne consente à une sérieuse revision de vie. Ensuite, patiemment, avec l'appui d'un directeur de conscience, il faudra remonter la pente et retrouver le goût de Dieu : se déjuger, mettre son âme à nu pour sentir le désordre intérieur, c'est le retour à l'illumination : « Examinez ce qui est agréable au Seigneur; et ne prenez aucune part aux œuvres stériles des ténèbres, mais plutôt condamnez-les. Car ce qu'ils font en secret, on a honte même de le dire; mais quand tout cela est dénoncé, c'est dans la lumière qu'on le voit apparaître; tout ce qui apparaît, en effet, devient lumière. C'est pourquoi

l'on dit : Éveille-toi, toi qui dors, lève-toi d'entre les morts, et sur toi luira le Christ » (*Éph.* 5, 10-15). Dieu, enfin, dans la gratuité de ses dons, peut, s'il le veut, ranimer une vie défaillante par les douceurs de ses consolations.

3. **Endurcissement et grâce.** — Le problème de l'endurcissement plonge dans le mystère de la grâce et de la prédestination. Certes, l'on ne peut guère tirer argument du chapitre neuvième de l'épître aux Romains pour conclure que Dieu réprouve ceux qu'il veut (v. 18); car ce passage se rapporte à l'élection collective des nations aux promesses divines. L'endurcissement des juifs devant le fait messianique n'entraîne pas la damnation de chacun d'entre eux. Le mystère des préférences de Dieu reste cependant entier, insondable (*Rom.* 11, 33), et c'est « par grâce que l'on est sauvé », par pur « don de Dieu ». Les bonnes œuvres dont Dieu nous attribuera le mérite, c'est lui qui « les a préparées d'avance afin que nous les pratiquions » (*Éph.* 2, 4-11); car ceux-là seront glorifiés que Dieu a prédestinés (*Rom.* 8, 30); ceux-là seront sauvés que le Père a donnés au Fils pour qu'il les garde (*Jean* 17, 12). Pour eux le Christ a prié (17, 9).

Mystère, parce que d'une part, pour supprimer toute jactance, Dieu a « enfermé tous les hommes dans la désobéissance, afin de faire miséricorde à tous » (*Rom.* 11, 32), les laissant faire l'expérience du péché pour qu'ils éprouvent leur faiblesse et attendent de lui seul la grâce de leur salut; d'autre part, ils n'ont pas le droit d'abuser de sa bonté par présomption; car c'est justement le signe de l'endurcissement que de vouloir faire le mal sous prétexte que Dieu saura en tirer le bien (*Rom.* 3, 7-9; 6, 1).

Chaque homme doit tâcher de profiter de toute grâce et, s'il ne se sent pas la force de répondre à son appel, il doit prier; ainsi le suggère Dieu dans l'Apocalypse : que celui qui se sent pauvre « achète de l'or éprouvé par le feu », celui qui se sent « nu, des vêtements blancs pour se vêtir », celui qui sent « son œil malade, un collyre, afin de voir » (3, 18-21). « Ceux qu'il aime, Dieu les reprend et les châtie »; il est toujours au pouvoir de chacun de lui demander qu'« il ne le laisse pas s'endormir dans la mort » (*Ps.* 13, 4-5). Et que de pécheurs endurcis devront, comme saint Augustin ou Pranzini, à la prière de l'Église, représentée par une sainte Monique ou une sainte Thérèse de Lisieux, la grâce de leur conversion! Mais de ce salut, arraché de haute lutte par les autres, nul ne peut à l'avance se prévaloir, pour remettre sans cesse à plus tard son amendement.

1. *Vocabulaire.* J. A. Robinson, Πώρωσις *and* Πήρωσις, dans *The Journal of theological Studies*, t. 3, 1902, p. 81-93.

2. *Commentaires bibliques*, chez les Pères ou les exégètes, des textes scripturaires suivants : *Exode* 7 à 12; *Deutéronome* 9-10; *Ps.* 95; *Isaïe* 5; *Romains* 1, 2, 9-11; 2 *Tim.* 3; *Hébreux* 3, 7 à 4,13; 2 *Pierre* 2. — Commentaires utilisés : S. Jean Chrysostome, *In Ep. ad Romanos* 3 et 16, PG 60, 411-416, 547-564; *In Ep. ad Hebraeos* 6, PG 63, col. 53-60. — S. Augustin, *Ep. ad Romanos, inchoata expositio*, PL 35, 2087-2106; *De gratia et libero arbitrio*, PL 44, 881-912; *De correptione et gratia* 5, 919-920. — Pélage, *De induratione cordis Pharaonis*, publié par G. de Plinval, *Essai sur le style et la langue de Pélage, suivi du traité inédit De induratione cordis Pharaonis*, dans *Collectanea friburgensia*, nouvelle série, 31, Fribourg en Suisse, 1947.

3. *Études bibliques.* F. Hesse, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament*, Berlin, 1955. — L. Cerfaux, *L'aveuglement de l'esprit dans l'Évangile de S. Marc*, dans *Le Muséon*, t. 59, 1946 (= Mélanges L.-Th. Lefort), p. 267-279.

4. *Auteurs utilisés.* Diadoque de Photicé, *Cent chapitres gnostiques* (sur la perfection spirituelle), coll. Sources chrétiennes, éd. et trad. É. des Places, Paris, 1955. — S. Dorothée, *Doctrina* 10-11, PG 88, 1724-1748. — S. Jean Climaque, *Scala Paradisi* 13, 17, 20, 26, PG 88, 858 svv. — Cassien, *De coenobiorum institutione* 10 : de spiritu acediae, PL 49, 359-398. — Syméon le nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, coll. Sources chrétiennes, éd. et trad. J. Darrouzès, Paris, 1957. — S. Bernard, *De consideratione* 1, 2, et 2, 12, PL 182, 729-731 et 755-756; *De conversione ad clericos* 4 et 6, 837-841. — S. Thomas, *Somme théologique* 1ª 2ae q. 79 a. 3 et 2ª 2ae q. 118 a. 8. — Ste Thérèse de Jésus, *Œuvres complètes*, trad. des carmélites de Paris, 1910, voir Index : Illusions, Monde, etc. — S. Jean de la Croix, *Œuvres spirituelles*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1947, voir Index : Affections désordonnées, etc. — S. Robert Bellarmin, deux exhortations *De duritia cordis*, dans *Opera oratoria postuma*, t. 9, Rome, 1948, p. 212-222. — J.-J. Surin, *Dialogues spirituels*, Paris, 1700, t. 1, liv. 1; tout le tome 2. — Bossuet, sermon sur l'endurcissement et l'indifférence, éd. J. Lebarq, *Œuvres complètes*, t. 5, Paris, 1892, p. 552-580. — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, t. 1, Paris, 1896, p. 11-45, 80-97. — J. Bremond, *Les Pères du désert*, coll. Les moralistes chrétiens, t. 2, Paris, 1927, p. 318-327 : l'acédie.

Art. *Endurcissement*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 123-129. — DS, art. Abus de la grace, Acedia, Aveuglement, Conversion, Cor, Désir de la perfection, Désirs, Devoir, Divertissement, Docilité au Saint-Esprit, Égoisme.

Joseph Mac Avoy.

ENFANCE DE JÉSUS (DÉVOTION A L') — Pendant longtemps il n'y a pas eu de « dévotion à l'enfance du Christ », s'il est vrai que toute dévotion particulière comporte « certaines pratiques religieuses » dont une des caractéristiques est qu'elles restent facultatives (Bremond, t. 9, p. 2). Pour comprendre dans quelle continuité vient s'insérer la dévotion proprement dite, demandons-nous quelles attitudes les auteurs ou les fidèles ont prises en face de l'enfance de Jésus, quelle place le Christ enfant a tenue dans leur pensée ou leur piété. — 1. *Visée doctrinale des Pères.* — 2. *Piété médiévale.* — 3. *Essor de la dévotion au* 17e *siècle.* — 4. *Survivances et résurgences.*

I. VISÉE DOCTRINALE DES PÈRES

Il est normal de voir dans les témoins privilégiés de l'enfance du Sauveur les premiers adorateurs de Jésus enfant : Marie, Joseph, les bergers, Siméon et Anne, les mages, etc; *Mt.* 2 et *Luc* 2 sont aussi brefs qu'explicites sur cette adoration ou ces hommages. La réflexion chrétienne imaginera la prière de Marie avant la nativité ou devant la crèche, la joie de Siméon tenant entre ses bras le salut d'Israël; elle appliquera à l'enfance de Jésus l'hommage des anges, que *Héb.* 1, 6 entendait de l'incarnation en général.

Durant les premières générations chrétiennes, on considérait sans doute le mystère du Christ dans son ensemble, ce qui ne portait guère à accorder à l'un des moments de la vie du Sauveur, — hormis son « heure », — une importance particulière. La vie chrétienne aussi bien que les controverses christologiques (docétisme, marcionisme, manichéisme) amenèrent bientôt théologiens et prédicateurs à envisager les divers temps du séjour terrestre du Fils de Dieu. Ils ne pouvaient éluder la phase initiale de l'incarnation, d'autant qu'elle fournissait de solides arguments pour montrer

soit la réalité de l'existence humaine du Verbe, soit les premiers rayonnements de son œuvre rédemptrice.

1° La visée des **Pères,** surtout **grecs,** est d'abord *théologique,* dans les traités polémiques comme dans les prédications pour les fêtes de Noël ou de l'Hypapantè (« rencontre » avec Siméon). Le lecteur ou l'auditeur est conduit à une foi intégrale, que ne déconcertent pas les abaissements de l'enfance, mais où il reconnaît les gestes sanctifiants du Verbe fait chair. Les allusions sont très sobres chez les premiers théologiens, tel saint Irénée (*Adversus haereses* II, 22, 4, PG 7, 784a; III, 16, 4, 924a), qui note la volonté du Seigneur de sanctifier tous les âges et d'attirer à lui, enfant, des martyrs parmi les enfants. Elles se font un peu plus abondantes, par la suite, expliquant chaque détail de la nativité : ainsi saint Grégoire de Nysse (*Or. in diem natalem Christi,* PG 46, 1128-1149).

On est surpris qu'un Cyrille d'Alexandrie (*Quod unus sit Christus,* PG 75, 1288cd) ou un Théodoret (*Eranistes* 1, PG 83, 72-73), si attentifs aux humiliations du Fils de Dieu et à sa « condition d'esclave », ne mettent pas plus en valeur les abaissements de son enfance; Athanase est le seul à y insister (*De incarnatione Verbi* 18, PG 25, 128; *De incarnatione Dei Verbi* 22, PG 26, 1024c; *Ep. ad Epictetum* 5, 1057d-1060a; *Ep. ad Adelphium* 7, 1081b; *Ep. ad Maximum* 3-4, 1089).

En règle générale, les sermons de Noël sont surtout occasion de développer la doctrine de l'incarnation : ainsi Jean Chrysostome en 386 justifie la date et l'objet de la fête (*Hom. in Servatoris N. J. C. diem Natalem* 6, PG 49, 359); Proclus de Constantinople, PG 65, 713; pseudo-Eusèbe d'Alexandrie, *Sermo* 10, PG 86, 365-372; Cyrille d'Alexandrie, parlant de la présentation de Jésus au temple, insiste sur l'humanité du Sauveur beaucoup plus que sur son enfance (*Hom.* 12, PG 77, 1040-1049; *Hom.* 15, 1089-1096).

Cette préoccupation dogmatique conduit à souligner les contrastes des scènes de l'enfance, la naissance de celui qui n'est jamais né, l'allaitement du Créateur, les langes enserrant l'infini. La rhétorique d'Amphiloque d'Iconium (PG 39, 40) se donne libre cours, après Grégoire de Nazianze (PG 36, 325c); de plus obscurs aussi (pseudo-Athanase, PG 28, 945cd; pseudo-Chrysostome, PG 61, 738). Dans la même perspective, d'autres exposent les conditions de pauvreté et d'humilité de la naissance du Christ (Théodote d'Ancyre, PG 77, 1364-1365; pseudo-Chrysostome, PG 50, 795-800; PG 56, 385-394).

Ce que l'on demande ordinairement aux chrétiens en face du Christ enfant, c'est la foi à sa divinité : « le bœuf reconnaît son maître », avait remarqué *Isaïe* 1, 3, que beaucoup d'orateurs commentent à propos de la crèche. Quelques-uns invitent aussi à l'allégresse ou à l'action de grâces : Théodote d'Ancyre, *Hom.* 6, 13-14, PG 77, 1428-1432, etc. Seuls Origène et Grégoire de Nazianze proposent des attitudes plus personnelles, plus proches de ce que nous appelons dévotion.

Dans ses *Homélies sur saint Luc,* 12-17, PG 13, 1828-1847, Origène ne se contente pas de proposer en modèle la foi des bergers (1832bc); il essaie de faire partager cette intimité presque familière et cette ferveur dont il est animé envers « son » Seigneur, « son » Christ.

Celui qui désire, comme Siméon, être délivré, « qu'il prenne Jésus entre ses bras, qu'il l'ait tout entier sur son sein; alors il peut, joyeux, aller où il désire » (1838c). « Pour que nous puissions à notre tour prendre le Fils de Dieu, l'embrasser, mériter les grâces de pardon et de progrès, prions le Dieu tout-puissant, prions même cet Enfant Jésus avec qui nous désirons parler en le tenant entre nos bras » (1839c). Cet accent est inhabituel à l'époque. Origène semble être le seul Père à reprendre comme locution courante l'expression « l'Enfant Jésus » (*parvulus Jesus;* sans doute Ἰησοῦς ὁ παῖς de *Luc* 2, 43).

Semblablement, mais avec moins de spontanéité, saint Grégoire de Nazianze propose, à Noël ou à l'Épiphanie, en plus d'une leçon doctrinale sur l'incarnation, une union aux mystères évoqués :

« Nous avons couru avec l'étoile, adoré avec les mages, été éblouis avec les bergers, chanté la gloire divine avec les anges, avec Siméon nous avons reçu l'Enfant dans nos bras et avec Anne, cette vieille et sainte femme, nous avons loué Dieu » (*Or.* 39 *in sancta lumina* 14, PG 36, 349c). D'où l'attitude religieuse envers chaque détail : « Révère ce recensement, à qui tu devras d'être inscrit dans le ciel; célèbre cette naissance qu te délivre des liens de ta naissance; honore la bourgade de Bethléem, qui te ramène au paradis; adore la crèche... Et si le Christ se réfugie en Égypte, vivement fais-toi compagnon de sa fuite » (*Or.* 38 *in Theophania* 17-18, 329d-332b).

On est pourtant si loin de chercher dans l'enfance du Sauveur une règle de spiritualité, que les commentateurs de *Mt.* 18, 3 (« Devenez comme de petits enfants ») ne s'avisent pas de la ressemblance possible avec Jésus enfant : Origène lui-même (*In Matthaeum* XIII, 14-19, PG 13, 1128-1148), le moine Isaïe † 488 (*Orat.* 25, 4-7, PG 40, 1176-1178; cf DS. t. 4, col. 701), etc.

Les *écrivains de langue latine* donnent également le primat à l'enseignement des fidèles. En face d'un Marcion, qui pour nier la réalité de « la chair du Christ » élimine les récits de l'enfance, Tertullien en maintient l'authenticité et la convenance à l'ensemble de l'économie rédemptrice (*De carne Christi* 2 et 5, PL 2, 755 et 760). Saint Hilaire ne parle guère de la naissance du Christ que pour en souligner les aspects merveilleux, dignes du Dieu qui s'incarne (*De Trinitate* II, 26-27, PL 10, 67-68); il commente sèchement *Mt.* 2 (*In Matthaeum* 1, PL 9, 921-923) et son énergique invitation à « revenir à la simplicité enfantine » (18, 1018c) est sans rapport avec l'enfance de Jésus.

Les scènes de l'enfance inspirent davantage les orateurs. Saint Ambroise insiste sur le lien personnel du racheté avec l'enfant de la crèche : « C'est moi qui profite de ces pleurs d'enfant vagissant » (*Exp. Evangelii sec. Lucam* 2, 41, PL 15, 1568a). Son commentaire est empreint d'un lyrisme délicat, d'une note d'attachement aimant, qui apparaît moins dans les brillants sermons, plus doctrinaux, d'Augustin *In natali Domini* (PL 38, 995-1021). L'évêque d'Hippone exploite la veine théologique des grecs, reprend le thème de la crèche figure de l'eucharistie (cf DS, t. 2, col. 2521) et les contrastes de l'enfance avec la divinité (*Sermo* 187, 1, et 190, 2; PL 38, 1001 et 1008); mais, tout en invitant les chrétiens à admirer et à louer, à « méditer » même (193, 1, 1014) sur le chant des anges à Bethléem, il va d'emblée à l'œuvre totale du salut et s'attarde peu à contempler l'Enfant. Saint Léon, dans ses nombreuses prédications pour Noël et l'Épiphanie, utilise la plupart des éléments développés par ses prédécesseurs; si sa préoccupation est dans l'ensemble plus théologique que spirituelle, il semble cependant l'un des premiers à établir explicitement le lien entre l'enfance de Jésus et l'esprit d'enfance (*Sermo* 37, PL 54, 258).

L'enseignement des Pères ne rend pas compte de toute la vie de leur époque; d'autres signes existent de l'intérêt que le peuple chrétien a très tôt porté à l'enfance du Christ : fêtes liturgiques, compositions lyriques ou fictions littéraires, représentations plastiques, pèlerinages.

2° Les **fêtes liturgiques** du « temps de Noël » sont anciennes, même s'il est malaisé de les dater. De l'éche-

veau embrouillé des témoignages, se dégagent un certain nombre de données recueillies à l'article ÉPIPHANIE.

« Les grandes fêtes de la chrétienté antique ne sont pas, par nature, des commémoraisons historiques de tel ou tel épisode..; elles ont été instituées pour exprimer de grandes idées religieuses » (A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p. 173). Ce n'est pas l'attrait des scènes de l'enfance qui a fait célébrer Noël ou l'Épiphanie; la liturgie avait pour rôle de mettre en valeur la divinité du Christ proclamée à Nicée; elle fournissait aux pasteurs l'occasion d'instructions dogmatiques. Cependant, en évoquant les faits de l'Évangile, elle attirait l'attention sur la réalité de l'enfance de Jésus; les fidèles fréquentaient ces solennités, on plaçait volontiers à pareil jour la consécration des vierges (PL 8, 1345bc); Justinien fera de Noël et de l'Épiphanie des fêtes chômées (*Code Justinien* III, 12, 6). Un tel culte, soulignant la divinité de Jésus enfant, précédait, mais préparait une dévotion privée ou communautaire.

3° Déjà, les célébrations liturgiques donnent aux **premiers poètes chrétiens** l'occasion de composer en l'honneur de l'Enfant-Dieu. Leurs hymnes reprennent les thèmes théologiques familiers aux prédicateurs, avec un lyrisme plus exubérant; ils marquent davantage l'hommage dû à l'enfant de la crèche.

L'Occident connaît en 405 les poèmes de Prudence (PL 59, 888-914), plus ardents et moins contenus que les compositions de saint Ambroise (PL 17, 1171-1173, 1201-1202). Le genre connaissait déjà un certain développement en Orient. Saint Éphrem † 373 avait consacré des hymnes à la Nativité (Assemani, *S. Ephraem Syri opera omnia*, t. 2, Rome, 1740, p. 396-436); d'autres pièces en l'honneur de Marie appartiennent sans doute à un pseudo-Éphrem (*S. Ephraem Syri hymni et sermones*, éd. Th.-J. Lamy, t. 2, Louvain, 1902, p. 519-642); cf art. ÉPHREM, DS, t. 4, col. 798. Le développement sera plus brillant avec Romanos le Mélode, † vers 560 (J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 1, Paris, 1876, p. 1-11, 28-35, 222-241). On peut citer encore Sévère d'Antioche † 558 (PO 6, 45-57), saint Jean Damascène † 749 (PG 96, 817-825), Cosmas de Jérusalem, 8e siècle (PG 98, 460-465, 509-513), Jean Mauropous, 11e siècle (PG 120, 1123-1125).

4° Ces poèmes, généralement conçus pour l'usage liturgique, respectent les données de l'Évangile; les **apocryphes** n'ont pas le même souci de fidélité.

La brièveté de l'enseignement scripturaire permettait les reconstitutions les plus variées. *Protévangile de Jacques*, *Évangile de Thomas* selon ses diverses versions, *Liber de infantia* ou *Pseudo-Matthieu*, *Histoire de Joseph le charpentier*, *Évangile arabe de l'enfance*, *Évangile arménien de l'enfance* (cf M. R. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1953, p. 38-89), donnent libre cours au merveilleux : miracles opérés par les langes de l'Enfant Jésus ou l'eau de son bain; prodige du palmier qui s'incline pour donner des fruits à la sainte Famille et laisse sourdre une eau bienfaisante, chute des idoles dans le temple de Sotine, etc. Souvent, l'imagination se contente d'amplifier ou de transposer les scènes ou de compléter des détails laissés imprécis; on prête à Jésus enfant des miracles calqués sur ceux de son ministère, sans la sobriété ni la discrète charité qui caractérisent les miracles évangéliques.

A la vérité, ces œuvres de fiction témoignent sans doute moins d'un amour particulier envers l'Enfant Jésus, que du désir de souligner et d'accentuer les traits de la puissance divine. Même si tel apocryphe est entaché de tendances hérétiques (traces de gnosticisme dans l'*Évangile de Thomas*) ou s'il attribue à Jésus des espièglerie de mauvais goût (*Évangile arménien de l'enfance*, 18 et 21, éd. P. Peeters, Paris, 1914, p. 199-205), l'intention doctrinale rejoint souvent la préoccupation des Pères : établir la divinité du Christ. Sans doute est-ce pour cela que ces récits, sans provoquer à proprement parler une dévotion, ont trouvé une large audience chez les fidèles en fixant l'attention sur cette période de la vie de Jésus, et même ont acclimaté certaines idées ou croyances qu'on retrouve chez les Pères.

Autre preuve de l'influence des apocryphes : les *représentations plastiques* de l'enfance à partir du 5e siècle ne semblent pas faire de différence entre Évangile et littérature non canonique. Auparavant l'art avait manifesté cette complaisance du peuple chrétien pour les faits de l'enfance en représentant les scènes évangéliques; avant de se montrer au grand jour sur les sarcophages ou à l'arc triomphal des basiliques, il ornait déjà les catacombes et les lieux de réunion des chrétiens. La préoccupation dogmatique n'est pas absente de ces figurations.

Les thèmes choisis sont ceux qui manifestent davantage la nature divine : adoration des mages (dans les premières catacombes romaines : chapelle grecque de Priscille au 2e siècle, cimetière de Domitille, 3e siècle), rencontre avec Siméon, ruine des idoles; plus rarement adoration des bergers et massacre des innocents. La scène de la nativité sans les mages est encore plus rare. L'hérésie nestorienne, refusant la nature divine à un enfant, a peut-être provoqué par réaction la figuration des thèmes triomphaux. Très tôt aussi, on avait représenté la Vierge portant l'Enfant (cimetières de Priscille et de Domitille); était-ce pour honorer l'Enfant ou sa Mère? Le fait que Jésus enfant ne soit jamais représenté seul ou en dehors d'une scène donnerait à penser que les chrétiens ne considéraient guère le mystère même du Dieu enfant. Cf L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, 2e p., Paris, 1957, p. 40-41, 174-292.

5° Les **pèlerinages** permettaient de retrouver les lieux de la vie du Sauveur. A Bethléem, longtemps avant la paix de l'Église, on avait vénéré la grotte de la nativité; sous Constantin, une somptueuse basilique signalait le lieu à la piété des fidèles, à l'égal du Saint-Sépulcre (art. *Bethléem*, DACL, t. 2, 1907, col. 835). Les plus fervents, à l'exemple de sainte Paule ou de saint Jérôme, pouvaient se fixer sur les Lieux saints et méditer; ils invitaient leurs amis à voir « ce petit trou de terre où est né le créateur des cieux » (S. Jérôme, *Ep.* 46, 10, PL 22, 490) et pouvaient prétendre au titre de « diversorii Bethleemitici et praesepis Dominici amator » (77, 2, 691). Les souvenirs rapportés entretenaient ou développaient la vénération pour la crèche (DS, t. 2, col. 2521). Dans la déjà riche tradition patristique, qui vise à former la foi des fidèles à l'occasion du fait de l'enfance du Christ, les pèlerinages apparaissent comme une première forme de dévotion personnelle.

II. LA PIÉTÉ MÉDIÉVALE

Cet héritage, que les derniers Pères transmettent sans beaucoup l'accroître (S. Grégoire le Grand † 604, *Hom. in Evangelia* 1, 8 et 10, PL 76, 1103-1105, 1110-1114; Bède le Vénérable † 735, *In Matthaeum* 2, *In Lucam* 2, surtout *Homiliae* 5-7, PL 94, 31-44), est perpétué, entre le 6e et le 10e siècle, par la permanence des fêtes liturgiques. Il subira l'influence de deux tendances caractéristiques de la piété du moyen âge, dont la conjonction fera naître des pratiques nouvelles de dévotion.

A. TENDANCES NOUVELLES. — 1° **Goût du concret.** — Parce que l'homme du moyen âge est très sensible aux faits, les célébrations liturgiques évoquent plus volontiers les événements historiques; les explications qu'en

donnent les prédicateurs sont plus concrètes, peut-être moins théologiques; l'aspect narratif prend le dessus.

Si les pèlerinages aux lieux de l'enfance de Jésus sont devenus exceptionnels, les souvenirs jadis rapportés prennent d'autant plus de prix; Rome, au milieu du 7e siècle, vénère déjà les restes de la crèche. Les représentations picturales puisent plus que jamais dans les apocryphes. Le cycle de l'enfance est désormais l'un des plus souvent figurés (porches, vitraux, miniatures). Sans doute est-ce le même réalisme qui a donné naissance aux représentations vivantes des scènes de l'enfance. Dès le 11e siècle, de simples dialogues, puis des jeux liturgiques illustrent les récits lus au cours de l'office : *Office des bergers*, *Ordo stellae* ou *Massacre des innocents* connaîtront jusqu'au 15e siècle un développement étendu, en France, Italie, Allemagne, et donneront aux fêtes du cycle de Noël un relief à peine inférieur à celui de Pâques (K. Young, *The Drama of the medieval Church*, t. 2, Oxford, 1932). Détachées des offices liturgiques, ces représentations prendront plus d'ampleur sous la forme des *mistères :* avant d'assister à la *Passion*, le peuple se plaisait aux scènes de l'enfance; il est remarquable que de la vie du Sauveur ce soient ces deux moments qui ont suscité le plus d'intérêt.

Ce besoin de voir n'a pas paralysé l'attrait du merveilleux et a laissé s'accréditer des légendes relatives, notamment, à la vie des saints : apparitions de l'Enfant Jésus à saint Christophe, à saint Félix, à sainte Catherine d'Alexandrie, à saint Hugues de Cluny, etc; prodiges survenus à la naissance de Jésus, miracles accomplis pendant son enfance. Ces récits que recueillera au 13e siècle Jacques de Voragine et qu'amplifieront ses continuateurs (vg les noces mystiques de sainte Catherine de Sienne n'apparaissent qu'en 1438 : *La Légende dorée*, trad. T. Wyzewa, Paris, 1913, p. 622, n. 1) peuvent ne présenter aucun caractère d'authenticité; le fait de les avoir mis en circulation et universellement acceptés implique non seulement une foi très grande envers l'Enfant Dieu, mais un intérêt toujours éveillé pour tout ce qui le concernait. Même légendaire, l'histoire de la pécheresse repentante, qui redoute le Christ glorieux ou souffrant et demande son pardon au Christ petit enfant, dit assez la confiance qu'on avait envers lui (*Légende dorée*, 25 décembre, p. 42).

2° **Affectivité.** — Plus saisissable que ces indices de piété populaire, la dévotion des doctes est marquée par une note de tendresse envers l'Enfant Dieu : leur regard est nouveau, non plus fixé d'abord comme celui des Pères sur les signes de la divinité, mais sur les traits humains de Jésus. Peut-être est-ce là manifestation supérieure du goût du concret ou influence de la spiritualité nourrie de liturgie, qui est celle des auteurs formés à l'école bénédictine : la longue contemplation des mystères de l'année chrétienne conduit à porter une attention de plus en plus forte et aimante sur la vie humaine du Sauveur. Comme la liturgie connaît surtout deux phases de la vie du Christ, celles de son enfance et de sa passion, les auteurs scrutent ces deux moments et ont pour Jésus enfant autant de tendresse que pour le Christ en croix.

L'évocation de la vie du Christ comporte un regard sur son enfance, d'abord rapide comme chez le moine anonyme de Metz qui écrit au 11e siècle la très simple *Confessio fidei* (éd. A. Wilmart, VSS, t. 17, 1927, p. 142-152), puis de plus en plus réaliste : ainsi Bernard le clunisien dans la *Gemma crucifixi*, du milieu du 12e siècle (PL 184, 776). Saint Pierre Damien † 1072 veut provoquer une imitation de l'humilité et de la pauvreté du Christ enfant (*Sermo* 61, PL 144, 847). L'auteur anonyme des brèves *Meditationes de gestis D. N. Jesu Christi* (PL 149, 591-592) ne retrace pas seulement les scènes évangéliques, il s'arrête devant le fait de « l'enfance » et envie la Vierge pour les « saints embrassements » donnés à Jésus.

Évoquer ne suffit pas, il faut conduire à aimer. La dévotion à la passion prend la première son essor au 11e siècle (A. Wilmart, *Prières médiévales pour l'adoration de la croix*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 46, 1932, p. 22-65), et la tendresse très humaine d'un saint Anselme pour l'homme de douleurs introduit un style nouveau, une expression de sentiments que les prédicateurs adoptent pour parler de l'Enfant de la crèche.

Cet accent semble propre, d'abord, au monde bénédictin, et Cluny en est vite affecté, puisque, au témoignage de Pierre le Vénérable (*De miraculis* 1, 15, PL 189, 880b), Noël y est célébré « avec une spéciale dévotion et abondante profusion de larmes », alors que les sermons de Noël d'Yves de Chartres † 1116 (PL 162, 569-571) et de Bruno de Segni † 1123 (PL 165, 80 et 353-356) sont davantage dans la tradition doctrinale des Pères. La manifestation la plus nette apparaît avec saint Bernard † 1153, que continueront ses disciples.

B. Courants favorables. — 1° **L'école cistercienne.** — La dévotion de saint Bernard à l'enfance de Jésus est-elle due à cette vision de la nativité qu'il aurait eue, en son jeune âge, une nuit de Noël, et que raconte Guillaume de Saint-Thierry (PL 185, 229ab)? Ses biographes remarquent qu'il eut désormais sur ce mystère un regard pénétrant et une éloquence chaude et intarissable. Les fêtes de l'enfance : Noël, Circoncision, Épiphanie, mais aussi Annonciation, lui fournissent l'occasion de célébrer l'Enfant Jésus (*Sermones*, PL 183, 87-152, 383-398). Il y revient dans ses homélies *Super Missus est* (55-88) et ses sermons *In Cantica* (785 svv) dans les termes les plus tendres. Il détaille les scènes, développe les leçons : douceur, bonté, patience, humilité, pauvreté, etc. « Tout l'attendrit, l'instruit et l'édifie » (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1946, p. 66). C'est la première fois, semble-t-il, que l'Enfant Jésus est contemplé avec cette recherche du détail, qu'on parle de lui ou à lui-même avec cette vivacité et ce ton d'intimité; on reconnaît là les notes de la *devotio* cistercienne (art. Devotio, DS, t. 3, col. 711). C'est peut-être pour la première fois qu'est souligné le charme du *Verbum infans*, si accessible, si attirant; le fait est d'autant plus remarquable que la littérature du moyen âge semble ignorer le personnage de l'enfant. Enfin, par la fête de la Circoncision, c'est au cycle de l'enfance que saint Bernard, — et après lui la plupart des auteurs qui en traiteront —, rattache la dévotion au *Nom* de Jésus (voir art. Nom de Jésus). Son admiration pour la miséricorde divine qu'est un Sauveur enfant, Bernard a voulu la faire partager (*Sermo* 5 *in Nativitate*, 2, PL 183, 128c).

Les auteurs cisterciens ont, pour célébrer Noël, les mêmes accents; ainsi Guerric d'Igny † 1157 (PL 185, 29-92, avec un passage sur l'enfance spirituelle, 45ac) et Nicolas de Clairvaux † vers 1180 (*Sermones de Nativitate*, PL 144, 848-853 et PL 184, 827-838).

Aelred de Rievaulx † 1166 cherche à émouvoir quand il prêche sur Noël ou la Purification (PL 195, 220-238; *Sermones inediti*, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 37-51); il compose un *De Jesu puero duodenni* (PL 184, 849-870; éd. et trad., coll. Sources chrétiennes, Paris, 1958 : *Quand Jésus eut douze ans*; cf DS, t. 1, col. 229), commentaire de *Luc* 2, 42, empreint de la même affectivité; en allégorisant l'épisode du temple, — Bethléem représente les détachements du débutant, Nazareth la croissance dans la vertu et Jérusalem « la contemplation des secrets célestes » (861) —, il s'attendrit sur l'abandon de Jésus, invite à le chercher, à profiter des trois jours où il

dispense « les trésors de sa sagesse » (867), à participer à son obéissance. On restitue à Aelred la méditation 15, prêtée à saint Anselme (PL 158, 785-792), où l'âme considère les gestes et les joies de Marie devant son enfant.

Cette influence de Bernard explique qu'on lui ait attribué des écrits relevant de sa manière : la prose *Laetabundus* (PL 184, 1327-1328), le *Sermo de vita et passione Domini* (953-966), restitué à Egbert de Schönau † 1185, qui souligne les souffrances de l'enfance (956), avec la ferveur d'expression et l'interpellation au Christ, en faveur depuis saint Anselme. Voir encore les sermons d'Absalon de Springkirsbach † 1203 (PL 211, 43-102), développant le thème de la conformité au Christ enfant (93a).

Cette prédication se fait davantage sentir dans les cloîtres et les béguinages : les mystiques « voient » les scènes qu'évoque la liturgie et que développent les prédicateurs surtout cisterciens.

Jacques de Vitry raconte en 1216 que Jésus se montrait à Marie d'Oignies † 1213 « en conformité avec les solennités », vagissant dans la crèche, allaité par Marie ou porté au temple (AS, juin, t. 4, p. 659-660). Egbert de Schönau rapporte dans la vie de sa sœur Élisabeth † 1175 des visions toujours adaptées aux fêtes, notamment à Noël, et jusqu'à trois visions quand une fête a un triple objet, par exemple l'Épiphanie (PL 195, 154-155).

2° **Le mouvement franciscain.** — Un changement de ton, comparable à celui qu'avait opéré le courant bernardin, est réalisé par les franciscains en Italie au 13e siècle et provoque semblable dévotion à l'Enfant Jésus. L'influence de Bernard est incontestable; l'auteur des *Meditationes vitae Christi* reconnaît cette dépendance et cite sa source; mais François d'Assise † 1226 a sans doute alimenté son amour pour l'humanité du Christ plus dans l'Évangile que dans les écrits du moine de Clairvaux. On sait sa prédilection pour le mystère de la Nativité : il eût voulu à Noël une fête universelle s'étendant même aux animaux (Thomas de Celano, *Vita secunda* II, 151, Quaracchi, 1927). Sur sa dévotion à la crèche, voir DS, t. 2, col. 2522.

Saint Bonaventure † 1274 donne, en tête de son *Lignum vitae*, quelques méditations sur l'enfance; chaque fois, l'âme est invitée à prendre part à la scène (« Procede in occursum matris et parvuli », *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 12, Paris, 1868, p. 70-71). Dans le *De quinque festivitatibus pueri Jesu* (t. 14, p. 139-150), il s'étend sur la conception et la nativité du Christ, l'imposition du nom, l'adoration des mages, la présentation au temple; il explique comment « l'âme dévote, par la grâce et la vertu du Très-Haut, peut concevoir spirituellement le Verbe béni et Fils Unique du Père, l'enfanter, lui donner un nom, le chercher et l'adorer avec les mages, enfin le présenter au Père dans le temple » (p. 139). Par un mouvement assez semblable à celui d'Aelred, Bonaventure donne de ces cinq passages une interprétation allégorique permettant de calquer sur l'enfance du Christ les attitudes d'une ascension spirituelle. Ces aspirations rivalisent d'ardeur avec celles de saint Bernard, et l'adjectif le plus employé est précisément *devotus*. Les sermons, plus sobres, tirent également des fêtes liturgiques les éléments d'une théologie spirituelle (*Sermones* 31-52, t. 13, p. 50-86); c'est une caractéristique de la prédication de Bonaventure.

Deux ouvrages sont révélateurs de la piété franciscaine envers l'Enfant Jésus : la *Philomela* de Jean Pecham († 1292 à Cantorbéry) et les *Meditationes vitae Christi* (avant 1335; cf DS, t. 1, col. 1848-1853), tous deux longtemps attribués à saint Bonaventure (t. 14, p. 162-166; t. 12, p. 509-630). Sous des formes différentes, — le premier est une brève pièce poétique et allégorique, le second un abondant recueil de méditations —, ils présentent des caractéristiques communes : désir passionné de vivre avec Jésus et d'évoquer de façon précise les détails et les circonstances de son existence humaine, fût-ce en imaginant des scènes; dans cette contemplation, place privilégiée de l'enfance et de la passion, attention aux leçons de pauvreté et d'humilité, expression ardente des sentiments d'admiration, de compassion et de tendresse. L'amour pour l'Enfant Jésus est tel que ses dévots regrettent de ne pouvoir lui offrir leurs services. Les *Meditationes* développent ce qu'avait timidement esquissé Origène et introduisent comme une technique de la représentation et de la participation au mystère contemplé (vg ch. 12, t. 12, p. 526). La dévotion à Jésus enfant invite à l'enfance spirituelle. Le thème est donné, les « spirituels » peuvent l'exploiter à leur guise.

Ubertin de Casale († après 1325) médite surabondamment, dans son *Arbor vitae crucifixae D. N. Jesu Christi* (1305; Venise, 1485), sur les titres de Jésus, les détails de son enfance, les vertus qu'elle manifeste : il veut refaire envers Jésus enfant les gestes de Marie et cherche en cette évocation une communion aux sentiments de la Vierge et de l'Enfant (« fac me tecum suavissime gustare », I, 11).

Les poètes en font le sujet de « laudes » pleines de tendresses. Même si le *Stabat mater speciosa* n'est pas de lui, Jacopone de Todi † 1306 compose une série de nativités qui sont un peu l'équivalent lyrique des *Meditationes* (P. Barbet, *Quelques poésies de Fra Jacopone da Todi transcrites de l'ombrien*, Paris, 1935, p. 366-388). On retrouve les mêmes accents dans les *Laudi spirituali* de Bianco de Sienne à la fin du 14e siècle (Lucques, 1851, laudes 13, 32, 34; DS, t. 1, col. 1588). Les sermons du bienheureux Giordano de Rivalto o p (1260-1311) développent l'allégresse et les biens spirituels apportés par « questo benedetto garzone », dont les attitudes sont autant de leçons (*Prediche inedite*, Bologne, 1867).

Le Bx Jean Dominici o p † 1419 parlait de la Nativité avec force et tendresse (cf R. Morçay, *Saint Antonin archevêque de Florence*, Paris, 1914, p. 20); ces traits appartiennent aux auteurs spirituels italiens du Trecento et du Quattrocento, ainsi J. Savonarole † 1498 qui a sur la Nativité une laude et un sermon vibrants (*Œuvres spirituelles choisies..*, par E.-C. Bayonne, Paris, 1879, t. 1, p. 165-166; t. 3, p. 17-28).

L'œuvre la plus originale semble être le *Liber natalis parvuli Christi Jesu* du Bx Raymond Lulle † 1316 (composé en 1310; éd. J. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1499); allégorie dans le goût encore sobre du temps et prétexte à louer les perfections divines manifestées « in hoc superbenedicto puero », en lui confiant la croissance des vertus.

C. Trois formes de la piété envers l'Enfant Jésus. — La piété envers Jésus enfant revêt progressivement trois formes : la piété des cloîtres n'est pas exactement celle du peuple chrétien, même si toutes deux s'alimentent aux mêmes sources ou si elles réagissent parfois l'une sur l'autre.

1° **Auteurs spirituels : Vies du Christ méditées.** — Les *Meditationes vitae Christi* ont fait école : un genre est créé, qui, proposant à la méditation la vie du Christ, s'arrête longuement d'abord à l'enfance. On sait le succès de la *Vita D. N. Jesu Christi* de Ludolphe le chartreux † 1377. Faisant largement écho à la tradition, elle commente la Nativité, l'adoration des rois, la purification, etc, avec l'accent qu'y apportaient saint Bernard ou le pseudo-Bonaventure (*Vita* I, 9-15; vg ch. 12, n. 10 et 12 : Jésus dans les bras de Siméon; conditions pour le porter). Chaque épisode donne lieu à une

prière, qui dégage les enseignements; la variété des leçons montre, plus encore que chez saint Bernard, que la piété envers Jésus enfant peut aider la vie chrétienne en toute situation.

Cf *Le Christ* (Paris, 1932, p. 1122-1126), sur la diffusion et l'influence du genre popularisé par Ludolphe. Le chartreux n'était pas novateur : un augustin, le Bx Simon Fidati de Cascia † 1348 donnait déjà un programme et une méthode de vie chrétienne à partir des « gestes du Seigneur », mais son *De gestis Domini Salvatoris Jesu Christi* se répandit beaucoup moins et ne fut imprimé qu'en 1496.

Ce genre de « Vies du Christ » évolue : d'un côté, des *présentations populaires*, où l'enfance est étoffée de récits empruntés aux apocryphes et où l'illustration, même grossière, supplée à la pauvreté du texte; les livres à images du 13e et du début du 14e siècle sont exécutés « soit pour initier les laïques à la connaissance de l'ancien et du nouveau Testament, soit pour leur tenir lieu des livres de prières... » (L. Delisle, *Livres d'images*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 31, Paris, 1893, p. 285). Le premier siècle de l'imprimerie a contribué à une connaissance plus étendue de l'enfance de Jésus; la faveur du public conduisit à donner des éditions réduites aux seuls récits de l'enfance.

Dans l'autre direction, on est plus fidèle à l'esprit de Ludolphe et des *Meditationes*, en proposant la vie du Christ à la *méditation* des âmes mieux formées. L'enfance y tient proportionnellement la même place que dans les mystères du rosaire ou du temps liturgique; elle donne lieu, comme la passion, à des élévations ferventes et à des descriptions concrètes.

Les pays du Rhin semblent avoir exploité cette veine. Berthold le Teutonique o p, † vers 1350, dans son *Horologium devotionis circa vitam Christi*, consacre 5 heures sur 24 aux scènes de l'enfance, demande à « trouver place dans la crèche pour s'y reposer avec l'Enfant, et joindre aux larmes de Jésus les siennes en détestant ses péchés »; plusieurs éditions (la dernière à Dülmen en 1921) et trad. franç. par J. Desmay en 1607 (*L'horloge de dévotion*). Jean Brugman † 1373 (DS, t. 1, col. 1967), dans ses *Devote oefeninghe*, a 42 méditations sur les évangiles de l'enfance, d'une simplicité et souvent d'une poésie toute franciscaine (éd. W. Moll, *Johannes Brugman*, t. 2, Amsterdam, p. 293-316). Jean de Louvain † 1378 développe l'imitation de Marie donnant ses soins à l'Enfant (St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 368-371). Il est exceptionnel que l'enfance du Christ soit traitée pour elle-même et fasse l'objet d'un livre, comme dans l'anonyme *Van die gheestelike kintscheyt Jhesu ghemoraliseeret* (Anvers, 1488, cité par St. Axters, t. 3, 1956, p. 284).

Aux pays flamands et à la tradition franciscaine se rattache l'auteur inconnu de l'*Indica mihi*, vers 1500 (éd. É. Schoutens, Anvers, 1906; trad. franç. par M.-M. Saeyeys, Paris, 1926); son accent reste le même, son attention aux détails aussi précise, et il recherche comme ses devanciers une participation aux gestes de Marie et de Joseph; sa nouveauté réside dans la répartition des méditations en exercices quotidiens ou hebdomadaires. La liturgie assurait déjà la méditation périodique des mystères de l'enfance; voir, par exemple, comment le Bx Pierre Favre en 1542-1543 modelait son oraison sur les fêtes (*Memoriale*, éd. M. Bouix, Paris, 1873, p. 192-202).

Saint Ignace de Loyola † 1556, en reprenant dans ses *Exercices spirituels* (2e semaine, trois premiers jours), la méditation des événements de l'enfance, a beaucoup contribué à maintenir cette tradition; de nombreux écrivains de la compagnie de Jésus illustreront le genre.

Citons seulement quelques tendances. C. Scribani, à côté de *Méditations* du type classique, faites de considérations, d'affections et d'applications pratiques (*Meditatien*, Anvers, 1613; trad. latine, 1615), publie en 1615 son *Amor divinus*, où les récits évangéliques donnent lieu à des aspirations ardentes vers « l'amour fait enfant » et à des compositions poétiques latines dignes d'une anthologie (*au Christ qui va naître, au Christ nouveau-né, au berceau de Jésus, au Christ endormi*). D'autres sont plus moralisants : F.-A. Levrin présente aux visitandines *La vie parfaite tirée sur celle de Jésus-Christ* (Amiens, 1643) et montre dans le Christ enfant un modèle d'anéantissement, de pauvreté, etc.

Les « Vies du Christ » ne sont pas les seuls textes à parler de l'enfance; mais les prédicateurs, à propos de l'avent ou de Noël, ne font guère que reprendre l'idée désormais classique d'une demeure spirituelle préparée à Jésus : saint Laurent Justinien † 1456, Denys le chartreux † 1471, saint Thomas de Villeneuve † 1555, et l'anonyme *Presepe spirituale* (Venise, 1535).

2° Contemplatifs : la familiarité de l'Enfant Jésus. — Dès le « printemps de l'ordre franciscain », des mystiques jouissent de faveurs qui ne sont pas sans rapport avec les conseils des auteurs spirituels : ce n'est plus seulement vision de la crèche ou extase pendant la contemplation, mais l'Enfant Jésus se laisse prendre, porter, embrasser (G. Cantini, *L'infanzia divina nella pietà francescana*, dans *Studi francescani*, t. 9, 1923, p. 283-313). Isolés au 13e siècle, les faits de ce genre sont trop nombreux dans les biographies du 14e pour être mis sur le compte des narrateurs. Il est à souhaiter que le dossier des « privautés de l'Enfant Jésus » soit étudié un jour sérieusement.

Voici, pris pour ainsi dire au hasard, les noms de quelques bénéficiaires : Diedela de Nivelles (S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au* XIIe *siècle*, RHE, t. 39, 1943, p. 373), Bx Hermann-Joseph † 1241, prémontré (AS, avril, t. 1, p. 686-697), Ste Douceline † 1274 (J.-H. Albanès, *La vie de sainte Douceline*, Marseille, 1879; DS, t. 3, col. 1672-1674), Stes Mechtilde de Hackeborn † 1298 et Gertrude † 1302 (*Revelationes gertrudianae et mechtildianae*, t. 2, Tours, 1877, p. 15-20; t. 1, liv. 1, ch. 6-7, 16; liv. 4, ch. 3), Bse Claire de Montefalcone † 1308 (L. Wadding, *Annales Minorum, 1308*, t. 3, Lyon, 1635, p. 98; AS, août, t. 3, p. 683), Bse Angèle de Foligno † 1309 (*Le livre de la Bse Sœur Angèle de Foligno*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 236), S. Alexis de Falconieri † 1310 (*Monumenta ordinis servorum sanctae Mariae*, éd. A. Morini et P. Soulier, t. 1, Bruxelles, 1897, p. 82), Ste Angèle de Montepulciano † 1317 (AS, avril, t. 2, p. 796-797), Bse Marguerite de Città del Castello † 1320 (AS, avril, t. 2, p. 191), Ste Brigitte † 1373 (*Revelationes*, 1628, liv. 4, ch. 88; liv. 6, ch. 1 et 58). Ces privilégiés s'appliquaient à faire aimer l'Enfant qui les comblait : il est frappant de voir l'influence du dominicain Henri Suso † 1366 sur le monastère de Töss (*Exemplaire, L'œuvre mystique*, trad. B. Lavaud, t. 1, Paris, 1946, p. 122-124; J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de dominicaines au moyen âge*, Paris, 1928).

Est-ce pour s'élever contre la recherche de ces manifestations extraordinaires et contre une interprétation trop littérale des conseils du pseudo-Bonaventure que Jean Gerson † 1429 montre que les soins à donner à l'Enfant Jésus sont assurés efficacement par les seules vertus (sermons *De Nativitate : Quomodo puer Jesus in mente devota concipitur, nascitur, balneatur, nutritur, etc* (dans *Opera omnia*, t. 3, Amsterdam, 1706, col. 685-687, 932-960)?

La familiarité avec l'Enfant Jésus n'allait pas cesser pour autant. On en relèverait des traits chez Ste Lydwine † 1433, le chartreux Dominique de Prusse † 1460, Ste Catherine de Bologne † 1463, Ste Colombe de Rieti † 1501, Ste Jeanne de France † 1505; chez les dominicaines ou tertiaires dominicaines Marie des Ursins † 1497, les bienheureuses Ozanne de Mantoue † 1505, Eustache de Ferrare † 1508, Lucie de Narni † 1544, Catherine de Raconis † 1547; chez S. Gaétan de Thienne

† 1547 (messe, 7 août), S. Stanislas Kostka † 1568 et le capucin S. Félix de Cantalice † 1587 (collecte de la messe propre), etc.

Même si la critique devait un jour en contester un grand nombre, ces récits, parmi cent autres, appartiennent à l'histoire de la dévotion : ils sont nés dans des milieux affectionnés à l'Enfant Jésus, formés à l'aimer, à le contempler. Ils ont aidé à répandre l'amour du Christ enfant; ce ne sera pas une petite tentation pour les auteurs du 17e et du 18e siècle (Parisot, Nadasi, Patrignani ou Siniscalchi) que d'amplifier ces récits pour provoquer à plus de dévotion.

3° **Éléments d'une piété populaire.** — Il est difficile de relever les expressions populaires d'un courant de piété. Voici cependant quelques traits qui établissent que la dévotion à l'Enfant Jésus, sans être codifiée en des exercices précis, a obtenu dès le 15e siècle et plus encore au 16e, une réelle faveur.

L'article Crèche (DS, t. 2, col. 2520-2526) a dit l'importante diffusion des représentations de la Nativité, spécialement dans l'Italie de la deuxième moitié du 15e siècle. Signalons le grand nombre de gravures représentant non plus seulement des scènes évangéliques de l'enfance, mais l'Enfant seul.

La peinture, avec André della Robbia (1435-1525), introduit le thème de l'adoration de Jésus par sa Mère, faisant de l'Enfant-Dieu le centre des compositions, pour s'attacher plus tard à l'Enfant seul. Les bois gravés avaient amorcé le même mouvement dans l'Allemagne du 15e siècle; à partir de 1450, on a de nombreuses représentations d'un Enfant Jésus tenant un globe crucigère et bénissant; parfois il est entouré des divers instruments de la passion, ou il présente le calice eucharistique, ou la sainte Face; sur un bois italien, vers 1500, dort le Bambino Gesù. Un cœur transpercé, à l'intérieur duquel se tient l'Enfant Jésus portant le fouet, est un motif fréquent. Comme Eugène IV † 1447 avait fixé au 25 décembre le commencement de l'année, les cartes de vœux et les calendriers s'ornèrent naturellement de ces motifs.

Les pays germaniques ont pratiquement là un monopole. S. L. Sotheby, *Principia typographica. The block-books*, t. 2, *Germany*, Londres, 1858. — W. L. Schreiber, *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal du* XVe *siècle*, t. 1, Berlin, 1891, p. 9-40 et 219-237. — P.-A. Lemoisne, *Les xylographes du* XIVe *et du* XVe *siècle au cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale*, t. 1, Paris-Bruxelles, 1927, p. 168-171.

John Colet ouvre à Londres le célèbre collège Saint-Paul (1510) sous la protection d'un « Enfant Jésus enseignant ». Cette image sert de thème à un discours d'Érasme, qui évoque les grandeurs du Dieu enfant et définit le christianisme comme une enfance retrouvée (*renascentia*, *repuerascentia*); il semble que le grand humaniste ait affectionné ce sujet, puisque, en plus de sa *Concio de puero Jesu*, il a laissé diverses pièces sur la même image de Londres, un poème *De casa natalitia pueri Jesu* et un commentaire des hymnes de Noël et de l'Épiphanie (*Opera*, t. 5, Bâle, 1540, p. 501-508, 1103-1141).

Une étude précise des littératures populaires permettrait de constater l'essor des Noëls, mais aussi des poèmes ou des cantiques, qui naissent auprès des crèches ou des « repos de l'Enfant Jésus ».

Les Pays-Bas, pour lesquels on possède de sérieuses enquêtes (B. Van den Eerenbeemt, *Het kind in onze Middeleeuwsche literatuur*, Amsterdam, 1935, p. 301-342; St. Axters, *loco cit.*, t. 3, p. 234, 375-378, 403), ne sont pas une exception. Les poèmes se font tendres, mignards parfois; ils manifestent une joie populaire et un grand attachement à « l'enfantelet ». Le genre tentera même des spirituels, tels Berkten d'Utrecht † 1514 (Axters, p. 375).

Y a-t-il des prières à l'Enfant Jésus? L'enquête reste à faire.

Un missel de la seconde moitié du 15e siècle contient, malheureusement incomplète, une messe de Jésus-Enfant (V. Leroquais, *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1927, p. 288); on glanerait quelques titres de formules dans ces livres d'heures ou dans J. Sonet (*Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956, vg n. 2, 44, 147, 1558, 1560, 1571). Ici encore on est mieux renseigné sur les Pays-Bas du 15e siècle : des prières, conservées en de nombreux manuscrits, s'adressent à l'Enfant Jésus et sont remarquables par leurs expressions de tendresse. Des pratiques existaient en son honneur, tel ce chapelet de 50 invocations soulignées de 50 génuflexions (St. Axters, *op. cit.*, t. 3, p. 107; cf M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebedenboeken der* XVe *eeuw*, t. 1, Bruxelles-Nimègue, 1930, p. 96-102).

On a davantage étudié les statuettes de l'Enfant Jésus (cf C. Van Hulst, *La storia della divozione a Gesù Bambino nelle immagini plastiche isolate*, dans *Antonianum*, t. 19, 1944, p. 35-54; DS, t. 2, col. 2523). L'hommage qu'on leur a rendu semble avoir frayé la voie aux formes plus organisées de la dévotion du 17e siècle.

Les origines, sans doute multiples, restent obscures : intention de faire protéger la construction des maisons (dès le 14e siècle à Cologne, peut-être même plus tôt); affirmation de la présence réelle dans le tabernacle, évocation de miracles eucharistiques où des fidèles avaient vu Jésus enfant; désir de conserver un souvenir d'un pèlerinage en Terre sainte (première attestation en 1414); besoin de matérialiser et de prolonger le culte rendu au Christ à l'occasion de Noël.

A partir de quand ces statuettes ont-elles fait l'objet d'une vénération permanente et collective? Les attestations ne sont sérieuses qu'avec le début du 17e siècle. Cependant, le Jesuskind d'Altenhohenau et celui de Filsmoos (Autriche) sont vénérés au 16e siècle; Lucques fut, après 1570, un centre de fabrication de « Bambini » que les fidèles plaçaient dans leur oratoire : ainsi la fondatrice des théatines, Ursule Benincasa (1547-1618); vers 1600, Ange Orsucci o p en apporte en Espagne, où ce fut grande joie et nouveauté. Le Bambino de l'Ara Cœli de Rome, attesté en 1629, peut être de la fin du 16e siècle. L'Espagne connaissait déjà des images de ce genre; un compagnon de Magellan en 1521 en aurait laissé une à Cebu aux Philippines, redécouverte en 1565. Faut-il expliquer par là la fréquence, à partir de 1557, du motif de l'Enfant Jésus triomphant, auréolé, tenant le globe et chevauchant un aigle, comme marque de librairies à Barcelone? Des représentations différentes ornent les marques d'ateliers à Louvain alors espagnol (1561, 1579) et à Madrid (1585) (F. Vindel, *Escudos y marcas de empresores y libreros en España durante los siglos* XV *a* XIX, Barcelone, 1942).

L'Espagne, qui fournit les faits les plus caractérisés de dévotion à l'Enfant Jésus dans la seconde moitié du 16e siècle, est la source directe de la dévotion française du 17e.

Sainte Thérèse d'Avila † 1582 n'a laissé dans ses écrits d'autres traces de sa dévotion à l'Enfant Jésus que de brèves et faciles poésies sur Noël ou l'Épiphanie; mais elle a propagé l'usage des statuettes : son biographe, François de Ribera, note que dans ses voyages elle tenait souvent dans ses bras une représentation de l'Enfant Jésus (AS, octobre, t. 7, p. 614d).

A Villanueva de la Jara, l'une de ses dernières fondations (1580), elle invite la « pourvoyeuse », Anne de Saint-Augustin (1555-1624), à recourir au petit Jésus; Anne fit « oraison devant lui... avec paroles amoureuses et pleines de tendresse »; nombre de ses difficultés d'économe et de prieure furent levées par l'intervention de son « petit Jésus ». Les ravissements, apparitions ou lumières intérieures, dont jouissait Anne, avaient souvent trait à l'enfance du Sauveur (Alphonse de Saint-Jérôme, *Vida, virtutes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Anna de S. Agustín*, Madrid, 1668; trad. Bernard de

Saint-Clément, *La vie miraculeuse de..*, Bordeaux, 1685, p. 72-84 et *passim)*.

Anne de Jésus, voulant faire participer ses religieuses de Véas aux grâces qu'elle reçoit aux fêtes de Noël et de la Circoncision, fait vénérer une statue de l'Enfant Jésus et prononcer une sorte de consécration : « Je désire vous aimer et vous servir de toutes mes forces, de tout mon cœur et de toute mon âme » (Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *Vie de la Mère Anne de Jésus*, t. 1, Malines, 1876, p. 240-246).

Dans le même temps, un employé de l'hôpital d'Antezane, qui en 1598 recevra l'habit des carmes à Madrid sous le nom de François de l'Enfant-Jésus † 1604, animait sa vie de prière et de charité par une dévotion naïve, car il était « tant rustique et grossier en son naturel » : en toute affaire, il a recours à l'Enfant représenté par une petite statue; c'est son « répondant », le « petit engagé » de ses dettes, l'ami qu'il chante et fait aimer. Carme, il contribue à faire honorer « un enfant Jésus, de relief fort dévot, fort bien orné et vêtu en petit pasteur » (Joseph de Jésus-Marie, *Historia de la vida y virtutes del Venerable Hermano Francisco del Ninno Jesu*, Velez, 1624; trad. Matthieu de Saint-Jean, *Histoire de la vie..*, Paris, 1627, *passim*). Ses lettres, son apostolat, sa prière, tout est « remis à l'Enfant Jésus ». Le nom choisi par François paraît nouveau; il exprime cette consécration encore inusitée. Pour la première fois, semble-t-il, on trouve une dévotion au sens fort du terme, unifiant la vie spirituelle et tendant « à se constituer en un centre » (DS, art. Dévotion, t. 3, col. 749); partant d'une forme populaire, elle entre dans l'héritage thérésien, où elle connaîtra le plus vif rayonnement : la persistance même de la dénomination de carmes ou de carmélites « de l'Enfant-Jésus » en est un signe presque quatre fois centenaire.

III. ESSOR DE LA DÉVOTION AU 17e SIÈCLE

S'il est aisé de rassembler de nombreuses expressions de la dévotion à l'Enfant Jésus au 17e siècle, il est plus difficile de marquer avec certitude les liens de dépendance. Le grand initiateur semble être le cardinal de Bérulle; la diffusion de son influence est assurée par le Carmel et l'Oratoire; on ne saurait rattacher à son école toutes les manifestations d'une dévotion qui, après 1650, compte des centres actifs en Bohême et en Italie.

1° Bérulle et l'état d'enfance du Verbe incarné. — Peut-être est-ce grâce à l'Espagne que Bérulle † 1629 (DS, t. 1, col. 1539-1581) devint attentif à l'enfance de Jésus; en tout cas, c'est après l'introduction en France de la réforme thérésienne qu'il fera de l'enfance du Verbe incarné un thème fréquent de son enseignement. En 1604, mis en relation avec les protagonistes de la dévotion, il rencontre à Alcala François de l'Enfant-Jésus; il voit le provincial de Castille, Joseph de Jésus-Marie, admirateur et futur biographe de François; il choisit pour prieure du premier monastère français Anne de Jésus, à qui François écrivait que la fondation était voulue et soutenue par l'Enfant Jésus (Berthold-Ignace de Sainte-Anne, *loco cit.*, t. 2, p. 42-55).

Bérulle parlera et écrira souvent sur l'enfance de Jésus. Voir P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot*, RAM, t. 11, 1930, p. 135; *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 776; *Collationes Congregationis nostrae*, Paris, bibliothèque nationale, ms latin 18.210, notamment p. 49-56; *Sermons et conférences*, ms à Montsoult, archives de l'Oratoire; choix de textes dans A. Molien, *Le cardinal de Bérulle*, t. 2, Paris, 1947, p. 161-222. A considérer les dates de la correspondance, on serait tenté de croire que le thème de l'enfance ne devient fréquent qu'après 1620; mais les œuvres de piété résument des conférences données au Carmel à partir de 1604, et les *Collationes* se situent entre 1611 et 1615.

Bérulle imprime fortement sa marque à la dévotion qu'il propage. Les carmélites étaient plus sensibles à « l'âge tendrelet » et en soulignaient les aspects « de douceur et d'amour » (*La vie de la vénérable Mère Anne de Jésus..*, Bruxelles, 1639, p. 285); Bérulle n'ignore pas cet aspect, quoi qu'en ait dit Bremond (t. 3, p. 516; cf *Sermons et conférences*, ms, f. 51v-52r; *Correspondance*, t. 3, p. 112). Il préfère honorer l'enfance par voie « de privation », parce qu'il aime contempler en cet *état* du Verbe incarné « son assujettissement aux conditions de la nature et de l'enfance » (*Correspondance*, t. 2, 1937, p. 17). Bérulle affectionne l'expression « enfance de Jésus » : il est plus attentif à l'état d'enfance qu'aux gestes de Jésus enfant ou aux événements relatés par l'Évangile; sa piété « métaphysicienne » va au delà du « mystère », jusqu'à « l'état intérieur » (DS, t. 1, col. 1556).

Il voit surtout les infirmités de l'enfance, mais déifiées en Jésus et devenant en lui source de grâces. « En l'Enfant Jésus.., il y a incapacité, mais très capable, voire capable de la divinité, et même remplie de la divinité; il y a indigence, mais remplie de vie, et de vie la plus sublime » (*Œuvres de piété*, 48, 3, dans *Œuvres*, Paris, 1665, p. 558 [éd. citée ici]; cf *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, p. 228-250). Bérulle scrute tous les aspects de l'enfance : dépendance de Jésus, absence de communication avec autrui, silence, abaissement de sa sagesse, effacement de sa puissance, remplis « de pouvoirs, de grandeurs et d'œuvres merveilleuses, parce que ce sont les privations et les bassesses d'un Dieu » (48, 3, p. 557); comme Marie qui reçoit dans l'enfance du Verbe incarné les effets les plus sanctifiants, l'âme trouve en Jésus enfant des grâces d'innocence, d'indigence et dépendance spirituelles, d'assujettissement, de direction active et passive, d'humilité et de docilité, de pureté, de silence enfin, mais « c'est un silence de lumière et de ravissement » (38, 3, p. 541; cf J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, 1952, p. 360-362). Bérulle prête grande attention à la vie de Jésus en Marie. Ainsi la dernière partie du 11e *Discours*, et *Œuvres de piété*, 6, 3, p. 495; 16, p. 510; 45, 9-11, p. 550-551, etc.

La hauteur de ces considérations n'empêche pas Bérulle de proposer diverses façons de traduire cette dévotion. Il ne suffit pas d'*adorer* (*Œuvres de piété*, 45, 16, p. 551), il faut *prier* l'Enfant Jésus, lui demander des grâces en relation avec son état d'enfance (*Correspondance*, t. 1, 1937, p. 230; t. 2, p. 191, 262; t. 3, p. 601). Plus profondément, la dévotion à un mystère de dépendance se traduira par des actes d'étroite dépendance.

Bérulle invite ses confrères à *consacrer* quelques maisons de l'Oratoire à l'enfance de Jésus, les carmélites et les oratoriens à vivre « en un état perpétuel de dépendance, et de Jésus et de Marie ensemble » (t. 3, p. 569; voir aussi Paris, bibl. nat., ms latin 18.210, p. 53-55), et les âmes plus avancées à faire *acte d'oblation* :

« Je regarde, je révère, j'adore Jésus en son enfance; je m'applique à lui en cet état, comme en un état auquel je m'offre, je me voue, je me dédie pour lui rendre un hommage particulier, pour en tirer grâce, direction, protection, influence et opération singulière.., tirant vie, dépendance, subsistance et fonction de cette conduite, de cette enfance divine; comme de

l'état de mon état, comme de la vie de ma vie » (*Œuvres de piété*, 49, p. 558).

Il semble qu'on puisse attribuer à Bérulle, et non à Fénelon, les *litanies* de l'Enfant-Jésus, qui sont imprimées dès 1636 (*Correspondance*, t. 3, p. 561).

2° Les carmels français. — Formées par leurs mères espagnoles, enseignées par les élévations de Bérulle, les carmélites françaises allaient donner à la dévotion son essor définitif.

A *Paris*, dès 1605, on possède une statuette de l'Enfant Jésus en petit berger, envoyée à la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, — favorisée de visions où Jésus enfant lui apparaît —, par le général des carmes d'Espagne (François-Florent de l'Enfant-Jésus, *Vie de la bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy*, adaptée par L. Aubert, Paris, 1918, p. 327-329). Bientôt la direction bérullienne amène les religieuses à « s'appliquer » à l'enfance de Jésus et à devenir « comme un enfant pour l'honorer par état » : ces expressions, tirées des témoignages sur *Catherine de Jésus*, indiquent que la dévotion, si elle s'appuie sur des pratiques, tend à devenir une spiritualité, une certaine façon de vivre le christianisme.

Catherine, vers 1611, reçoit « une marque de Jésus-Christ; c'était que sa sainte enfance se grava » en elle (Eriau, p. 164) : elle ressent de cette empreinte un effet de « dépendance et soumission », de « nudité et pureté » (p. 164-165), qui la fait « appartenir spécialement au mystère de la divine enfance » (p. 56). Elle se consacre « tous les jours à l'enfance de Jésus-Christ, à sa pureté et à son innocence »; « je donnerai mes pensées à l'Enfant Jésus et en échange je lui demanderai les siennes » (p. 118). L'inspiration bérullienne de ces pratiques est évidente, comme aussi l'idée de *participation* à l'enfance de Jésus : « Le petit et grand Jésus vous donne *toute la part* en lui qu'il veut que vous y ayez » (p. 137).

Si Catherine de Jésus, fidèle à son désir d' « être réduite à n'avoir plus qu'un consentement au regard de Dieu », fut fort effacée, la diffusion de sa *Vie* et de ses rares écrits assura le rayonnement de sa dévotion. L'auteur, Madeleine de Saint-Joseph † 1637, ne cessa de propager l'adoration bérullienne du Verbe enfant, la concrétisant ou la féminisant quelque peu.

J.-B. Eriau, *Une mystique du* XVII^e *siècle. Sœur Catherine de Jésus, carmélite, 1589-1623*, Paris, 1929, réédite la *Vie* parue en 1656 (1^re éd., 1625, préfacée par Bérulle); cette *Vie* connut six éditions en trente ans. — *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Paris, 1935, p. 527-529.

Le carmel de *Beaune* suscita un mouvement beaucoup plus ample. *Marguerite du Saint-Sacrement* (1619-1648) y reçoit des faveurs extraordinaires : elle qui n'est qu'une enfant dans un corps souffreteux se voit choisie par Jésus-Christ « pour honorer mon enfance et ma crèche » (É. Deberre, *Histoire de la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, 1907, p. 84; cf Bremond, t. 3, p. 537). Fréquemment consolée par des lumières sur l'état de l'Enfant-Dieu à Bethléem, elle porte « l'impression de sa sainte et divine enfance » en manifestant extérieurement pendant plusieurs jours « une participation de l'état de l'Enfant Jésus dans la crèche » (Deberre, p. 108-109). Certains aspects de cette conformité physique ont quelque chose d'inquiétant. Élisabeth de la Trinité, prieure, contrôle, approuve et fait écrire les gestes de sa jeune religieuse. Bientôt chaque religieuse s'offre chaque jour « au saint Enfant Jésus comme victime en sacrifice » (J. Parisot, *Explication de la dévotion à la sainte Enfance de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Aix, 1657, p. 967-980).

Marguerite reçoit mission d'attirer sur le royaume la protection de l'Enfant Jésus en l'honorant d'une dévotion nouvelle. Elle groupe, à partir du 24 mars 1636, « les domestiques et associés de la famille de Jésus enfant ». Les associés célèbrent le vingt-cinquième jour de chaque mois, en mémoire de l'Annonciation et de la Nativité, récitent quotidiennement un chapelet abrégé, dit « couronne du Saint-Enfant », méditent semaine après semaine « toutes les actions, paroles et mystères » de Jésus enfant. Mais l'essentiel est de suivre ces états du Verbe incarné « en une sainte union de cœur et d'esprit », la meilleure manière « d'honorer la simplicité et bénignité du saint Enfant Jésus » étant de s'exercer « continuellement en... une très parfaite simplicité, bénignité, douceur et humilité profonde » (texte de ce programme dans É. Deberre, *Histoire..*, p. 385-421).

Peut-être divers éléments de cette fondation sont-ils à trouver dans des créations à peine antérieures. Saint Pierre Fourier † 1640 avait fondé, au plus tard en 1634, des confréries de l'Enfant-Jésus, où Jésus est simplement présenté comme modèle et ami (L. Jérôme, *Une œuvre inédite de saint Pierre Fourier. Les confréries de l'Enfant-Jésus*, Nancy, 1925). Dès 1629, l'Oratoire groupait des laïcs dans une « association à la famille de Jésus et de Marie » (L. Batterel, *Mémoires domestiques..*, t. 2, 1903, p. 296, n. 1). Enfin la pensée d'honorer le 25^e jour vient-elle, par l'Espagne, de la liturgie éthiopienne? Des auteurs du 18^e siècle, Patrignani et Siniscalchi, le prétendent.

L'essor de l'association fut aidé par les circonstances : pays menacé d'invasion (1636), prochaine naissance de Louis XIV, considérée comme une grâce nationale due à la puissance de l'Enfant Jésus (1638). L'hommage de Marguerite va désormais à Jésus Enfant-Roi (D. Amelote, *La vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement..*, Paris, 1654, p. 357) et à une image bientôt populaire sous le nom de « petit Roi de gloire » (Bremond, t. 3, p. 549-552). Ce n'est pas que l'idée de cette royauté fût nouvelle : guidé par saint Matthieu (2, 2), le pseudo-Bonaventure l'avait évoquée (*Meditationes* 11, éd. Vivès, t. 12, p. 524b); sainte Gertrude (*Revelationes* 4, 9 *in fine*) parlait du *Filius imperialis... regalis puer*; et Bérulle écrivait plusieurs élévations sur « l'Enfant Jésus Roi des rois » (*Correspondance*, t. 3, p. 109-118, 145-159). Mais ce qui n'était pour Bérulle qu'un aspect des grandeurs de l'Enfant Jésus devient à Beaune l'élément principal. L'influence de sœur Marguerite fut décuplée par les oratoriens.

Ils établirent une « famille ou confrérie » dans leur maison parisienne en 1639; il y en eut vite à Aix, Lyon, Mâcon, Vendôme, Rennes, etc. L'un des plus actifs auxiliaires est le baron de Renty † 1649, ancien dirigé de Condren, qui en 1643 est conduit à Beaune par Parisot; il y introduit Olier, amène à l'association des recrues de marque, donne au monastère la fameuse statuette du « Roi de grâce »; surtout dirige plusieurs religieuses, dont la prieure (DS, t. 4, col. 589), dans le service de l'Enfant-Jésus. Lui-même avait fait, à Noël 1643, consécration, écrite de son sang, de tout ce qu'il était ou avait (J.-B. Saint-Jure, *La Vie de M. de Renty*, Paris, 1651, p. 174-187; A. Bessières, *Deux grands méconnus, Gaston de Renty et Henry Buch*, Paris, 1931, p. 116-117, 298-329).

Au total, Marguerite, par les pratiques qu'elle instaure pour les associés de la Famille de Jésus, est très proche de la simplicité populaire de François de l'Enfant-Jésus; l'enseignement de Bérulle était sans doute trop métaphysique ou trop purement intérieur pour le commun des dévots, plus à l'aise dans les exercices proposés par la carmélite de Beaune (la société des « domestiques » sera approuvée par Alexandre VII en 1661).

3° École bérullienne ou école de Beaune? — Les disciples de Bérulle seront progressivement influencés par la dévotion de Beaune.

1) *L'Oratoire.* — Bérulle avait été continué par Ch. de Condren † 1641, qui voyait dans la petitesse du corps, la dépendance d'autrui, l'assujétissement et l'inutilité les quatre « bassesses de Jésus, qui nous convient à nous abaisser aux choses les plus petites, à nous rendre dépendants de qui que ce soit, à nous assujétir à un chacun, et surtout à nous soumettre aux règlements et conditions de sa grâce » (*Considérations sur les mystères de Jésus-Christ*, Paris, 1882, p. 62). Fidèle à sa méthode de faire vivre en lui Jésus-Christ, Condren constatant « que Jésus-Christ s'était fait enfant.., il fut plusieurs années à demander à Dieu l'enfance spirituelle » (D. Amelote, *La Vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1643, 2e p., p. 344; cf *Lettres*, éd. Auvray-Jouffrey, Paris, 1943, p. 354-356, 525-528); il est moins soucieux d'exprimer une dévotion que de recevoir un esprit.

C'est un bérullisme très pur que l'on rencontre dans les 77 méditations que Fr. Bourgoing † 1662 consacre à l'incarnation et à l'enfance du Fils de Dieu (*Veritates et sublimes excellentiae Verbi incarnati*, Anvers, 1629; trad. franç. à partir de 1636, invitant à une « communication et humble adhérence à l'Enfant Jésus »; éd. 1647, p. 123. Cf DS, t. 1, col. 1910-1915). G. Gibieuf † 1650 visite le carmel de Beaune dès 1633 et approuve à plusieurs reprises les voies de sœur Marguerite, tout en invitant les supérieures à la tenir cachée (É. Deberre, *Histoire..*, p. 114-116).

Comme la dévotion soulève des critiques, les oratoriens sont amenés à écrire pour la soutenir. J. Auvray † 1661 (DS, t. 1, col. 1159) donne une biographie de la carmélite : *L'Enfance de Jésus et sa famille, honorées en la vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, 1654, avec allusion à la « régence » de Marie sur son Enfant. — Denis Amelote † 1679 publie non sans peine *La vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement* (Paris, 1654, 1655; cf DS, t. 1, col. 473); fervent défenseur de la carmélite, il essaie de concilier ses dévotions avec la tendance mystique qui les dédaignait (liv. 8, ch. 2, n. 12-13, p. 347; ch. 3, n. 1, p. 350).

Il se fait le meilleur propagateur de la formule de Beaune en donnant en 1655 le *Manuel des dévotions de sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, souvent réédité sous le titre *Le petit office du saint Enfant Jésus et l'institution de sa famille* (Paris, 1658, 1661, 1664, 1668, etc); ce « petit office », « où chaque heure est consacrée à un des mystères de ses douze premières années », n'est pas celui que Marguerite récitait et qu'elle avait fait composer à J. Parisot; Amelote y joint un « Kalendrier des mystères de Jésus et des saints dévots à son enfance et des saints martyrs au-dessous de l'âge de douze ans », les « Litanies en l'honneur de la divine enfance de Jésus », diverses antiennes, oraisons et litanies, et 12 chapitres de « Sujets d'oraison sur les mystères de l'enfance de Notre-Seigneur ». A partir de la 2e édition, on y trouve, de plus, un « discours » qui veut justifier théologiquement et historiquement la dévotion, ainsi que d'autres éléments : « Exercices de dévotion pour le 22e jour de chaque mois », « Explication du petit chapelet », etc. Les fervents de l'Enfant Jésus sont désormais équipés; la dévotion atteint le stade des pratiques organisées.

J. Parisot † 1678 avait été, de 1637 à 1643, confesseur de Marguerite et aussi dirigé par elle; à Dijon, puis à Aix-en Provence, il prêche la dévotion à l'enfance, fait ériger des confréries, imprime le *Petit office* (Aix, 1652), avec des *Litanies et élévations*, ainsi que la *Lumière d'une sainte âme sur la fuite du saint enfant Jésus en Égypte.* En 1657, paraît à Aix son *Explication de la dévotion à la sainte Enfance de Jésus-Christ Notre-Seigneur divisée en trois parties. La première contient les motifs et excellence de la dévotion. La seconde, sa nécessité et utilité. La troisième, le recueil de ceux qui l'ont pratiquée.* L'ampleur des développements destinés à justifier la dévotion laisse entendre que les objections étaient nombreuses. Il majore indûment les hommages rendus dans le passé à l'Enfant Jésus et l'importance de la dévotion (P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot.., loco cit.*). La préoccupation apologétique d'Amelote et de Parisot les amène à modifier quelque peu l'esprit de la dévotion : heureux de trouver une justification dans le « Nisi efficiamini sicut parvuli » de l'Évangile, ils présentent le culte de Jésus enfant comme un moyen d'acquérir l'enfance chrétienne, alors que Bérulle, dans son christocentrisme absolu, ne voyait dans l'esprit d'enfance qu'un moyen d'honorer l'enfance de Jésus.

P. Floeur publie en 1659, à Paris, *Le Prince de Paix, l'Enfant Jésus* (Bruxelles et Mons, 1662; Aix, 1666, sous un titre nouveau, *L'adorateur de l'Enfant Jésus*). Nulle part on ne perçoit mieux l'adaptation d'une dévotion aux circonstances nationales. L'ensemble de l'ouvrage est, heureusement, moins caduc; le rôle pacificateur du Verbe incarné est bien mis en valeur (p. 82-84); 14 « sujets d'oraison sur les grandeurs du Prince de paix » (p. 161-236) et 43 « prières au Prince de paix, l'Enfant Jésus, pour nous disposer à faire par lui notre paix avec Dieu » sont des morceaux neufs et souvent bien venus (H. Bremond, t. 3, p. 523). Floeur dépend-il de Marguerite du Saint-Sacrement? on le penserait; cependant son texte ne comporte pas d'allusion à la « famille de l'Enfant Jésus »; seul l'*Avis* de l'imprimeur de 1662 exprime le désir d'amener le lecteur à faire partie de « l'association miraculeuse » des « domestiques ».

On a attribué parfois à J.-J. Aveillon des *Méditations en l'honneur des mystères de l'enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1668; il s'agit des *Sujets d'oraison* imprimés dès 1655 avec le *Petit office* d'Amelote. Si Aveillon est né en 1635 (A.-M.-P. Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*, Paris 1882; *Dictionnaire de biographie française*, t. 4, 1948, col. 844) et non en 1620 (A. Molien, DS, t. 1, col. 1161), il est peu probable qu'il soit l'auteur de ces *Sujets d'oraison.*

Faut-il voir dans l'ouvrage de Blaise Chaduc † 1694 une réaction? Il avait succédé à Parisot en 1644 comme supérieur de l'Oratoire de Beaune et confesseur de Marguerite; son *Dieu enfant*, Lyon, 1682 (DS, t. 2, col. 434-435), rétablit les perspectives bérulliennes : ces douze sermons, de facture classique et de fonds théologique, constituent un traité de l'état d'enfance du Verbe incarné, dans une présentation assez neuve et mieux ordonnée que chez Bérulle; l'enfance spirituelle y apparaît constamment comme la grâce propre de l'enfance de Jésus. Sans ignorer les pratiques de Beaune, Chaduc insiste sur le culte en esprit et vérité (p. 174).

2) *Saint Jean Eudes* (1601-1680) relève à la fois de Bérulle et de Marguerite du Saint-Sacrement; sa formation oratorienne l'avait rendu attentif aux mystères de l'enfance; son premier ouvrage, *Exercice de piété*, Caen, 1636, publie les litanies de l'Enfant-Jésus parmi les formules proposées pour « la prière en famille »,

il les reprend et les simplifie dans le *Manuel* destiné à sa congrégation, Caen, 1668. *La Vie et le Royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*, Caen, 1637, comporte des élévations ou méditations de la même veine que celles de Bérulle ou de Bourgoing. Par la suite, et peut-être parce qu'il a connu entre-temps les pratiques de Beaune, il donne surtout des exercices concrétisant la dévotion, soit pour le temps de Noël, soit pour le 25e jour; il établit, vers 1670, une fête de la Divine-Enfance (6 février); il en compose l'office célébrant autant les abaissements que les attraits de Jésus enfant et demandant participation à son enfance : « Semper tui da servuli/Parvum sequantur parvuli » (Laudes).

Ces pratiques lui servent de modèles quand il veut faire honorer l'enfance de Marie : lui consacrer un jour chaque mois, composer un chapelet, réciter des litanies inspirées de celles de l'enfance de Jésus. Il ne semble pas que Jean Eudes ait écrit un ouvrage sur la *Divine Enfance* (malgré ce qu'affirment les éditeurs, *Œuvres complètes*, Paris, 1924, t. 1, p. x; t. 12, p. 387). Si l'office de la Divine-Enfance ne s'est pas répandu hors de sa congrégation, les exercices proposés par le saint ont été adoptés par mainte congrégation des 17e et 18e siècles; cf C. du Chesnay, *Les Sœurs de la Providence de Lisieux de 1683 à 1792*, dans *Notre Vie*, t. 6, Paris, 1956-1957, p. 363-365.

3) *Olier et Saint-Sulpice.* — Jean-Jacques Olier (1608-1657) était sous la direction de Condren quand il reçut de la Vierge, en 1640, la prescription : « Il faut faire toutes vos actions à l'honneur de l'enfance de mon Fils » (*Mémoires*, ms, t. 1, p. 132); juste avant de mourir, janvier 1641, Condren lui dit de prendre l'Enfant Jésus comme directeur (t. 2, p. 390). C'était depuis quelque temps le principal attrait que ressentait Olier : « Serviteur de Jésus et de l'Enfant Jésus, c'est tout », écrivait-il à mère de Bressand (*Lettres*, éd. E. Levesque, t. 1, Paris, 1935, p. 158). Avait-il reçu l'influence d'Agnès de Langeac † 1634, elle-même attachée aux mystères de l'enfance? Il faut attendre 1647 pour qu'il prenne contact avec Beaune; aussitôt il a une particulière union d'âme avec sœur Marguerite « dans le respect et la révérence qu'elle doit à ce divin Enfant » (p. 343-351). Olier propage le *Petit office* reçu à Beaune et entre « en part des devoirs de la société de l'Enfance » que Renty lui a communiqués (p. 370); il laisse comme consigne à sa compagnie de « s'attacher avec une tendre prédilection aux mystères de l'enfance du Sauveur Jésus.., de se nourrir de sa vie, de ses dispositions et de son esprit, principalement de son esprit d'humilité et de simplicité » (*Pietas seminarii*, n. 9, éd. F. Amiot, Paris, 1954, p. 169, trad. F. Tollu).

Olier a fort peu écrit sur le sujet; s'il a de belles pages sur l'esprit d'enfance (la lettre 405, t. 2, p. 379-382, est l'adaptation par L. Tronson d'un fragment recueilli dans le ms *Divers écrits*, t. 2, p. 35-46), il est surtout attiré après 1649 par la vie de Jésus en Marie : idée bérullienne qu'il développe surabondamment, mais l'éloigne quelque peu des formes de la dévotion de Beaune. Cf I. Noye, *Sur la prière « O Jesu vivens in Maria »*, dans *Bulletin du comité des études (Saint-Sulpice)*, t. 1, octobre 1954, p. 8-17.

On trouve un écho d'Olier chez son disciple Jean Blanlo † 1657 (cf DS, t. 1, col. 1722-1723) : *L'enfance chrétienne, qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus*, Paris, 1665.

Le culte de Jésus Enfant et son imitation sont présentés, ainsi que le fait Amelote, comme moyens pour l'acquisition de « l'esprit d'enfance et de petitesse chrétienne », dont l'analyse forme l'essentiel de l'ouvrage; la 2e partie, rédigée par un confrère, propose « diverses considérations, pratiques et méditations pour honorer le saint Enfant Jésus, Verbe incarné ». Il y a une certaine originalité dans les neuf brèves méditations qui suivent, voyant dans l'enfance de Jésus un mystère de petitesse, de pureté, d'innocence, de simplicité, de douceur, de silence, de « captivité amoureuse », de soumission et « d'accroissement ».

La dévotion à l'enfance de Jésus était désormais une caractéristique de Saint-Sulpice. Sur la demande de Mme de Bellefonds, abbesse au diocèse de Rouen, le séminaire de Saint-Sulpice contracte avec cette communauté de bénédictines une union spirituelle dans « une dévotion qui nous sera toujours très à cœur » (1678 et 1679; *Correspondance de M. Louis Tronson*, éd. L. Bertrand, t. 3, Paris, 1904, p. 199, 204-205). Tronson, dans ses *Sacrosancta Christi mysteria* parus en 1857, rassemblait les textes scripturaires ou patristiques sur le « Christus infans » (*Œuvres inédites*, Paris, Migne, 1857, col. 289-364).

4° **« Turba magna ».** — Ni Bérulle ni Marguerite du Saint-Sacrement n'ont monopolisé la dévotion à l'Enfant Jésus : les courants antérieurs ont subsisté, mais il est rare qu'ils aient alimenté de grandes œuvres. Ils ont laissé d'innombrables signes de vitalité, à travers lesquels on peut percevoir l'influence bérullienne ou celle de Beaune; souvent on devine cette « dévotion partout diffuse » (J.-A. Robilliard, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face*, *loco cit. infra*, p. 673), sans en identifier les origines. Les diverses familles religieuses ont pu, également, imposer leurs traditions.

1) *Les dévots de l'Enfant Jésus.* — Chez les dominicaines, on a relevé le nom d'une trentaine de religieuses dont la notice nécrologique loue la spéciale dévotion à l'Enfant Jésus (J.-A. Robilliard, p. 672).

J. Parisot (*Explication..*, p. 759-881) avait trouvé dans les chroniques de l'ordre de saint Dominique plusieurs tertiaires ou religieuses, d'Espagne, d'Italie ou de France, favorisées d'apparitions. Le témoignage d'Agnès de Langeac (DS, t. 1, col. 252-253) est précieux par les visions qu'elle rapporte et les usages qu'elle atteste (*La vie de la Sœur Agnès Galan*, ms Panassière, Langeac, p. 229; cf p. 287). Plusieurs dominicaines ont un lien particulier avec sœur Marguerite : en particulier Michelle de Jésus (Boursault, † 1648) à Beaune, Élisabeth de l'Enfant-Jésus (Élisabeth Baillou † 1677) à Paris (cf DS, t. 1, col. 1195-1197). Pour les bénédictines, voir *Ames saintes du grand siècle*, coll. Pax, Paris, 1931.

Chez les visitandines, l'exemple de saint François de Sales a pu être déterminant; sans que la dévotion à Jésus enfant soit caractéristique de sa spiritualité, il avait été attiré par la douceur de Noël et il trouvait dans l'Enfant de la crèche le modèle de la vie religieuse (*Œuvres complètes*, t. 9, Annecy, 1897, p. 1-14; canevas du sermon sur les fonctions remplies à la crèche : « Christus novitius.., Magister chori », t. 8, p. 160). Parisot citait une retraite dirigée par l'évêque de Genève inspirée par les mystères de l'enfance (*Explication..*, p. 993-998). Rien d'étonnant qu'une Anne-Marguerite Clément † 1661, visitandine, ait porté un grand amour à l'Enfant Jésus (DS, t. 2, col. 947) et qu'elle ait, dans sa jeunesse, « établi... une association presque semblable à celle que la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement a formée depuis » (A. Saudreau, *Les tendresses du Seigneur pour une âme fidèle*, Paris-Angers, 1916, p. 31). On constate chez les ursulines françaises le développement des pratiques de Beaune.

Les pratiques fleurissent, par exemple, en Avignon avec Lucrèce de Gastineau à qui l'oratorien H. Bouchard envoie « de petits règlements à pratiquer le 24 de chaque mois en généreuse préparation au lendemain » (M. de Chantal Gueudré, *Histoire de l'ordre des Ursulines en France*, t. 1, Paris, 1958, p. 284-285). L'influence de Bérulle est nette chez Catherine de Jésus Ranquet † 1651 qui se sent destinée « à porter la folie de la crèche » (Bremond, t. 6, p. 338; cf M. de Chantal Gueudré, *Écrits spirituels de Mère Catherine de Jésus Ranquet*, Paris, 1953). Les directives spirituelles que recevait la congrégation (*Occupation intérieure et exercice d'union de l'âme religieuse à N. S. J. C... propre aux religieuses de sainte Ursule*, Paris, 1667, p. 114-177) introduisent des pratiques « d'union » à l'Enfant Jésus, par dépendance, imitation, application et amour.

Le nombre est considérable des religieuses ou des saintes personnes dont la biographie relève une particulière dévotion à l'Enfant Jésus.

Citons Catherine de Saint-Augustin † 1668 (*Vie*, par P. Ragueneau, Paris, 1671, p. 125-132), Marie Paret † 1674 (*Vie*, par R. Guillouzou, Clermont, 1678, p. 111, 254, 267), Louise de Ballon † 1668 (*Œuvres de piété*, recueillies par l'oratorien J. Grossi, t. 1, Paris, 1700, p. 203; t. 2, p. 212; DS, t. 1, col. 1208-1209); Marie de Sainte-Thérèse † 1677 (*L'union mystique à Marie*, Paris, 1936, p. 29-31); Marie Dorizy † 1679 (DS, t. 3, col. 1646).

H. Bremond (t. 3, p. 552-582) a mis en relief trois témoins de la dévotion, qui méritent d'être retenus plus à titre représentatif que pour leur influence : l'abbé de Chancelade, Jean Garat (1617-1674), dépend de Bérulle et de Beaune par Amelote; Madeleine du Saint-Sacrement (1617-1697), du carmel non bérullien de Bordeaux, trop portée à transmettre les oracles de l'Enfant Jésus; surtout Jeanne Perraud.

A Aix, Jeanne Perraud (1631-1676), favorisée en 1658 d'une vision de Jésus « âgé à peu près de trois ans » et portant une grande croix, concrétise sa dévotion dans le culte d'une image et la fondation d'une confrérie, qui tendent à supplanter en Provence les devoirs rendus au « petit Roi de gloire »; la fête est le 15 juin, chaque 15e du mois est consacré à l'Enfant Jésus; la confrérie s'appellera « association des filles de la croix », car Jeanne a toujours honoré l'Enfant Jésus portant la croix, et s'attachera au mystère de la passion. Les augustins déchaussés favoriseront les entreprises de leur tertiaire, publieront sa *Vie* et ses *Œuvres spirituelles* (Marseille, 1680 et 1682); les modernes sont sévères pour ses « bavardages maladifs » (J.-A. Robilliard, *art. cité*, p. 673).

Le rêve de Jeanne Perraud aurait été de fonder une « religion » consacrée à honorer l'Enfant-Dieu. Plusieurs fondations, à partir de 1660, se placent sous le vocable de l'Enfant Jésus et se proposent son imitation comme principe de leur spiritualité. Elles sont toutes destinées aux œuvres d'éducation : l'amour de l'Enfant Jésus porte à s'occuper des enfants, spécialement pauvres, comme Parisot ou Madame Guyon le recommandent (P. Dudon, *art. cité*, p. 141, 154), après Nadasi.

En 1661 à Rome, Cosme Berluisani et Anne Moroni établissent les filles de l'Enfant-Jésus; comme la fondatrice est de Lucques, il est possible que sa dévotion s'explique par le culte dont nous avons parlé (col. 664); en 1672 d'après M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3e éd., t. 2, Paderborn, 1934, p. 497.

De la même année date la fondation, à Toulouse, de la congrégation des filles de l'Enfance, dont la « première et principale fin » est « d'honorer tous les états de la très sainte et divine Enfance de Notre-Seigneur et particulièrement l'état de son Enfance parfaite et consommée dans laquelle il commença d'instruire les hommes et se séparer de ses parents » (DS, art. Ciron, t. 2, col. 905-908). A travers Saint-Sulpice et la compagnie du Saint-Sacrement, dont Ciron avait fait partie, on devine l'influence d'Olier et de Renty sur l'inspiration de l'œuvre, non sur ses déviations.

En 1666, Nicolas Barré † 1686, minime, recrute parmi les associées « de la famille de l'Enfant Jésus », établie à Rouen depuis 1661 sur le type de la « famille » de Beaune, les premières maîtresses des « écoles charitables du saint enfant Jésus », ou « Dames de Saint-Maur » (DS, t. 1, col. 1252; Ch. Farcy, *L'institut des sœurs du Saint-Enfant-Jésus dites de la Providence de Rouen*, Rouen, 1938, p. 9-19).

En 1667, au Puy, Anne-Marie Martel établit les sœurs de l'Instruction du Saint-Enfant-Jésus; les sulpiciens ont aidé à cette fondation.

En 1670, Nicolas Roland prolonge l'œuvre de Barré en fondant à Reims la congrégation du Saint-Enfant-Jésus (A. Hannesse, *Vie de Nicolas Roland*, Reims, 1888; en appendice, p. 532-534, hymne « Infanti Deo in cunis magistro », dû à Nicolas Gaudru).

2) *Les auteurs.* — a) *Œuvres incluant des textes sur l'enfance.* — Les recueils de méditations sur la vie du Christ et les sermonnaires de l'année liturgique font une place aux mystères de l'enfance; retenons quelques auteurs invitant à des formes de dévotion.

J. Drexelius † 1638 publie *Christus nascens* comme première partie de la trilogie *Deliciae gentis humanae* (1638; *Opera*, t. 2, 1663, p. 271-328) : commentaire abondant et attendri des scènes évangéliques, avec de curieuses pièces poétiques. Cf DS, t. 3, col. 1716. — De François Bernard, l'*Exercice religieux utile et profitable aux âmes religieuses qui désirent s'avancer à la perfection* (Reims, 1649, souvent réédité) comporte des « pratiques » pour le jour et le temps de Noël (p. 426-430). — Jean Nadasi s j (1613-1679) publie *Annus pueri Dei Jesu...* (Anvers, 1653), recueil de réflexions et de prières pour consacrer les 52 mercredis à l'Enfant Jésus (l'ouvrage s'intègre dans *Annus hebdomadum coelestium*, Prague, 1663, p. 294-398). C'est une petite somme des leçons à tirer de l'enfance et des moyens de l'honorer. A noter la tendance à unifier la vie chrétienne en en confiant tous les instants et tous les exercices à Jésus enfant (« Jesulus »). — Jacques de Jésus donne un ensemble d'*Exercices de dévotion sur la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de sa très sainte Mère* (Paris, 1655); il publie à part les *Exercices de dévotion pour révérer les saints mystères de la Nativité* et les *Exercices de dévotion sur la fuite et séjour... en Égypte et sur son retour à Nazareth* : simples sujets d'oraison, avec composition réaliste des lieux et des faits, et qui retrouvent les accents du moyen âge. — Le *Parnasse séraphique et les derniers soupirs de la Muse* (Lyon, 1660) de Martial de Brive, capucin, † vers 1653, contient (p. 81-97) de charmants poèmes; cf Bremond, t. 1, p. 200-206. — De Servais de Saint-Pierre, carme déchaux, *Meditationes suavissimae animae amore sauciae*, 1e p. : *Infantiae dilecti praecipua complectens mysteria* (Cologne, 1678), d'un lyrisme rarement égalé.

b) *Traités.* — De l'abondant É. Binet † 1639 (DS, t. 1, col. 1620-1623), *Les saintes faveurs du Petit Jésus au cœur qu'il aime et qui l'aime*, Paris, 1626 (en flamand, Anvers, 1626; Mons, 1628; Douai, 1627, sous le titre *Le cœur dévot, trône royal*) s'inspirent de la biographie des saints Elzéar et Delphine de Sabran qui, au début du 14e siècle, auraient introduit à Apt la dévotion au saint Enfant. Le cordelier Elzéar Borely reprendra le sujet : *La dévotion du saint Enfant Jésus au berceau pratiquée par saint Elzear et sainte Dauphine*, Paris, 1664 : Borely connaît Beaune; il se sait redevable d' « un renouvellement si louable à la piété exemplaire des prêtres de l'Oratoire » (avertissement); son livre tend à établir l'antiquité d'un culte rendu à la statuette d'Apt.

Robert Luyt, chanoine et trésorier de l'église Saint-Pierre de Tonnerre (cordelier, d'après bibl. Mazarine, ms 4180, p. 1041), publie à Paris en 1648 *La plus éminente sagesse du*

Christianisme, Jésus-Christ enfant. L'ensemble est bérullien; la dévotion tend à la « servitude » (p. 384), mais Luyt donne une large place aux caractères « aimables » de l'enfance de Jésus; le livre 2 présente « les actions de pratique », toutes les façons de servir « le petit Jésus », y compris un « acte intérieur de conjouissance »; la pratique du 25e jour, qu'il ne peut ignorer, est pour lui le fait de « quelques bonnes âmes » (p. 363 note). Il propose pour Noël une admirable « offre de soi-même à Jésus enfant » (p. 364-365), se donnant « ainsi qu'une chose qui vous appartient en titre de dépendance et d'esclavage ».

Claude de Bussey s j (1622-1677) compose *Jésus en son bas âge pour servir de modèle à la jeunesse chrétienne*, Paris, 1652, 2 vol., souvent réédités : manuel d'éducation chrétienne, prenant appui sur les vertus pratiquées par Jésus. — Antoine Godeau † 1672 donne sa *Paraphrase des Litanies de l'Enfant Jésus* (Paris, 1669), élévation sur chaque invocation des litanies oratoriennes dans leur recension brève.

Maur de l'Enfant-Jésus † 1690, carme, semble en réaction. *Le sacré berceau de l'Enfant Jésus*, 1682 (permission de 1664), tire des états de Jésus enfant des leçons de détachement et d'humilité; tout en écrivant « en faveur des âmes dévotes qui sont de la confrérie », il ne propose pas d'autre pratique que celle d'une rapide offrande du cœur ou d'une visite à la crèche, l'essentiel étant « qu'on nous reconnaisse les écoliers de l'Enfant Jésus » par la « simple abnégation de nous-mêmes » (p. 150-151). — Une religieuse publie *Les devoirs rendus à la sainte crèche de Jésus avec des réflexions sur toutes les circonstances de sa sacrée enfance*, Paris, 1680; elle n'ignore pas « tant de beaux exercices qui ont paru depuis quelques années », mais propose une pratique plus simple : son livre comporte 254 petits billets tels qu'on pouvait en distribuer au couvent. Elle a un recueil de « sentiments des Pères » sur les devoirs envers Jésus enfant (255-279) et une « retraite spirituelle pour faire connaître au chrétien l'obligation qu'il a de former sa vie et régler ses mœurs sur le modèle de l'enfance de Notre-Seigneur » (p. 307-380); une fois de plus l'esprit d'enfance, avec « protestation de dépendance en toutes choses », apparaît l'aboutissement normal d'une dévotion à Jésus enfant. — Claude Dupuys (DS, t. 3, col. 1835-1836) ignore le mouvement de Beaune dans *L'homme de Dieu dans l'état de la perfection*, Paris, t. 2, 1682, p. 79-242; l'influence de Bérulle y est prédominante, même si saint Bernard et Guerric d'Igny sont souvent cités; après l'analyse détaillée des « grands mystères » que comprend l'enfance de Jésus, Dupuys propose l'esprit d'enfance, en imitation ou mieux comme un « rapport à Jésus-Christ dans son enfance ».

5° Dernier éclat et décadence en France à la fin du 17e siècle. — L. Batterel, vers 1730, note que l'Oratoire ayant laissé insensiblement tomber les associations consacrées à l'Enfant Jésus, la dévotion n'a plus chez les fidèles la même intensité qu'autrefois (*Mémoires..*, t. 2, Paris, 1903, p. 557). La production littéraire, si intense entre 1640 et 1680, semble très réduite à la fin du siècle. Quoi qu'il en soit des critiques que les jansénistes ont pu lancer contre la dévotion à Jésus enfant, son déclin s'explique encore par le « procès » fait aux mystiques. La mise à l'Index en 1688 de l'*Orationis mentalis analysis* (Verceil, 1686) de Fr. la Combe atteignait un livre qui s'ouvrait par une « Jesu Infantis invocatio » (p. 1-16), où l'auteur montrait dans le silence de l'Enfant de la crèche le modèle de la prière (orabas... adorabas... exorabas) : cette dédicace s'achevait en suppliant le « Verbe de Dieu réduit en la crèche » d'accorder le « don sublime de l'oraison mentale ». Est-il téméraire de penser que Mme Guyon, par son extrême attachement à l'Enfant Jésus, attira des critiques à la dévotion?

Comment Mme Guyon avait-elle été amenée à cette dévotion? Sa formation dans un couvent d'ursulines, puis de dominicaines, l'a sans doute fait bénéficier de cet amour de Jésus enfant. Vers 1671, elle est dirigée par un disciple de Bernières, Jean Bertot † 1681, lui-même en relations avec Maur de l'Enfant-Jésus (DS, t. 1, col. 1537); elle contracte alors avec l'Enfant Jésus un « mariage spirituel », dans lequel elle le prie de lui « faire la grâce d'entrer dans ses dispositions de petitesse et d'anéantissement » (*Vie de Madame J. M. B. de La Mothe-Guyon, écrite par elle-même*, 1e p., ch. 19, n. 10, t. 1, Paris, 1790, p. 199; cf L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Bossuet-Fénelon*, Tournai, 1958, p. 63, 79-81 et 253-256). En 1682, après sa retraite sous la direction de la Combe, elle ajoute à ses vœux perpétuels celui « d'honorer Jésus Christ enfant en la manière qu'il le voulait » et qu'elle ignorait absolument : « il me paraissait que l'honneur que je lui rendais était de le porter lui-même dans ses états » (*Vie..*, 2e p., ch. 3, n. 8, t. 2, p. 29-30). Son « obéissance si miraculeuse » à l'égard de Fr. la Combe lui paraît « exprimer Jésus Christ enfant » et obéissant (ch. 12, n. 1, p. 134-135) : c'est la mise en œuvre de l'idée bérullienne d'une grâce « de direction passive » émanant de l'enfance de Jésus (Bérulle, *Œuvres de piété*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1665, p. 558). Dans une maladie qui l'anéantit, elle éprouve une totale « dépendance de Jésus Christ enfant » et un « pouvoir de Dieu sur les âmes » pour les éclairer et diriger : « Jésus enfant était donc tout vivant en moi, ou plutôt il était seul, et je n'étais plus » (*Vie*, ch. 14, n. 1, p. 160).

L. Cognet rattache à cette expérience de 1682-1683 la *Règle des Associés à l'Enfance de Jésus* (anonyme, Lyon, approbations de fin juillet et août 1685); nous la rattacherions plutôt aux inspirations éprouvées à Verceil, où elle était arrivée en avril 1685 et où Notre-Seigneur lui demanda « d'honorer d'un culte extérieur sa divine enfance » (ch. 24, n. 9, p. 288). Les doutes émis contre l'attribution à Mme Guyon de la *Règle* n'ont rien de décisif (*Opuscules spirituels*, t. 2, Paris, 1790, p. 357). La *Règle* étudie « l'intérieur » et « l'extérieur » de l'enfance de Jésus, insiste sur « innocence, oraison et abandon » pour l'intérieur, sur « bassesse, simplicité et dépendance sincère » pour l'extérieur. Les pratiques comprennent le culte du 25e jour et des œuvres de miséricorde, mais l'accent est mis sur « une oraison de l'Esprit de Dieu et non de l'esprit de l'homme » (n. 14, p. 400). L'imprudence de ces appels à l'oraison amena la mise à l'Index, le 29 novembre 1689.

Cette sanction n'empêcha point Mme Guyon, en 1694, de mettre sous l'entière dépendance de l'Enfant Jésus ses « Michelins », « que le petit Maître porte » et dont « la vraie sagesse » est « d'être sans pensée, sans idée, sans réflexion, sans raisonnement, afin que le petit Maître soit notre raison, notre esprit et notre unique lumière » (archives de Saint-Sulpice, fonds Fénelon-Guyon, pièce 7133, p. 1; pièce 7233, p. 114-118). Elle composa pour eux des « litanies du petit Maître », dont les invocations ne laissent pas d'être inquiétantes (pièce 7563). Ses poèmes, précieux pour analyser son idée de l'enfance spirituelle, comptent beaucoup de pièces à la gloire du « divin Enfant » : la saveur quiétiste y est souvent fort accentuée (*Poésies et cantiques spirituels*, Paris, 1790, surtout t. 4). — Sur Fénelon, voir *infra*, col. 710.

6° Deux autres formes de dévotion : Prague et les neuvaines italiennes. — Alors que la dévotion faiblit en France, d'autres pays la voient se développer.

1) *L'Enfant Jésus de Prague.* — On retrouve, aux origines, un carmel et une statuette, ce qui permet de rattacher les débuts de cette dévotion au courant espagnol du 16e siècle.

En 1628, la princesse Polyxène de Lobkowitz fait don aux carmes déchaussés de Prague d'une statuette de cire : un petit Roi, non pas emmailloté comme à Beaune, mais bénissant et

portant un globe selon le type espagnol. La statue devint, après 1638, l'objet d'un culte qui s'étendit à la Bohême : miracles, conversions, récits merveilleux appuient ce mouvement. Cyrille de la Mère de Dieu (Nicolas Schokwilerg), lui-même dès 1629 objet des faveurs de son « Jesulein », en est l'un des plus ardents apôtres. A partir de 1641, un oratoire est construit et un « ermitage » permet de faire retraite. Une intronisation a lieu en 1651, le couronnement est de 1655.

L'extension de la dévotion à « l'Enfant Jésus de Prague » fut beaucoup plus large et durable que celle de Beaune. Mais, tout entière liée à une image, elle n'a pas la variété du mouvement français qui illustrait beaucoup plus une intuition spirituelle qu'il n'honorait une représentation déterminée. Les méfaits du « siècle des lumières » et les tracasseries du joséphisme ralentiront ce développement (cf *Histoire de la statue miraculeuse du saint Enfant Jésus de Prague, publiée par les soins des carmélites déchaussées de Namur*, rééd., Namur, 1892). On n'a pas étudié les rapports entre cette dévotion et celles de France; elles semblent s'ignorer.

2) *En Italie*, le nombre appréciable de volumes traitant de l'enfance de Jésus laisse entendre la popularité de cette dévotion. Plusieurs sont des recueils de méditations ou de prédications pour des neuvaines qui, préparant ou suivant Noël, semblent caractéristiques du culte de Jésus enfant dans l'Italie des 17e et 18e siècles.

Ainsi Nicolas Zucchi s j (1586-1670), *Pratica della vera divotione in prepararsi a celebrare con frutto la Solennità per li nove giorni avanti il Santissimo Natale*, Rome, 1663; *Indirizzo per passar le feste del santo Natale con vera pietà cristiana*, Rome, 1667; *Indirizzo di servitù al Santissimo Bambino Gesù e alla Santissima Vergine*, Viterbe, 1630 (sous le pseudonyme d'Orazio Urbano). De la bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo (1606-1670), bénédictine de Bassano, certaines *Dévotions et actes pour préparer les langes à l'enfance du petit Jésus* (DS, t. 1, col. 1860). De Scipion Paolucci s j (1610-1665), *I sospiri del mondo per la nascita del Verbo eterno... Sermoni detti nella Novena del Santo Natale*, Naples, 1655.

Il y a d'autres tendances, où le lyrisme ne perd pas ses droits, même avec l'intériorité la plus sérieuse : le théatin Louis Novarini (1594-1650) médite sur la vie du Christ au sein de sa Mère : *Calamita de' cuori cioè Vita di Giesu nel ventre di Maria*, Milan, 1633; *Paradiso di Betelemme, cioè Vita di Giesu nel presepio, divisa in 80 considerazioni*, Vérone, 1646 (tous deux en appendice du t. 3 de ses *Varia opuscula*, Vérone, 1649). Le jésuite Antoine Tarlatini (1597-1665) publie à Rome en 1642 *L'Infante Gesù, margarita dell'anima di Alessandro Maffei.*

IV. SURVIVANCES ET RÉSURGENCES

1° Le 18e siècle exploite les thèmes et les exercices du siècle précédent.

1) *En Italie.* — On a vu la continuité de la diffusion du culte de l'Enfant Jésus de Prague. Même essor dans l'Italie du 18e siècle, où les neuvaines préparatoires sont le cadre normal de la dévotion.

Le carme Alexis de Sainte-Marie † 1723 publie l'*Occursus spiritualis Verbo incarnato*, Turin, 1709 (DS, t. 1, col. 304-305); les jésuites François Valseca (1658-1732) avec *I sospiri della Chiesa e delle anime fedeli al S. Bambino nella novena e nella ottava del suo Natale*, Messine, 1705; J.-M. Gravina (1702-1775), *Novena a preparare il cuore al Bambin Gesù*, Palerme, 1760 (la Sicile, et spécialement Messine, semble avoir été un centre important de la dévotion); Antoine-François Mariani (1680-1751), *Pratica devota in apparecchiamento alla Festa della Natività di Gesù Cristo*, Bologne, 1732.

Saint Alphonse de Liguori est dévot aux mystères de l'enfance; il donne en 1758 une *Neuvaine de Noël* (DS, t. 1, col. 366) très affective; il a des *Méditations* pour l'avent et l'octave de l'Épiphanie; l'abondance de ses productions montre qu'il y avait là pour lui une dévotion seulement parmi d'autres : manque l'aspect presque « totalitaire » ou du moins « unificateur de la vie chrétienne » perçu dans plusieurs auteurs du 17e siècle français. Son disciple saint Gérard Magella † 1755 fut souvent favorisé d'apparitions de l'Enfant Jésus (J. Dunoyer, *Vie*, Paris, 1925, p. 7, 14). Une éducatrice, sainte Lucie Filippini † 1732, puise dans les mystères de Bethléem l'amour des enfants pauvres et les leçons de sainteté qu'elle leur inculque(C. Salotti, *La beata, Lucia Filippini*, Rome, 1946, p. 241-242).

Deux jésuites ont laissé une œuvre plus marquante. Joseph-Antoine Patrignani (1659-1733) a d'abord présenté la vie de Marguerite de Beaune : *Vita della Ven. Suor Margherita del SS. Sagramento*, Florence, 1704, puis une série d'ouvrages se complétant ou se répétant. Son œuvre est une somme de la dévotion; il intègre les pratiques de Beaune à beaucoup d'autres exercices. Exemples et références mériteraient d'être étudiés; ils renseigneraient sans doute sur les sanctuaires, les images de l'Enfant Jésus et les pratiques des communautés religieuses. Voir art. Patrignani. — Liboire Siniscalchi (1674-1742), *Iddio del cuore, Gesù Bambino. Discorsi per la Novena e per l'Ottava del S. Natale*, Naples, 1737, s'inspire de Patrignani, de Nadasi et de Novarini; il présente la même variété de pratiques pieuses. Son œuvre, comme celle de Patrignani, sera réimprimée jusqu'à la fin du 19e siècle.

2) *En France*, on a de nombreux signes que la dévotion subsiste, surtout dans les communautés.

En 1702, les bénédictins de Saint-Germain d'Auxerre dédient leurs thèses « Christo infanti Virginique Matri ». En 1710, le sulpicien Antoine Brenier † 1714 anime la petite « Association du saint Esclavage de Jésus vivant en Marie » et rédige un exposé des pratiques de piété et de perfection qui l'honoreront (L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 1, Paris, 1900, p. 209). Les « domestiques du saint Enfant Jésus » sont assidus à célébrer le 25e jour, comme à rechercher l'esprit d'enfance en l'honneur et imitation de Jésus enfant; ainsi le *Coutumier des dévotions annuelles des religieuses de la Congrégation de Notre-Dame à Sainte-Manehould* (sic), ms aux archives de Saint-Sulpice, Paris. Dans le même esprit qu'au 17e siècle, est signalé en 1714 l'établissement de sœurs de l'Enfant-Jésus à Soissons, où l'évêque Brûlart de Sillery se préoccupait de l'éducation populaire (M. Heimbucher, *Die Orden..*, 3e éd., t. 2, p. 522). A Paris, la *Maison de l'Enfant-Jésus* est un hôpital fondé en 1735 par Languet de Gergy, curé de Saint-Sulpice, pour les enfants malades.

On réimprime Godeau (1735); on rajeunit Amelote : *La dévotion à la sainte Enfance de Jésus*, Paris, 1723, qui justifie les pratiques de Beaune. Les *Réflexions, sentiments et pratiques sur la divine enfance*, Nancy, 1709, de J.-B. Avrillon, dépendent de Beaune et insistent sur les caractères aimables de l'Enfant-Dieu plus que sur les humiliations de son incarnation (DS, t. 1, col. 1185).

Saint Jean-Baptiste de la Salle (1651-1719) maintint très vivace la dévotion à Jésus enfant; elle lui avait été inculquée, pendant sa formation sacerdotale, à Saint-Sulpice, puis par Nicolas Roland, son directeur à Reims (A. Rayez, *Études lasalliennes*, RAM, t. 28, 1952, p. 56-61). Il place les frères des Écoles chrétiennes « sous la tutelle du très saint Enfant Jésus »; il leur donne l'exemple en se consacrant, à chaque Noël, au saint Enfant, dont il récite chaque jour les litanies; il choisit les mystères de l'enfance quand il veut laisser à ses frères un modèle de méthode d'oraison; c'est en Jésus enfant qu'il veut leur faire trouver l'esprit d'enfance nécessaire à leur spiritualité d'éducateurs chré-

tiens. La première chapelle qu'ils édifient à Saint-Yon est dédiée en premier lieu à la divine enfance; eux-mêmes sont communément appelés « frères du saint Enfant Jésus »; ils récitent quotidiennement, et parfois avec leurs élèves, les litanies, se rattachant par là à l'Oratoire et à Beaune; mais ils dépendent davantage de saint Pierre Fourier quand ils groupent les jeunes gens en une congrégation du Saint-Enfant-Jésus (vg avant 1755 à Marseille). Cf *Institut des frères des Écoles chrétiennes*, circulaire 349, 1955, p. 190-197.

2° **Le 19e siècle.** — Le réveil religieux en France ranime les formes anciennes de dévotion, sans provoquer de créations originales. De grandes âmes, animant leur vie par l'amour de Jésus enfant, montreront cependant que cette spiritualité garde toute sa valeur.

1) *Résurrection des pratiques de dévotion.* — Les communautés reprennent aisément les usages anciens; de nouvelles congrégations se mettent sous le vocable de l'Enfant Jésus : M. Heimbucher signale 15 fondations de communautés féminines, dont 8 en France entre 1827 et 1846; encore sa liste est-elle incomplète (cf LTK, t. 5, 1933, col. 964-965).

Les religieuses placées sous la protection de l'Enfant Jésus développent la dévotion et dirigent des œuvres d'éducation, où nombre de chrétiens sont formés dans cet esprit (vg *L'obéissance aux enfants*, 1854); c'est déjà « l'imitation du Petit Jésus » (avec ce titre, J. Plaquevent, Paris, 1948). Sous le nom de la Sainte-Enfance on fonde des groupes de dames de charité « pour le soulagement de l'enfance malheureuse » (Dôle, 1826; *Règles de l'Association de la Sainte-Enfance*, Dôle, 1828) ou l'œuvre du rachat des petits chinois (Mgr de Forbin-Janson, 1843).

L'évêque de Dijon rétablit en 1821 la confrérie de la Sainte-Enfance de Jésus (de Beaune); en 1855, Pie IX l'élève au rang d'archiconfrérie. Divers *Manuels de l'archiconfrérie* paraissent aussitôt (Troyes, 1856; Dijon, 1859, 1870; etc). C'est le point de départ d'une littérature, dont les bonnes intentions n'excluent pas la médiocrité ni parfois le mauvais goût : on copie les ouvrages du 17e et du 18e siècle sans en conserver la force, on multiplie les exercices et les pratiques. Ainsi P. Fliche, *Année de l'Enfant Jésus, d'après les instructions de la sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, 1866, suivi du *Directoire de la dévotion à l'Enfant Jésus d'après... Marguerite du Saint-Sacrement*, 1874.

Une forme fréquente de la dévotion consiste à vivre le mois de janvier comme « mois de l'Enfant-Jésus ».

Au début, *Le mois de Jésus ou le mois de janvier*, Lyon, 1822, est consacré à évoquer la vie du Christ, surl e modèle du mois, déjà classique, de Marie. Pour Léonie Gallemant, auteur de nombreux autres *Mois*, le *Mois de l'Enfant-Jésus* (Lyon, 1861) est celui de décembre; puis les *Trois mois de Jésus* (Lyon, 1862) sont bien janvier, juin et juillet. Mais presque partout, janvier est employé à évoquer l'enfance de Jésus.

Citons quelques titres, souvent réédités : [Claude Faucher], *Dévotion à la sainte Enfance de N. S. J. C. ou Nouveau mois de Jésus*, Riom, 1831; anonyme, *Méditations de l'enfance*, Marseille, 1832; [V. Hassenforder s j † 1882], *Guirlande catholique des douze mois de l'année : janvier, le mois de l'Enfant-Jésus par quelques-uns de ses fervents adorateurs*, Paris, 1861; N.-J. Dabert † 1901, *Le mois du saint Enfant Jésus*, Paris-Lyon, 1864 (DS, t. 3, col. 1); F.-X. Gautrelet s j † 1886, *Mois de la sainte Enfance ou Jésus modèle de l'âme chrétienne..*, Nancy, 1882. De A.-J. Letourneur, on a deux rédactions : *Le mois de la sainte Enfance*, Paris, 1830, et *Le petit mois de la sainte Enfance*, Paris, 1833. Ces petits ouvrages se ressemblent par le genre de méditations qu'ils proposent, les exemples historiques allégués, leur façon de considérer plus les détails des épisodes évangéliques que le mystère du Dieu enfant. L'essai de synthèse présenté par J.-B. Bossoutrot, *Jésus Enfant d'après l'Écriture, la tradition et la théologie*, Tulle, 1884, est inférieur aux réalisations de Parisot ou de Nadasi.

En Italie, la neuvaine, enrichie d'indulgences en 1815, garde toute son influence.

Des méditations sont proposées par A. Muzzarelli s j † 1813 (*Novena in apprecchio alla festa di SS. Cuore di Gesù Cristo*, Rome, 1806). En 1864, S. Orzelli s j † 1877publie ses sermons : *Gesù Cristo vero Dio e vero uomo. Discorsi nove recitati nella S. Novena del Natale*, Rome. A. Narbone s j † 1860 avait traité conjointement de plusieurs grandes dévotions : *Il culto perpetuo del Santissimo Cuor di Gesù colla giunta d'una divozione alla divina infanzia ed al sacro Cuor di Maria*, Palerme, 1830.

A la fin du siècle le culte du « Petit Grand » de Prague revient en faveur.

Après le rédemptoriste J. Mayer, *Das gnadenreiche Jesukind in der Kirche S. Maria de Victoria zu Prag*, Prague, 1884, les religieux belges, carmes, barnabites, missionnaires du Verbe incarné, animent diverses revues : le *Messager du Saint-Enfant-Jésus miraculeux de Prague*, les *Annales du Saint-Enfant-Jésus* et surtout la *Petite revue de l'Enfant-Jésus*, Bruxelles, 1895, qui atteignait en 1954 sa 50e année. Entre 1890 et 1910, on compte de nombreuses *Histoires* de la statue miraculeuse et beaucoup de brochures de propagande (cf *L'Ami du Clergé*, t. 30, 1908, p. 515-519). La « Petite bibliothèque chrétienne » (Tronchiennes, près Gand) vulgarise des textes anciens capables d'entretenir cet amour de l'Enfant Jésus.

J.-A. Chollet, futur archevêque de Cambrai, dans son copieux *Manuel de la dévotion au saint Enfant Jésus miraculeux de Prague*, Lille-Paris, 1897, confond confrérie de Prague et association de Beaune; les diverses formes de la dévotion se sont influencées mutuellement : Prague est doté d'une neuvaine et d'une litanie, puis donne lieu à la constitution d'une « famille », enfin d'une confrérie (*Livret de la famille du Saint Enfant Jésus miraculeux de Prague*, s d; Théodore de Jésus, *Manuel de la confrérie du divin Enfant Jésus de Prague*, Agen, 1936). Une autre confrérie de l'Enfant-Jésus se fonde à Rome en 1897 et devient archiconfrérie en 1902. Un frère des Écoles chrétiennes, Évagre, provincial de Terre-Sainte, fait approuver en 1909 l'archiconfrérie du Très-Saint-Enfant-Jésus de Bethléem, « pour obtenir le règne de Dieu par l'éducation chrétienne des enfants », qui groupait en 1955 environ trois millions d'associés.

A la dévotion à Jésus enfant se rattache celle envers Jésus adolescent; déjà manifestée au 17e siècle (Antoine du Saint-Sacrement † 1676, *Vie cachée et divine jeunesse de Jésus*, Avignon, 1659; DS, t. 1, col. 719), l'idée est reprise par le frère Philippe † 1874 (supérieur général des frères des Écoles chrétiennes) et propagée par Max Caron, *Jésus adolescent*, Paris, 1896; cf P. Pralon s j, *Jésus adolescent modèle des jeunes chrétiens*, Tours, 1893. F. Gellé a établi à Brette-les-Pins (Sarthe) le culte de « l'Enfant Jésus de douze ans » (bulletin mensuel sous ce titre, vers 1930).

Il faudrait étudier la dévotion chez les non-catholiques d'Angleterre, concrétisée par les « children corners » dans les églises, et illustrée par mainte publication : *The Child Jesus*, Londres, Religious Tract Society (1855?); *The Child Jesus, written for Children*, Londres, 1859; *The Childhood of Jesus*, Londres, 1865; E. M. Goulburn, *The Gospel of the Childhood, a practical and devotional Commentary*, Londres, 1876, etc.

Enfin, on ne saurait énumérer les présentations populaires ou enfantines, ni les œuvres littéraires consacrées à l'enfance de Jésus. Simples exemples : J. Bonnel, *L'Enfant Jésus*, Avigon, 1884; R. Zeller, *Histoire de l'Enfant Jésus*, Paris, 1927; F. Klein, *L'enfance du Christ et sa vie cachée*, Paris, 1931, etc.

2) *Fruits de sainteté.* — La dévotion à l'enfance de Jésus est le fait d'un grand nombre de saints personnages, de beaucoup d'éducateurs ou fondateurs de congrégations enseignantes :

Le Bx Marcellin Champagnat † 1840 (*Vie* anonyme, t. 2, 1856, p. 78-79), Ste Marie-Madeleine Postel † 1846 (*Vie*, par

A. Legoux, Lille-Paris, 1908, p. 276), Ste Madeleine-Sophie Barat † 1865 (*Vie*, par L. Baunard, t. 2, Paris, 1877, p. 599); de même, beaucoup de leurs disciples. Pour les frères des Écoles chrétiennes, cf circulaire citée, *Dévotion au T. S. Enfant Jésus..*, p. 197-219.

Les exemples d'humilité donnés par Jésus enfant sont particulièrement contemplés : S. Michel Garicoïts † 1863 (cf P. Duvignau, *La doctrine spirituelle de saint Michel Garicoïts*, Paris, 1949, p. 106-113); Pierre Olivaint s j † 1871 (*Journal de ses retraites annuelles*, 2 vol., Paris, 1873, *passim*; il fonde l'œuvre de l'Enfant-Jésus, en 1859 à Paris, pour la première communion des jeunes filles pauvres); Charles de Foucauld † 1916 (retraite à Éphrem en 1898, *Écrits spirituels*, Paris, 1923; 1947, p. 126-136; *Nouveaux écrits spirituels*, Paris, 1950, p. 10-104); Antoine Chevrier † 1879 trouve dans la contemplation de la crèche l'inspiration de la pauvreté qu'il enseigne aux prêtres du Prado (DS, t. 2, col. 835-837). Fr. W. Faber publie à Londres en 1860 *Bethleem* (trad. franç. à partir de 1862), abondante méditation qui analyse finement les enseignements et les prolongements de la dévotion au « Dieu enfant »; l'auteur se réclame des grands spirituels français du 17e siècle.

Sans doute faut-il faire mention d'âmes pour qui l'amour de Jésus enfant ne fut pas seulement une dévotion parmi d'autres ou une façon de vivre à l'unisson de la liturgie de Noël, mais un attrait constant et déterminant de leur spiritualité. La tradition des carmels se poursuit : à Tours, Marie de Saint-Pierre (Perrine Eluère, 1816-1848), qui dépend de Beaune, se sent « appliquée » par Notre-Seigneur à sa sainte enfance; elle s'offre comme « servante de la sainte Famille », puis se réjouit d'être « l'âne de l'Enfant Jésus » avec une docilité totale qui la conduit à faire, à Noël 1843, « l'acte d'une parfaite donation au très saint Enfant Jésus ». D'abord concrétisée en divers exercices (mois de l'Enfant-Jésus, évocation des douze mystères et des douze années de l'enfance), sa dévotion prit surtout la forme « d'une contemplation presque incessante de la sainte Famille et de l'Enfant Jésus »; pendant plusieurs mois, elle vit une « participation spirituelle au mystère de l'allaitement de l'Enfant Jésus » (L. Van den Bossche, *Le Message de Sœur Marie de Saint-Pierre*, Tours, 1954; E. B. Scallan, *The Golden Arrow. The Autobiography and Revelations of Sister Mary of St. Peter*, New-York, 1954).

L'influence de Marie de Saint-Pierre fut décisive pour Thérèse Martin (1873-1897), qui à douze ans fut inscrite avec sa famille dans la confrérie réparatrice de Tours et prit en religion le nom de Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face; à Noël 1886, elle avait reçu de Jésus enfant une grâce définitive de « conversion », elle s'offre ensuite « à l'Enfant Jésus pour être son petit jouet.., de nulle valeur », elle aime à se représenter son Dieu sous la forme enfantine qu'il a prise, mais sa dévotion vise à une appartenance totale et à un abandon d'enfant au Dieu que l'amour a fait enfant (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, index : Enfance, Enfant Jésus, Noël, etc).

Vital Lehodey (1857-1948) mena sa longue vie de contemplatif dans l'intimité de l'Enfant Jésus, qui le comblait de grâces mystiques, de visites fréquentes, de lumières et de consolations. Il aimait à considérer Jésus à quatre ou cinq ans, à s'offrir au rayonnement de sa plénitude et à trouver en lui la révélation de l'infinie charité, comme le modèle de l'esprit d'enfance et d'abandon (I. Vallery-Radot, *La mission de dom Vital Lehodey*, Paris, 1956, p. 89-126 et 237-246).

Nous indiquons ici les ouvrages ou articles concernant la totalité ou une partie notable de l'histoire de la dévotion.

Études générales. — C. Van Hulst, *Bambino Gesù (Culto del)*, EC, t. 2, 1949, col. 771-772. — P. Pourrat, *Enfance (Esprit et voie d')*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 131-137. — Institut des frères des Écoles chrétiennes, circulaire 349, 11 octobre 1955 : *Dévotion au T. S. Enfant Jésus et Archiconfrérie de Bethléem*, Rome, p. 1-94.

Études partielles. — Moyen âge : F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929. — 17e siècle français : H. Bremond, t. 3, p. 511-582. — P. Dudon s j, *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot, de l'Oratoire (1657)*, RAM, t. 11, 1930, p. 135-155. — Trois derniers siècles : J.-A. Robilliard o p, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face, sainte de lumière et de clarté*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 670-679.

Irénée Noye.

ENFANCE SPIRITUELLE. — Réduite à ses traits essentiels, l'enfance spirituelle, telle qu'elle s'exprime dans la vie et les écrits de sainte Thérèse, peut se définir comme une humilité fondamentale vécue par une âme fille de Dieu, ou comme un abandon absolu, entre les mains du Père, d'une âme qui a conscience de sa petitesse et de son impuissance radicale.

On lui demanda ce qu'elle entendait par *rester petit enfant devant Dieu.* Elle répondit : « C'est reconnaître son néant, attendre tout du bon Dieu, comme un petit enfant attend tout de son père, c'est ne s'inquiéter de rien, ne point gagner de fortune. Même chez les pauvres on donne à l'enfant ce qui lui est nécessaire, mais aussitôt qu'il a grandi, son père ne veut plus le nourrir et lui dit : Travaille maintenant, tu peux te suffire à toi-même. C'est pour ne pas entendre cela que je n'ai pas voulu grandir, me sentant incapable de gagner ma vie, la vie éternelle du Ciel! Je suis donc restée toujours petite, n'ayant d'autre occupation que celle de cueillir des fleurs, les fleurs de l'amour et du sacrifice et de les offrir au bon Dieu pour son plaisir... Être petit, c'est encore ne point s'attribuer à soi-même les vertus qu'on pratique, se croyant capable de quelque chose, mais reconnaître que le bon Dieu pose ce trésor de la vertu dans la main de son petit enfant, pour qu'il s'en serve quand il en a besoin; mais c'est toujours le trésor du bon Dieu. Enfin, c'est ne point se décourager de ses fautes, car les enfants tombent souvent, mais ils sont trop petits pour se faire beaucoup de mal » (*Novissima verba*, 6 août 1897, Lisieux, 1926, p. 125-126).

L'enfance spirituelle apparaît formée de deux composantes : humilité et conscience de la paternité divine, avec ce que ce sentiment implique de confiance sans limite.

I. *Ancien Testament.* — II. *Nouveau Testament.* — III. *Pères de l'Église.* — IV. *Du moyen âge à nos jours.*

I. Ancien Testament

Sauf exception, il ne faut pas s'attendre à trouver dans l'ancien Testament le vocabulaire de l'enfance utilisé pour traduire une attitude spirituelle.

Sans doute, le grand nombre d'enfants, de fils surtout, était-il considéré comme l'une des premières bénédictions de Yahvé (*Gen.* 15, 5; 16, 10; 22, 17; 26, 4; *Ps.* 127, 3-5; 128, 3; *Prov.* 17, 6; etc), mais l'israélite partageait le sentiment de l'antiquité gréco-latine qui « voyait avant tout dans l'enfant le manque de maturité, le puéril » (A. Oepke, art. Παῖς, dans Kittel, t. 5, p. 641), vg *Sag.* 12, 24; *Prov.* 13, 24; 22, 15; 23, 13-14; *Isaïe* 3, 4, 12; *Eccl.* 10, 16. Le judaïsme tardif n'a pas une pensée différente : l'un des documents découverts à Qumrân fixe à vingt ans accomplis l'âge où le citoyen d'Israël est « capable de distinguer le bien et le mal » (D. Barthélemy-J. T. Milik, *Qumran Cave* 1, Oxford, 1955, n. 28a, B 1a, 10-11, p. 112).

Sauf indication contraire, les citations scripturaires sont empruntées à la Bible de Jérusalem, avec parfois des retouches.

Si le vocabulaire ne peut nous servir ni d'appui ni de guide et si la réalité de l'enfance spirituelle ne se montre encore que dans ses composantes, qui se développent indépendamment l'une de l'autre, il est nécessaire pourtant de parcourir leur histoire pour déterminer le vrai statut de l'enfance spirituelle et saisir à quelle profondeur celle-ci s'enracine dans le terreau scripturaire.

1. L'idéal de la pauvreté. — 1° *Les prophètes.* — Le vocabulaire de la pauvreté a d'abord désigné en hébreu une réalité sociologique.

La sédentarisation en Canaan, l'installation de la monarchie avec l'avènement des hauts fonctionnaires royaux et le développement de la civilisation urbaine, l'ouverture d'Israël au trafic international, qui avait inauguré l'ère des grands marchands, avaient marqué les principales étapes d'un phénomène de paupérisation de plus en plus accentuée (cf A. Causse, *Du groupe ethnique à la communauté religieuse*, Paris, 1937, p. 15-57).

Les véhémentes protestations d'un Amos et d'un Isaïe, au 8e siècle, montrent ces pauvres à la merci des spéculateurs (*Amos* 8, 5) et des puissants, des juges et des créanciers; une justice vénale ne reconnaît plus leurs droits (2, 7; 5, 7-10, 12; *Isaïe* 1, 23; 5, 23; 10, 1-2); les possédants les exproprient (*Isaïe* 5, 8); ils sont vendus et achetés pour une paire de chaussures (*Amos* 2, 6; 8, 6). Ce sont des « opprimés », des « écrasés » (4, 1; 5, 11; 8, 4; *Isaïe* 3, 15).

Avec Isaïe sans doute, en tout cas avec Sophonie, au 7e siècle, s'amorce une évolution sémantique des plus importantes.

Amos avait dénoncé « l'orgueil de Jacob » (6, 8). Isaïe prédit un jugement qui sera l'abaissement de l'orgueil de l'homme (2, 6-22; 3, 16-17; 5, 14-16, etc), qui croit pouvoir se suffire et se tenir indépendant de Dieu, « le grand péché et la source de tous les autres » (A. Feuillet, art. *Isaïe*, DBS, t. 4, 1949, col. 685). Mais il annonce aussi qu'un reste subsistera, dont « la pierre de touche » (28, 16) sera la foi : « Ce jour-là, le reste d'Israël et les rescapés de Jacob... s'appuieront en vérité sur Yahvé, le Saint d'Israël » (10, 20-21). Comme le prophète avait associé orgueil et richesse, « il paraît insinuer que le reste sera constitué surtout par des pauvres » (F. Dreyfus, *La doctrine du reste d'Israël chez le prophète Isaïe*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 39, 1955, p. 380; cités à l'appui : *Isaïe* 14, 32; 3, 15 en opposition à 6, 9 et 8, 11-12; 29, 19-20).

Sophonie poursuit la même ligne de pensée en précisant le vocabulaire, quand il caractérise cet Israël qualitatif comme un peuple de « pauvres » :

« En ce jour-là : tu n'auras plus à rougir pour tous les méfaits que tu as commis contre moi, car j'écarterai de ton sein tes orgueilleux triomphants, et tu cesseras de te pavaner sur ma montagne sainte. Je ne laisserai subsister en ton sein qu'un peuple pauvre et humble, et c'est dans le nom de Yahvé que cherchera refuge le reste d'Israël. Ils ne commettront plus d'iniquité, ils ne diront plus de mensonge; on ne trouvera plus dans leur bouche de langue trompeuse. Mais ils pourront paître et se reposer sans que personne les inquiète » (3, 11-13).

La pauvreté exprime ici une attitude spirituelle, l'opposition à l'orgueil; elle est une remise de soi entre les mains de Dieu, qui a pour conséquence la justice, soumission aux devoirs qu'il impose. Il faut donc se faire pauvre en face de Dieu : « Cherchez Yahvé, vous tous, pauvres de la terre, qui accomplissez ses ordonnances. Cherchez le droit, cherchez la pauvreté; peut-être pourrez-vous rester à l'abri au jour de la colère de Yahvé » (2, 3).

Les termes de pauvreté ont reçu leur coloration religieuse. Il ne sera pas toujours facile désormais de savoir s'ils désignent l'indigence ou l'humilité. Le texte magnifique d'*Isaïe* 66, 1-2 ne saurait faire de doute : à Israël revenu d'exil et qui essaie de reconstruire le temple, Yahvé rappelle son omniprésence et sa transcendance absolue et que le cœur des pauvres est pour lui comme un sanctuaire : « Celui sur qui je jette les yeux c'est le pauvre et le cœur contrit qui tremble à ma parole » (cf 57, 15).

2° *Les psalmistes.* — Une trentaine de psaumes ont été composés par des pauvres. La pauvreté est devenue un idéal; elle anime un mouvement spirituel, le groupe des pauvres, les *anawim*, qui se considèrent comme le peuple de Dieu (149, 4). Ils se définissent d'abord par opposition à leurs ennemis (9, 4), qui sont en même temps les ennemis de Dieu (37, 20), impies orgueilleux, guettant le malheureux, et poussant l'insolence jusqu'au blasphème et à la négation pratique de Dieu (10, 2-18). « Tu agis en sauveur pour les pauvres, mais tu rabaisses les yeux hautains » (18, 28; cf 147, 6).

Leur attitude personnelle se caractérise en référence à Dieu. Partis de tous les horizons de la souffrance, malades, prisonniers, victimes des injustices sociales, atteints par les insultes et les calomnies, de leurs multiples détresses ils lui crient leurs appels. Nombre de ces psaumes pourraient s'intituler : « Prière pour le pauvre quand il est accablé et épanche sa plainte devant Yahvé » (102).

Ces malheureux ne se lassent pas de répéter les mêmes implorations avec la même confiance (9, 14-15; 10, 12; 25, 15-21; 40, 18 = 70, 6; 69, 30; 86, 1-3). Tant ils sont assurés de la délivrance, il leur arrive d'évoquer leur future action de grâces (35, 9-10; 69, 31-35). Ils ne craignent pas de montrer Yahvé prêt à intervenir, « puisqu'on opprime les pauvres, puisque gémissent les indigents » (12, 6). Dieu peut paraître oublier, détourner sa face, repousser même. La supplication du pauvre devient plus implorante, son insistance se fait plus pressante, mais il continue de crier cette confiance qui remplit son cœur : « Car l'indigent ne sera pas oublié pour toujours, ni l'espoir des pauvres détruit à jamais » (9, 19; cf 25, 3; 40, 12; 140, 13).

L'âme de ces pauvres s'exprime avec assez de spontanéité pour que nous puissions fixer les traits de leur physionomie spirituelle. Peut-être leur a-t-il fallu l'épreuve pour qu'ils cessent de compter sur l'homme et les moyens terrestres (119, 67 et 75). Mais, la lumière faite, ils sont ceux qui « craignent » Yahvé (25, 12, 14; 34, 8-20), le cherchent (34, 11; 9, 9-11), espèrent en lui (25, 3; 37, 9), s'abritent en lui (25, 20; 37, 40), se confient en lui (9, 11; 25, 1; 26, 2); ceux dont les yeux vont sans cesse vers Yahvé (25, 15), et dont il est le lieu fort au temps de la détresse (9, 10; 37, 39); qui abandonnent peine et chagrin à ses soins (10, 14) et attendent de lui leur salut (38, 23).

Yahvé, mon cœur ne s'est pas gonflé,
ni mes yeux haussés.
Je n'ai pas pris un chemin de grandeurs,
ni de prodiges qui me dépassent;
mais j'ai tenu mon âme en paix et silence,
comme un enfantelet contre sa mère.
Mon âme est en moi comme un enfantelet.
Israël compte sur Yahvé,
dès maintenant et à jamais (131).

« Non sans combat, le cœur du psalmiste a trouvé sa paix en Dieu, si bien qu'il ne cherche plus et ne veut plus que Dieu seul. Et parce qu'il le possède, il a assez, il a tout... Comme l'enfant sevré et sans convoitise se repose, rassasié et apaisé, sur la poitrine de sa mère, ainsi en est-il du cœur qui est parvenu au repos en Dieu : il se repose sur le cœur de Dieu, heureux de le posséder » (R. Kittel, *Die Psalmen*, 6e éd.,

coll. E. Sellin, Kommentar zum Alten Testament, Leipzig, 1929, p. 403).

Dans cette « perle du psautier » *(ibidem)* nous trouvons l'aboutissement du courant spirituel de la pauvreté : le pauvre est celui dont Dieu est la seule richesse, un enfant qui aime sa petitesse et s'en remet de tout à Dieu.

3° *Les sages.* — Les sages, eux aussi, opposent la pauvreté-humilité à l'orgueil (*Eccli.* 13, 20) et l'associent étroitement à la crainte de Dieu (*Prov.* 22, 4; 15, 33). Foi et pauvreté sont les deux dispositions auxquelles le Seigneur se complaît (*Eccli.* 1, 27; « Aux humbles il révèle son secret », 3, 20, « il donne sa faveur », *Prov.* 3, 34). L'auteur de l'*Ecclésiastique*, cependant, marque une étape nouvelle : il isole la vertu du contexte sociologique qui l'avait plus ou moins entourée jusqu'alors et il la propose comme « un idéal moral accessible à tous, au riche comme au pauvre » (R.-A. Gauthier, *Magnanimité*, p. 396) : « Mon fils, quand tu es riche, marche avec humilité, et tu seras aimé plus qu'un faiseur de présents. Plus grand tu es, plus petit fais-toi, et tu trouveras grâce devant Dieu » (3, 17-18, texte hébreu; trad. I. Lévi, modifiée; cf 5, 1 et 8; 10, 21-23).

« Sujétion volontaire et totale de l'israélite à Yahvé, dénotant particulièrement la petitesse de l'homme, son impuissance et sa misère vis-à-vis de son Créateur » (J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, p. 267), disant « une puissance d'accueil à Dieu, une ouverture à Dieu, une disponibilité à Dieu, une humilité devant Dieu » (A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, p. 29), la pauvreté est devenue une composante essentielle de l'âme religieuse d'Israël, qui, dès lors, aime la retrouver dans les grands personnages de son histoire.

Moïse était « un homme très pauvre, le plus pauvre que la terre ait porté » (*Nomb.* 12, 3); « à cause de sa foi et de sa pauvreté Dieu le choisit d'entre toute chair » (*Eccli.* 45, 4, texte hébreu, trad. I. Lévi, retouchée). Beaucoup de psaumes des pauvres, après l'exil, furent attribués à David, 9-10, 25, 35, 37, 38, 40, 86, etc; on chercha même, par des rapprochements de mots, à retrouver les épisodes de sa vie qui auraient inspiré ces chants, cf 18, 34 (R. Tournay, *En marge d'une traduction des Psaumes*, dans *Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 505-512).

Suprême consécration de cette vertu de pauvreté : à la fin du 4e siècle, l'auteur de la deuxième partie du livre de Zacharie présente le Roi-Messie comme un pauvre : « Exulte intensément, fille de Sion! Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem! Voici que ton roi vient à toi, il est juste et victorieux, pauvre et monté sur un âne et sur un ânon, petit d'une ânesse » (9, 9).

2. La paternité de Dieu. — La croyance en la paternité de Dieu appartient au vieux fonds sémitique (cf O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950 , p. 505). Pour les sémites, le Dieu national est le père de son peuple. Le chant de victoire amorite, conservé en *Nomb.* 21, 27-30, désigne les moabites comme fils et filles du dieu Camosh. Même au temps du prophète Malachie, une non-israélite est regardée comme « la fille d'un dieu étranger » (*Mal.* 2, 11).

1° *Sur Israël.* — 1) Yahvé est ainsi le père d'Israël. Cette paternité, dans les textes les plus anciens, se rapporte au peuple considéré dans son ensemble (O. Procksch, *op. cit.*, p. 508).

Moïse est chargé par Yahvé de porter ce message à Pharaon : « Ainsi parle Yahvé : mon fils premier-né, c'est Israël... Laisse aller mon fils, qu'il me rende un culte » (*Ex.* 4, 22). L'expression « premier-né » ne doit pas faire penser que Yahvé a pour fils d'autres peuples qu'Israël, « il faut la prendre ici dans un sens absolu, comme synonyme du fils le plus aimé, en faisant abstraction des autres qui naîtront ou ne naîtront pas » (M.-J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'ancien Testament*, p. 483).

2) Yahvé n'est pas qu'un dieu national, il préside aussi au destin de tous les peuples. Sa paternité sur Israël ne s'explique que par un choix de sa grâce, une initiative de son amour. Les israélites ne sont pas plus pour lui que les kouschites, il les « a fait monter du pays d'Égypte » comme il a fait monter « les philistins de Kaphtor et les araméens de Qir » (*Amos* 9, 7); pourtant il n'a « connu qu'Israël parmi toutes les familles de la terre » (3, 2). Par une gratuité absolue, c'est lui seul qu'il a choisi pour être « comme sa part d'héritage, l'adoptant au pays de la steppe, dans la solitude éclatante du désert » (*Deut.* 32, 8-20; cf 4, 19).

3) Une réflexion plus poussée découvrit que Yahvé est le Maître de l'histoire, en tant qu'il est le Créateur. Il peut susciter les événements, parce qu'il donne l'être aux personnes et aux choses (*Isaïe* 45, 7, 13). La création est le fondement ultime de sa paternité, la première expression de son amour paternel : « Yahvé, tu es notre Père. Nous sommes l'argile dont tu es le potier, nous sommes tous l'ouvrage de tes mains » (*Isaïe* 64, 7; cf *Ps.* 100, 3). Reprochant à Israël ses prévarications, l'auteur du grand cantique de Moïse lui rappelle les droits de Yahvé : « N'est-ce pas lui ton Père, qui t'a procréé, lui qui t'a fait et par qui tu subsistes? » (*Deut.* 32, 6; cf 32, 18).

Dans la famille israélite, « le père a, sur ses enfants.., une autorité entière qui allait anciennement jusqu'au droit de vie et de mort » (R. de Vaux, *Les institutions..*, t. 1, p. 39). Selon ce modèle, le motif de la seigneurie est la première interprétation de l'idée de paternité divine. D'où ce réquisitoire de Yahvé : « Un fils honore son père; un serviteur craint son maître. Mais si je suis père, où donc est mon honneur? si je suis maître, où donc est ma crainte » (*Malachie* 1, 6).

G. Quell, art. Πατήρ, dans Kittel, t. 5, p. 971. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes*, t. 1, Leipzig, 1933, p. 118. — P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes*, coll. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Bonn, 1940, p. 68. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 49. — R. de Vaux, *Les institutions de l'ancien Testament*, t. 1, Paris, 1958, p. 39.

Corrélativement, le premier devoir du père est de protéger son fils.

C'est ce titre de père qu'invoque par trois fois la grande supplication d'*Isaïe* 63, 7 à 64, 11. Quand il rappelle la marche au désert, le Deutéronome montre Yahvé soutenant Israël « comme un homme soutient son fils » (1, 31). « Il l'entoure, l'élève, le garde comme la prunelle de son œil. Tel un vautour qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits, il déploie ses ailes et le prend, il le soutient sur son pennage » (32, 10-14; cf *Nomb.* 11, 12 et 14). Le livre de la Sagesse se situe dans la même perspective, quand il raconte que les égyptiens « confessèrent, devant la perte de leurs premiers-nés, que ce peuple était fils de Dieu » (18, 13).

Le deutéronomiste dégage une idée nouvelle : Yahvé est un père qui éduque son peuple. La loi qu'il lui donne est destinée à l'instruire (4, 36) et à le rendre sage (4, 6). Les épreuves du désert avaient pour but de le former à l'humilité et à la soumission : « Comprends donc que Yahvé, ton Dieu, te corrigeait comme un père corrige son enfant » (8, 5; cf *Prov.* 3, 12).

« Les prophètes insistent davantage sur l'amour que comporte la paternité divine » (P. van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, t. 1, Paris-Tournai, 1954, p. 83). Osée décrit Yahvé comme le plus attentif des pères : « Quand Israël était enfant, je l'aimai, et de l'Égypte j'appelai mon fils... J'apprenais à marcher à Éphraïm, je les prenais dans mes bras » (11, 1 et 3).

L'amour de Yahvé l'empêche de châtier son peuple comme il le mérite; sa miséricorde l'emporte sur sa sévérité (11, 8-9). Jérémie fait entendre la plainte de Yahvé dont l'amour pour Israël est à la fois celui d'un père pour sa fille et d'un mari pour sa femme : il nourrissait de si magnifiques projets qu'il aurait voulu mettre cette fille au rang privilégié de fils, lui « donner un pays de délices, un héritage qui soit la perle des nations. J'avais pensé : tu m'appelleras « mon père » et tu ne te sépareras pas de moi » (*Jér.* 3, 19).

Pourtant à cause de ses crimes Samarie a été punie, mais Yahvé proclame sa tendresse : « Ils étaient partis dans les pleurs, dans les consolations je les ramène; je vais les conduire au cours d'eau, par un chemin plat où ils ne trébucheront pas. Car je suis un père pour Israël et Éphraïm est mon premier-né » (31, 9). « Éphraïm est-il donc pour moi un fils si cher, un enfant si délicieux? Puisque après chacune de mes menaces je dois toujours penser à lui. Alors mes entrailles s'émeuvent pour lui, pour lui déborde ma tendresse » (31, 20).

En *Isaïe* 49, 14-15, Yahvé compare la fidélité de son amour à celle de l'amour maternel. « Sion disait : Yahvé m'a abandonnée, le Seigneur m'a oubliée, une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle nourrit, cesse-t-elle de chérir le fils de ses entrailles? Même s'il s'en trouve une pour l'oublier, moi, je ne t'oublierai jamais ». *Isaïe* 66, 5-16 annonce l'avènement extraordinaire d'un peuple nouveau auquel Jérusalem donnera miraculeusement naissance : « Ses nourrissons seront portés sur la hanche et caressés sur les genoux. Comme quelqu'un est consolé par sa mère, moi aussi je vous consolerai » (66, 12-13).

2° *Sur les membres du peuple.* — Tous ces textes concernaient la paternité de Yahvé sur son peuple. Avec le temps, ce privilège s'étendit aux membres qui le composaient. Cependant, désignés comme les fils de Yahvé, les israélites ne sont pas considérés dans leur personnalité propre, mais en tant que partie de la communauté nationale et religieuse.

Le terme de « fils » n'est qu'une manière nouvelle de parler du peuple, c'est le même groupe qui est visé, et les auteurs passent sans difficulté d'une expression à l'autre (*Isaïe* 1, 2-4; 30, 9; *Osée* 2, 1; *Deut.* 14, 1-2; *Sag.* 9, 7; 12, 19-21). Que Yahvé reproche à ses fils rebelles de chercher dans le péril un secours en Égypte (*Isaïe* 30, 1), les invite au repentir (*Jér.* 3, 22) ou annonce le retour d'exil de ses fils et de ses filles (*Isaïe* 43, 6), les mots chaque fois dépassent les individus et concernent Israël dans son ensemble.

3° *Sur les individus.* — Lorsque les catastrophes nationales firent prendre conscience du discernement qu'il fallait opérer, à l'intérieur même d'Israël, entre les fidèles et les autres, lorsque les personnes émergèrent du groupe avec leur responsabilité et leur destin, le thème de la paternité divine s'individualisa. Déjà, on regardait le roi comme fils de Yahvé, adopté au jour de son couronnement (*Ps.* 2, 7), selon la promesse faite à David (2 *Sam.* 7, 14; 1 *Chron.* 17, 13; 22, 10; 28, 6; *Ps.* 89, 27-28; cf R. de Vaux, *Les institutions..*, t. 1, p. 168-169, 171-173). Cette sollicitude paternelle enveloppe maintenant les justes et ceux qui, démunis, ne peuvent compter que sur le secours d'en haut. L'un des psalmistes invoque « le Père des orphelins » (68, 6); un autre affirme : « Si mon père et ma mère m'abandonnaient, Yahvé me recueillerait » (27, 10). L'auteur de la Sagesse parle du Père dont la providence guide les navigateurs (14, 3). Néanmoins, dans la mesure où s'accentuait la distinction de l'Israël qualitatif et quantitatif, dans la mesure aussi où les principaux devoirs des fils consistaient à honorer leurs parents et à leur obéir (*Ex.* 20, 12; *Deut.* 5, 16; *Gen.* 21, 18-21), la soumission à Dieu devint de plus en plus le critère qui permit de reconnaître ses enfants.

Malachie fait dire à Yahvé : « J'aurai compassion de (ceux qui me craignent et qui cherchent refuge en mon Nom) comme un homme a compassion du fils qui le sert » (3, 17; cf *Ps.* 103, 13). Après avoir rappelé les devoirs de la charité, Ben Sira conclut : si tu te conformes à ces préceptes, « tu seras comme le fils du Très-Haut, qui t'aimera plus que ne fait ta mère » (4, 10; cf 23, 1-6). Son dernier chapitre commence par un chant d'action de grâces : « Je te célébrerai, Dieu de mon salut, je te louerai, mon Dieu, mon Père... Je proclamerai : Seigneur, tu es mon Père » (51, 1 et 10, texte hébreu, trad. I. Lévi). Le livre de la Sagesse rapporte les propos ironiques des impies sur les prétentions du juste : « Il se nomme lui-même fils du Seigneur, il se vante d'avoir Dieu pour père », et il les montre qui n'hésitent pas à comploter sa mort : « Si le juste est fils de Dieu, Dieu l'assistera; il le délivrera des mains de ses adversaires » (2, 12-20).

Il paraît hors de doute qu'Israël prit, au cours des temps, une conscience de plus en plus vive de la tendresse qui s'exprimait dans la vieille idée de la paternité divine et qu'il saisit peu à peu à quel point cet amour s'adressait aux personnes. Mais les deux courants de la paternité divine et de la pauvreté ne se rencontrent jamais. Ce sera l'œuvre du nouveau Testament de les unir pour composer cette disposition d'âme originale, l'enfance spirituelle.

II. Nouveau Testament

1. Évangile. — Jésus, en proclamant la béatitude des pauvres et en parlant du Père céleste, non seulement renouvelle et approfondit ces thèmes anciens, mais leur donne une place éminente qu'ils n'avaient jamais connue. La pauvreté devient l'attitude spirituelle fondamentale du disciple (*Mt.* 5, 3); conscience et acceptation joyeuse de son impuissance radicale par rapport au royaume, elle n'attend son salut que du don de Dieu et s'oppose au volontarisme orgueilleux des pharisiens, qui s'imaginent pouvoir se bâtir une sainteté. La paternité divine apparaît comme un centre d'où tout le reste rayonne : c'est sous le nom de Père que des disciples doivent invoquer Dieu (*Mt.* 6, 9; *Luc* 11, 2). Par une nouveauté qui ne dévoilera ses richesses qu'avec le temps (*Gal.* 4, 4-7; *Éph.* 1, 5; *Jean* 1, 12-13), Jésus enracine cette idée « d'une part dans la consubstantialité du Père et du Fils, d'autre part dans la consubstantialité naturelle et surnaturelle, qui nous unit à notre Frère aîné » (J. Bonsirven, *Théologie du nouveau Testament*, coll. Théologie 22, Paris, 1951, p. 127).

Le Dieu-Père demeure « le Seigneur du ciel et de la terre » (*Mt.* 11, 25; *Luc* 10, 21), mais c'est son amour et sa bonté qui sont mis en relief. Parce qu'il est bon, il donne de bonnes choses à ceux qui le prient (*Mt.* 7, 11; cf *Luc* 11, 13); il connaît tous les besoins de ses enfants (*Mt.* 6, 8 et 32); il veille sur eux (*Mt.* 6, 25-34; 10, 28-31; *Luc* 12, 22-31). Père infiniment miséricordieux (*Luc* 6, 36), il ne veut la perte d'aucun fils, pas même du plus petit (*Mt.* 18, 14), et, s'il arrive à l'un d'eux de s'éloigner, son amour reste prêt à pardonner et à accueillir (*Luc* 15, 12-32).

En contrepartie, son amour exige de ses fils une confiance absolue (*Marc* 11, 34; *Mt.* 7, 7-8; *Luc* 11, 9,

10), qui exclut crainte et préoccupations (*Mt.* 6, 25, 31, 34; *Luc* 12, 22, 29, 32), un amour actif qui se prouve par l'obéissance (*Mt.* 7, 21; 21, 28, 32), un amour de préférence : il veut être le premier aimé (*Marc* 12, 29-30; *Mt.* 22, 37; *Luc* 10, 27) et la fin dernière de toute activité : la prière de ses fils doit demander d'abord la sanctification de son Nom, la venue de son royaume, l'accomplissement plénier de sa volonté (*Mt.* 6, 9; *Luc*, 11, 2); c'est pour sa glorification qu'il leur faut agir (*Mt.* 5, 16; 6, 1-6, 16-18). A un autre titre, il est le modèle dont ils doivent imiter la miséricorde et la perfection (*Luc* 6, 36; *Mt.* 5, 48).

Paternité divine, pauvreté, on pourrait croire que les deux courants conservent leur indépendance comme sous l'ancien Testament. Jésus cependant les unifie dans son enseignement et par son exemple.

1° L'enseignement de Jésus. — Il n'ignore pas les défauts de l'enfance : il compare ses contemporains à des gamins capricieux et boudeurs (*Mt.* 11, 16-17; *Luc* 7, 31-32). Sans s'arrêter à cet aspect, en deux passages majeurs, il se sert des termes d'enfants pour définir une attitude spirituelle, indispensable aux sujets du royaume.

1) *La révélation accordée aux tout-petits.* — « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux habiles et de ce que tu les a révélées aux tout-petits, νηπίοις : oui, Père, car tel a été ton bon plaisir ».

A de rares différences près, le texte est le même chez *Mt.* 11, 25-26, et *Luc* 10, 21. Le motif de la « bénédiction » (cf J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l' « eucharistie » chrétienne*, dans *Revue biblique*, t. 65, 1958, p. 371-399) est la révélation que Dieu accorde aux tout-petits, alors qu'il cache sa lumière aux sages et aux habiles.

Faut-il chercher, par le contexte immédiat, à déterminer ces deux groupes? Par les premiers mots : « à cette heure même », Luc unit étroitement cette péricope à la précédente, le retour joyeux des disciples envoyés en mission : peut-être est-ce le contraste entre cette joie et l'impénitence des villes (10, 13-16), rappelée aussi par Matthieu (11, 20-24), qui a suscité l'exultation de Jésus. Les tout-petits auxquels le mystère est révélé seraient alors les disciples; l'évangéliste semble le faire entendre, puisqu'il ajoute presque aussitôt : « Se tournant vers ses disciples, Jésus leur dit en particulier : Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez... » (*Luc* 10, 23-24). Plus vraisemblablement, c'est toute l'expérience évangélique qui est ici résumée : « les savants, c'est-à-dire les docteurs de la loi, et les prudents, sadducéens, hérodiens, étaient décidément hostiles à l'évangile » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, coll. Études bibliques, Paris, 1921, p. 307); ils méprisaient cet homme sans lettres (*Jean* 7, 15), qui s'élevait contre les traditions (*Mt.* 7, 1-13; 15, 1-11). Seules les âmes simples d'artisans, de petits paysans, de pêcheurs, s'ouvraient : la parole du Père ne trouvait audience que chez les tout-petits.

Quoi qu'il en soit, Jésus qualifie de νήπιοι les bénéficiaires de la révélation. Sans doute ne faut-il pas urger le sens ; néanmoins, νήπιοι désigne étymologiquement les enfants qui ne parlent pas encore, qui ne savent pas, qui ont besoin d'apprendre, ont tout à recevoir pour ce qui est de la sagesse et ne sont eux-mêmes qu'appel et disponibilité. Jésusl eur oppose les sages et les habiles, qui possèdent la sagesse ou s'imaginent la posséder, qui se sentent moins dépendants de la révélation et n'éprouvent pas le même besoin de lumière. Au nom de leur sagesse, ils refusent le don de la Sagesse, comme ceux qui se prétendent justes repoussent le don du salut. Les uns et les autres sont satisfaits, se tiennent pour riches de leur sagesse et de leurs vertus, et se comportent comme tels. Jésus révèle qu'il faut reconnaître, au contraire, son ignorance, être un tout-petit qui ne sait rien, avoir l'âme d'un pauvre de sagesse pour se laisser enseigner par Dieu et recevoir sa lumière, de même qu'il faut avoir conscience de sa misère et de son péché pour accueillir le médecin qui guérit et sauve (*Marc* 2, 17; *Mt.* 9, 12; *Luc* 5, 31-32). Un vocabulaire nouveau succède à l'ancien, mais la conduite de Dieu demeure la même : ces tout-petits sont les pauvres, les humbles, dont Ben Sira avait affirmé que le Seigneur leur « révèle ses secrets » (*Eccli.* 3, 20).

Νήπιοι ne désigne, de soi, que le tout jeune âge qui ne sait pas parler; il ne dit rien de sa filiation. Cette précision, le contexte paraît l'insinuer. Les tout-petits sont mentionnés dans une bénédiction que Jésus adresse au « Père, Seigneur du ciel et de la terre ». Le dernier titre a rapport manifeste à l'objet de la louange : la révélation accordée aux tout-petits est un acte de bienveillance du Seigneur qui gouverne le monde. Le titre de Père est, sans doute, celui que Jésus emploie dans sa prière personnelle (*Marc* 14, 36; *Mt.* 26, 39, 42; *Luc* 23, 34, 46; *Jean* 11, 41; 12, 27, 28; 17, 1, 5, 11, 17, 24, 25). Dépasserait-on le sens en cherchant une relation, à tout le moins suggérée, entre le Père et les tout-petits? N'est-ce pas le père et la mère qui apprennent aux enfants à parler? N'est-ce pas un rôle paternel que joue le Père de Jésus en révélant les mystères aux tout-petits? Le rapprochement est rendu plus vraisemblable encore par la suite : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils voudrait le révéler » (*Mt.* 11, 27; *Luc* 10, 22). Cf H. F. D. Sparks, *The Doctrine of the Divine Fatherhood in the Gospels*, dans *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford, 1955, p. 247.

Nous trouvons unifiés ici les deux courants séparés de l'ancien Testament, humilité devant Dieu et conscience de la paternité divine. Le mot νήπιοι n'est pas pris au sens propre, il désigne métaphoriquement ceux qui, en face de la révélation divine, ont une attitude de tout-petits : conscients de leurs manques, ouverts et dociles, d'autant plus réceptifs qu'ils sont plus enfants et que leur confiance est plus profonde en l'amour paternel de Dieu, c'est de la bienveillance du Père qu'ils attendent d'être enseignés et accueillent le message du Fils qui leur donne participation à sa propre filiation.

2) *Nécessité de recevoir le royaume comme un enfant.* — S'il faut que l'homme se comporte comme un tout-petit qui ne sait pas parler quand il s'agit d'apprendre la vérité divine, en face du royaume qui lui est offert c'est son attitude générale qui doit être celle d'un enfant. Les synoptiques rapportent cette exigence capitale de Jésus.

« On lui apportait des petits enfants pour qu'il les touchât, mais les disciples firent des reproches à ceux (qui les présentaient). Ce que voyant, Jésus se fâcha et leur dit : Laissez venir à moi les petits enfants, τὰ παιδία, ne les empêchez pas, car le royaume de Dieu appartient à leurs pareils. En vérité, je vous le dis, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. Puis il les embrassa et les bénit en leur imposant les mains » (*Marc* 10, 13-16; *Mt.* 19, 13-15; *Luc* 18, 15-17).

Jésus commence par affirmer : le royaume de Dieu appartient à ceux qui ressemblent aux petits enfants, τῶν τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

« A ceux, commente M.-J. Lagrange, qui possèdent par réflexion ce que les enfants ont par nature » (*Évangile selon*

saint Marc, coll. Études bibliques, 2e éd., Paris, 1920, p. 246), donc à ceux qui ont l'esprit d'enfance. Les contemporains de Jésus, y compris ses disciples, « exaltaient le royaume, sa grandeur, sa magnificence, la noblesse de ceux qui devaient y entrer et y occuper une haute place. Jésus prenant un petit enfant, dans toute sa simplicité et ses possibilités, déclare : c'est aux personnes de cette sorte que le royaume appartient réellement » (T. H. Robinson, *The Gospel of Matthew*, 5e éd., Londres, 1942, p. 160).

Ces paroles ne laissent pas d'être difficiles. L'affirmation solennelle qui suit permet, semble-t-il, d'en pénétrer le sens : « quiconque ne recevra pas le royaume comme un enfant... ». La clef de la phrase est son verbe. Δέχεσθαι signifie recevoir en présent (2 *Cor.* 6, 1), accueillir un message, une personne (*Luc* 8, 13; *Marc* 9, 37; *Mt.* 10, 14). Le royaume est avant tout une grâce et un don; aussi avons-nous à le recevoir avec la même confiance et dans la même dépendance que l'enfant reçoit de ses parents ce qui est nécessaire à sa vie. Le royaume ne se conquiert pas, on ne l'emporte pas par la force, on ne l'achète pas avec ses mérites, on ne peut que le recevoir, il est une offre et celui qui offre c'est le Père : « il a plu à votre Père de vous donner le royaume » (*Luc* 12, 32). Voilà une fois de plus réunis les concepts d'enfance spirituelle et de filiation divine. Devant cette initiative paternelle, « l'œuvre de l'homme est seulement d'accepter; son impuissance est totale, tous ses efforts demeurent sans proportion avec ce qui lui est offert, le secours de Dieu s'impose à lui comme une nécessité (*Marc* 10, 26-27; *Mt.* 19, 25-26; *Luc* 18, 26-27) » (M.-F. Berrouard, *Cœur d'enfant, jugement d'homme*, p. 234).

Ici encore, un vocabulaire succède à un autre : les pauvres de l'ancien Testament deviennent les enfants du nouveau. Le parallélisme avec la première béatitude est frappant : le royaume appartient à ceux qui ont une âme de pauvre (*Mt.* 5, 3), comme à ceux qui ressemblent aux petits enfants. Mais l'image de l'enfant exprime une dépendance plus absolue et par rapport à des valeurs plus essentielles. Ce que Jésus recommande, ce n'est ni l'innocence des enfants, ni leur obéissance, ni même leur simplicité comme telle, c'est leur humilité et leur réceptivité, pleine de confiance. Le petit enfant est le pauvre par excellence, l'être démuni et impuissant qui ne saurait se passer du secours de ses parents; il faut que les disciples aient pareillement conscience de leur dénuement radical, acceptent, avec joie et sans dépit, leur impuissance, attendent et reçoivent avec reconnaissance tout de leur Père, consentent à se laisser sauver par lui.

« L'emploi de δέχομαι dans cet ensemble... montre que, dans la vue générale du nouveau Testament.., l'existence humaine est limitée en face de Dieu à la réception de son don et que, de soi, elle n'a aucune possibilité sur Dieu, mais que dans l'audition du message [et dans la réception du royaume], l'homme est libre de sa décision par rapport à ce message [et à ce royaume] » (W. Grundmann, art. Δέχομαι, dans Kittel, t. 2, p. 53).

Précisément, les enfants sont ceux qui poussent l'humilité jusqu'à déposer tout orgueil. La dépendance leur est naturelle et, sans aucun retour sur eux-mêmes, ils acceptent ce qu'on leur offre. Leur simplicité est conséquence de leur humilité. « Petitesse, inachèvement, besoin de secours de l'enfant qu'on dédaigne ordinairement tiennent ouvert pour l'amour paternel de Dieu le chemin que les grands se ferment si souvent » (A. Oepke, art. Παῖς, dans Kittel, t. 5, p. 648).

La deuxième affirmation de Jésus va plus loin que la première : le royaume n'appartient qu'à ceux qui ressemblent aux enfants et il est impossible d'y entrer si l'on n'a pas l'âme d'un enfant (cf Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 4e éd., Leipzig, 1922, p. 588). Matthieu explicite cette exigence, en la transposant, semble-t-il, dans un autre contexte : « En vérité je vous le dis, si vous ne vous retournez pas et si vous ne devenez pas comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. Celui-là donc qui se fera humble comme cet enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux » (18, 3-4).

2° **Jésus, le Fils qui fut le grand Pauvre.** — Plus encore, c'est dans sa vie que Jésus a unifié l'humilité et la filiation divine. Il est, à un titre absolument unique, le Fils; nul n'a vécu dans une dépendance aussi amoureuse et totale vis-à-vis du Père, nul ne fut aussi pauvre et enfant. Il a voulu revendiquer ce titre de « pauvre ». Il venait de proclamer son égalité avec le Père et d'oser affirmer que le Fils est si grand qu'il connaît le Père d'une façon immédiate et plénière, si grand que le Père est seul à le connaître de cette manière. Il poursuit en invitant à l'écouter tous ceux qui peinent sous le poids des observances pharisaïques : « Prenez sur vous mon joug et devenez mes disciples, car je suis pauvre et humble de cœur, πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ » (*Mt.* 11, 29).

On peut se demander si, en joignant les deux qualificatifs, Matthieu n'a pas traduit un seul terme araméen. Les Septante utilisent toujours πραΰς et πραΰτης pour rendre les concepts de « pauvre, humble, modeste », et de « pauvreté, affliction, misère » (C. Spicq, *Bénignité*.., p. 326). Le πραΰς est donc le pauvre; il est aussi un doux, la douceur envers les hommes étant conséquence de la pauvreté devant Dieu. Ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ ajoute peut-être la nuance que, « s'il est ainsi par le cœur, c'est qu'il aime cet abaissement, par opposition à l'orgueilleux » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, coll. Études bibliques, Paris, 1923, p. 229-230). Cf art. Douceur, DS, t. 3, col. 1675.

Le Fils incarné se présente comme un pauvre au sens de l'ancien Testament; c'est cette pauvreté, cette humilité qu'il invoque pour appeler ceux qui sont écrasés par les maîtres orgueilleux d'Israël. Pauvre, le Christ le demeure jusque dans son triomphe messianique. Dans le récit de l'entrée à Jérusalem, Matthieu rappelle la prophétie de *Zach.* 9, 9 : le Roi-Messie, qui prend possession de sa capitale, monté sur un petit d'ânesse, est un pauvre, πραΰς; ce « roi modeste ne peut être que le vassal du Seigneur du ciel et de la terre » (C. Spicq, *op. cit.*, p. 328). Dans le même sens, saint Paul exhorte les Corinthiens en faisant appel à « la pauvreté, διὰ τῆς πραΰτητος, et à la clémence du Christ » (2 *Cor.* 10, 1). Quand il veut donner aux Philippiens une leçon d'humilité, c'est l'image des humiliations successives du Christ qu'il dresse devant leurs yeux : celui qui pouvait revendiquer la pleine égalité avec Dieu s'est « appauvri de ses prérogatives divines » (L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, coll. Lectio divina 6, Paris, 1951, p. 129), et, « ayant pris la forme de serviteur », il s'est humilié encore plus bas, « se faisant obéissant jusqu'à la mort, la mort de la croix » (*Phil.* 2, 5-8).

Par une rencontre qui n'est paradoxale qu'en apparence, *Jean*, l'évangéliste de la gloire du Fils unique, a révélé mieux que tout autre la « pauvreté » du Verbe incarné. Dans son Évangile se trouvent les affirmations les plus fréquentes et les plus caractéristiques des relations uniques qui lient le Christ à son Père : « Le Père

me connaît et je connais le Père » (10, 15); « Le Père est en moi et je suis dans le Père » (10, 38; 14, 10; 17, 21); « Qui m'a vu a vu le Père » (14, 9); « Tout ce qui est à moi est à toi, et ce qui est à toi est à moi » (17, 10); « Le Père et moi, nous sommes un » (10, 30). Là aussi se lisent les déclarations répétées de sa pleine dépendance vis-à-vis du Père par rapport à sa mission. Pauvreté de Jésus qui n'est plus d'ordre psychologique et moral comme chez les synoptiques, mais concerne son œuvre de salut.

Toute sa vie est suspendue au Père. Son incarnation est une sortie de Dieu, sa résurrection un retour à Dieu.

« Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde. Maintenant je quitte le monde et je vais au Père » (16, 28; cf 13, 3). Dans le monde, il n'est qu'un envoyé : il se désigne comme « celui que le Père a envoyé » (3, 34; 5, 38; 6, 29; 10, 36; 17, 3); plus souvent, il parle du « Père qui l'a envoyé » (5, 23, 37; 6, 44; 8, 18; 12, 49; 14, 24) ou de « Celui qui l'a envoyé » (4, 34; 5, 24, 30; 6, 38-39; 7, 16; 9, 4; 12, 44; 15, 21). Sa mission ne découle pas d'un choix personnel, elle a été déterminée par le Père : « Je ne suis pas venu de moi-même » (7, 28; cf 5, 36; 6, 57; 8, 29, 42; 15, 10; 17, 8, 18, 21, 23, 25; 20, 21). « Le ministère de Jésus n'a pas de signification en dehors de la volonté du Père..; il est le fruit de sa soumission » (C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, p. 201). Cette obéissance est sa « nourriture spirituelle », le « principe d'énergie dans tous ses actes » (M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, coll. Études bibliques, Paris, 1925, p. 117). En s'en allant vers cette mort qu'il accepte dans la liberté de son amour (10, 17-18), il livre ce qui fut l'inspiration de son existence : « Le prince de ce monde vient et il n'a sur moi aucun pouvoir. Mais il faut que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon le commandement que le Père m'a donné » (14, 30-31).

Cette rigoureuse dépendance, il la revendique surtout à propos de son enseignement. S'il n'a pas étudié à l'école des rabbins et ne se réfère pas à quelque autorité, il n'est pourtant pas sans maître. « Je n'ai pas parlé de mon propre chef, mais le Père qui m'a envoyé m'a ordonné ce que je dois dire et comment je dois parler » (12, 49-50; cf 7, 16; 8, 26, 28, 38, 40; 14, 10 et 24). Il est celui qui reçoit.

Il ne reçoit pas seulement la doctrine qu'il enseigne (17, 8), ni la tâche qu'il doit accomplir (5, 36; 6, 38; 17, 4). S'il est le Sauveur du monde, c'est que « Dieu a tout remis dans sa main » (3, 35; 13, 3) de « ce qui concerne le salut de l'humanité » (M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 99) : le Père lui « a donné pouvoir sur toute chair, pour qu'il donne lui-même la vie éternelle à tous ceux que le Père lui a donnés » (17, 2). Ses disciples aussi sont un don du Père (17, 6; cf 6, 37; 10, 29; 17, 9, 11, 12). Il peut leur communiquer la vie, car « le Père lui a donné d'avoir la vie en lui-même » (5, 26); il peut exercer le jugement, qui prononce sur la vie et la mort, car « le Père lui a donné le pouvoir de juger » (5, 27). Dans l'exercice de ces prérogatives, il continue à se référer au Père (5, 30). « Le jugement du Fils est fondé sur la parfaite connaissance qu'il a des pensées du Père, comme l'action du Fils est fondée sur la parfaite vision qu'il a de ses œuvres » (B. F. Westcott, *The Gospel according to St John*, Londres, 1903, p. 88). Jésus affirme que son action est aussi étendue que celle du Père et que l'initiative pourtant ne lui appartient pas (5, 19-20; 5, 30; 8, 28).

La vie de Jésus se présente comme l'illustration la plus suggestive de ses exigences. En demandant aux siens de se rendre pareils aux enfants, il décrit l'enfance spirituelle comme une attitude de réceptivité, à base d'humilité et de confiance : l'enfant reçoit la révélation accordée par le Père, il reçoit le royaume comme un présent du Père. Jésus ajoutait, selon *Mt.* 18, 4 : « Celui qui se fera humble comme cet enfant est le plus grand dans le royaume des cieux ». De cet enseignement, il nous laisse le plus magnifique exemple : il est et ne veut être que « celui qui reçoit ». Nul n'a vécu l'enfance spirituelle aussi totalement que le Fils incarné, car nul n'a autant reçu de la bienveillance du Père et n'a proclamé aussi amoureusement sa plénière dépendance. Parce qu'il s'est fait le plus pauvre, Dieu, par un don suprême, « l'a exalté et lui a donné le Nom au-dessus de tout nom » (*Phil.* 2, 8-9).

2. Les épîtres. — 1° *Saint Paul.* — Qu'il suffise d'évoquer « l'évangile de la grâce de Dieu » (*Actes* 20, 24), prêché par l'Apôtre : l'homme laissé à lui-même est incapable d'acquérir la justice; Dieu l'accorde gratuitement, dans le Christ et par le Christ, à ceux qui croient. L'homme n'a plus qu'à recevoir ce qui lui est gratuitement offert; sa foi est le « oui » qui accepte le don de Dieu. N'est-ce pas l'attitude essentielle de l'enfance spirituelle? Quand Thérèse de Lisieux explique qu' « être petit, c'est ne point s'attribuer à soi-même les vertus qu'on pratique » (*Novissima verba*, p. 125), ne fait-elle pas écho à l'Apôtre qui n'a pour but que d' « être trouvé dans le Christ, ayant non pas ma justice à moi, celle qui vient de la loi, mais la justice par la foi au Christ, la justice qui vient de Dieu et qui s'appuie sur la foi » (*Phil.* 3, 9)?

Paul cependant n'utilise jamais le vocabulaire de l'enfance à propos de la foi. Quand il parle des enfants, il se situe dans la perspective de l'ancien Testament : il ne paraît sensible qu'à leur état d'inachèvement.

L'enfance n'est pour lui qu'un stade intermédiaire, une étape nécessaire, qu'il faut franchir. L'adulte rejette avec dédain les manières de parler, de juger, de calculer qu'il avait quand il était petit (1 *Cor.* 13, 11). L'enfance s'oppose à la maturité comme le partiel au total, l'inachevé à ce qui est à son terme, le passager à ce qui demeure : « l'enfance » de l'humanité a pris fin à « la plénitude des temps » (*Gal.* 4, 3-4) et les connaissances fragmentaires apportées par les charismes, — des connaissances d'enfant —, disparaîtront, inutiles et dérisoires, devant la perfection de la vision face à face (1 *Cor.* 13, 8-13). L'enfance s'oppose encore à la maturité comme le temps de l'asservissement au temps de la liberté : l'enfant ne possède pas sa pleine autonomie, « alors même qu'il est le propriétaire de tous les biens, l'héritier ne diffère en rien d'un esclave, et il est soumis à des tuteurs et à des intendants jusqu'au moment fixé par son père » (*Gal.* 4, 1-2).

Ces considérations naturelles, l'Apôtre les transpose dans le domaine spirituel; il le peut, car le baptême inaugure une vie nouvelle, qui, comme toute vie, a pour loi le développement. Elle connaît une enfance et une maturité; les différents ministères établis dans l'Église sont « destinés à la construction du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions, tous ensemble, à constituer un Homme parfait, atteignant la pleine mesure de la taille du Christ » (*Éph.* 4, 12-13). De même, l'Apôtre se dépense pour annoncer le Christ, « avertissant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ » (*Col.* 1, 28). Dans cette perspective ce sont les chrétiens imparfaits qu'il qualifie d' « enfants ».

« Petits enfants », νήπιοι, les chrétiens qui ne sont point parvenus à la pleine possession de la foi, à la ferme connaissance du Christ Fils de Dieu, et qui, mobiles dans leurs convictions, à la merci des séducteurs, se laissent « ballotter et emporter de-ci de-là à tout vent de doctrine » (*Éph.* 4, 14). « Enfants », les Corinthiens qui manquent de discernement dans l'appréciation des valeurs, se laissent fasciner par les apparences, surestiment les manifestations charismatiques et ne savent

pas reconnaître ce que la foi enseigne comme le meilleur et le durable (1 *Cor.* 13, 8-13) : « Mes frères, ne devenez pas de petits enfants, παιδία, pour le jugement, mais soyez de petits enfants, νηπιάζετε, pour la malice, et pour le jugement devenez des adultes » (14, 20). « Petits enfants dans le Christ », νήπιοι ἐν Χριστῷ, les Corinthiens qui, dans leur vie chrétienne et la doctrine, restent des débutants. Comme à des nourrissons, Paul dut se contenter de leur offrir le lait des rudiments, ils n'auraient pu supporter la nourriture solide d'un enseignement plus profond. Leur développement moral connaît la même stagnation : au lieu de se laisser conduire par l'Esprit Saint qui habite en eux depuis leur baptême, ils continuent à « marcher selon l'homme », à suivre les inspirations de la nature; ils se jalousent, vivent dans la discorde, divisent la communauté : ce ne sont pas des « spirituels », mais des « charnels » (3, 1-4).

Le terme d' « enfants » a donc une signification péjorative. Cependant, Paul ne contredit d'aucune manière l'enseignement du Christ. Son angle de vision est différent, mais les deux points de vue se complètent. L'Apôtre reproche aux chrétiens imparfaits de n'être pas assez « enfants » au sens que Jésus a donné à ce mot, de n'être pas assez réceptifs pour accueillir la plénitude de la doctrine ni assez dépendants de l'Esprit qui guide les fils de Dieu. Le chrétien adulte ne peut donc devenir tel qu'en se faisant plus enfant; son progrès dans l'esprit d'enfance mesurera le progrès de sa maturité dans le Christ.

Une fois cependant, l'Apôtre recommande aux chrétiens d' « agir en petits enfants », τῇ κακίᾳ νηπιάζετε (1 *Cor.* 14, 20). Néanmoins, le point de départ reste le même : le petit enfant est celui qui n'a pas pris son développement et manque d'expérience, mais, parce qu'il s'agit de malice et de perversité, se comporter en enfant devient alors une qualité. Le mot revêt « un sens aussi essentiellement négatif que ἄκακος et ἄπειρος » (G. Bertram, art. Νήπιος, dans Kittel, t. 4, p. 918); la prescription parallèle de *Rom.* 16, 19 le garantit : « Je veux que vous soyez avisés pour le bien et innocents pour le mal, ἀκεραίους », c'est-à-dire sans habileté pour le mal on non-contaminés par lui.

2° Nous retrouvons dans *Hébreux* 5, 11-14 la même conception péjorative : l'enfant s'oppose à l'adulte, au parfait; c'est un débutant qui n'a pas accompli, dans son intelligence et sa vie, les progrès normaux vers la perfection.

Alors qu'ils auraient dû être des maîtres, « qui connaissent à fond une doctrine et peuvent la proposer aux autres » (C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1953, p. 143), les hébreux ont besoin que quelqu'un leur enseigne « les premiers éléments de base des oracles de Dieu », ils sont retombés à leurs débuts, ils ont besoin de lait, car « quiconque se nourrit de lait n'a pas fait l'expérience d'une doctrine de justice, c'est un petit enfant, νήπιος; la nourriture solide est au contraire celle des parfaits qui possèdent, par l'habitude, le sens moral exercé au discernement du bien et du mal ».

Ce passage est bâti sur une quadruple antithèse : maîtres et adultes s'opposent à disciples et petits enfants qui ne savent pas parler; chacun de ces deux groupes a un aliment approprié, nourriture solide pour les premiers, lait des notions élémentaires pour les seconds; la raison en est que les adultes, les parfaits, peuvent, par suite d'une longue pratique, goûter et assimiler une haute doctrine spirituelle, tandis que les autres, inexpérimentés, ont encore à progresser pour en devenir capables.

3° *La 1e épître de saint Pierre* (2, 1-2) s'adresse à des convertis que le baptême vient d'agréger à l'Église : « Ayant donc déposé toute méchanceté et toute tromperie, hypocrisies, jalousies et toute espèce de médisance, comme des nourrissons récemment engendrés, recherchez le pur lait spirituel, afin qu'il vous fasse croître en vue du salut, puisque vous avez goûté combien le Seigneur est bon ». L'idée de base est une des idées maîtresses de cette épître : le baptême est une régénération (1, 3, 23; 2, 2). Comme tel, il donne naissance à un homme nouveau et fait mourir l'homme ancien, caractérisé par le péché (2, 24), les convoitises du temps antérieur de l'ignorance (1, 14), la méchanceté et les tendances qui vont à l'encontre de la charité fraternelle (2, 1). Le baptême opère donc une purification (1, 22), il apporte une innocence de nouveau-né à l'âme des baptisés (2, 2). Tel est, en effet, semble-t-il, le déroulement de la pensée.

Selon l'usage général en de pareilles constructions (cf F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique*, coll. Études bibliques, Paris, 1927, p. 264), le participe aoriste ἀποθέμενοι exprime une antériorité par rapport au verbe principal; quant au mot lui-même, il dit plus qu'une renonciation volontaire (contre E. G. Selwyn, *The first Epistle of St. Peter*, Londres, 1946, p. 153), il marque le même effet sacramentel qui est évoqué en *Col.* 3, 9 et *Rom.* 6, 6. Le ὡς qui commence le v. 2 n'a pas que valeur de comparaison, il contient aussi une affirmation (cf *Marc* 1, 22; *Luc* 6, 22; *Jean* 1, 14) et signifie à la fois « comme » et « en tant que ».

Ainsi renouvelés, les baptisés doivent rechercher « la nourriture la mieux adaptée à promouvoir leur développement vers la maturité spirituelle » (F. Wright Beare, *The first Epistle of Peter*, Oxford, 1947, p. 88); parce qu'ils sont des nourrissons nouvellement engendrés, cet aliment est désigné comme « le lait spirituel non frelaté »; l'image n'a plus ici un sens péjoratif, elle est appelée par l'idée de la nouvelle naissance.

Le nouveau Testament offre donc trois lignes de pensée sur le thème de l'enfance. Le Christ donne aux siens l'enfant en exemple; il exige qu'ils se rendent pareils à des enfants, vivant, dans la joie, la plus humble des dépendances, heureux de n'être que ceux qui reçoivent et, par une confiance sans borne dans l'amour du Père, tenant leur cœur et leur esprit ouverts à tous ses dons. Pour Paul comme pour Jésus, l'enfant est l'être inachevé, mais tandis que Jésus dégage l'aspect positif de cet inachèvement, sa disponibilité, Paul s'arrête au côté négatif, ses déficiences. « Être un enfant » ne peut, à ses yeux, constituer qu'un défaut, sauf s'il s'agit d' « être enfant en malice », la privation d'un mal devenant alors un bien. Cependant, l'insistance de l'Apôtre écarte toute fausse interprétation de la pensée de Jésus : si le fils de Dieu doit être spirituellement un enfant, il lui faut, avec une pareille exigence, être un « adulte pour le jugement ». L'innocence de l'enfant, saint Pierre dans sa 1re épître la met à son tour en relief comme un effet surnaturel du baptême, mais il la constate et l'affirme sans la proposer en exemple : elle est un commencement à partir duquel il faut progresser vers le salut en prenant la nourriture appropriée.

III. Les Pères de l'Église

Touchant le thème de l'enfance, les Pères se montrent plus fidèles au langage des apôtres qu'à celui de Jésus. Nous l'avons souligné, cette différence verbale ne recouvre aucune différence de doctrine : les points de vue seuls sont différents.

1. Perspectives générales. — Filiation divine et humilité, ces deux éléments de l'enfance spirituelle font partie intégrante de l'enseignement commun des

Pères. Que l'homme soit appelé à participer à la filiation divine de Jésus, saint Irénée, † vers 202, a frappé la formule qu'on ne cessera de redire : « Le Verbe s'est fait homme et le Fils de Dieu fils de l'homme afin qu'entrant en communion avec le Verbe et recevant la filiation adoptive, l'homme devienne fils de Dieu » (*Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939b; 10, 2, 873b). Que l'homme ait tout à attendre du don de Dieu, qu'il dépende de lui pour son salut, les Pères l'ont affirmé longtemps avant saint Augustin.

L'humilité est l'une des vertus essentielles du chrétien fils de Dieu.

S. Clément de Rome, à la fin du 1er siècle, le rappelle en sa lettre aux Corinthiens (2, 1; 13, 1, 3, 4; 17, 2; 18, 8, 17; 19, 1; 21, 8, etc) et c'est l'exemple du Christ qu'il invoque en premier lieu : « Le Christ appartient aux âmes humbles... Le Seigneur est venu... avec d'humbles sentiments, selon que le Saint-Esprit l'avait annoncé de lui (*Isaïe* 53, 1-2; *Ps.* 22, 7-9)... Si le Seigneur s'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui venons par lui sous le joug de la grâce? » (16, 1, 2, 17, PG 1, 240a et 241c; trad. H. Hemmer, Paris, 1926, p. 37 et 41).

Contre les attaques de Celse, Origène revendique l'humilité comme vertu spécifiquement chrétienne et, après avoir cité le *Ps.* 131, il montre en Jésus « le maître de l'humilité », humilié jusqu'à la croix, et l' « humble de cœur » (*Contra Celsum* 6, 15; PG 11, 1312, 1313; éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 85-86). Jésus, commente-t-il, « s'est humilié comme un enfant » (*In Matthaeum* 15, 7; PG 13, 1273c; éd. É. Klostermann, GCS 10, 1937, p. 369).

Nul n'a prêché l'humilité aussi instamment que saint Augustin † 430 : « Creuse en toi le fondement de l'humilité, et tu parviendras au faîte de la charité » (*Sermo* 69, 4, PL 38, 442d). « L'humilité est notre perfection même » (*Enar. in psalmos* 130, 14, PL 37, 1714c). Le Christ humble est maître d'humilité (*In Joannis Evangelium* 25, 16 et 19; 51, 3; PL 35, 1604, 1606, 1765), docteur d'humilité (25, 18, 1605d; *Enar. in psalmos* 58, 7, PL 36, 696c; *De sancta virginitate* 33, PL 40, 414). « Telle est la valeur de l'humilité humaine que la sublimité divine voulut la recommander même par son propre exemple » (*In Joannis ev.* 55, PL 35, 1787c). Augustin fait dire à Jésus : « Humble, je suis venu; pour enseigner l'humilité, je suis venu; comme maître d'humilité, je suis venu. Qui vient à moi devient humble, qui s'attache à moi sera humble, parce qu'il ne fait pas sa volonté, mais celle de Dieu » (25, 16, 1604c). « J'enseigne l'humilité, ne peut venir à moi que celui qui est humble » (18, 1606a).

Cette humilité, certains Pères l'ont découverte sous le vocabulaire de la pauvreté. Saint Jean Chrysostome † 407 voit dans les pauvres de la première béatitude les humbles et les cœurs contrits. La pauvreté, explique-t-il, est le degré le plus profond de l'humilité et, l'orgueil étant la racine de tous les maux, l'humilité supporte tout l'édifice spirituel; sans elle, le reste s'écroule : jeûne, prière, aumône, chasteté (*In Matthaeum* 15, 1-2, PG 57, 224-225). Pour Augustin, il n'y a pas de « discussion possible », les pauvres en esprit, que Jésus a proclamés heureux, sont les humbles (*De sancta virginitate* 32, PL 40, 413c; *Sermones* 14 et 53, 1, PL 38, 111-116 et 365; *De sermone Domini in monte* 1, 3, PL 34, 1231-1232). On connaît son magnifique commentaire du psaume 73, 21, attribué à Asaph :

« Qui sont les pauvres en esprit? Les humbles, ceux qui tremblent devant les paroles de Dieu, confessent leurs péchés, ne présument ni de leurs mérites, ni de leur justice. Qui sont les pauvres en esprit? Ceux qui, lorsqu'ils font quelque bien, louent Dieu, lorsqu'ils font quelque mal, s'accusent... Asaph s'est fait ton pauvre, ton mendiant; il a soif de tes fleuves, parce que les siens sont à sec. Parce qu'il est devenu tel, il ne sera pas frustré de son espoir; de ses mains, il a tâtonné vers toi dans la nuit, il ne sera pas déçu... Ceux qui confessent leurs péchés loueront ton nom; ceux qui adhèrent à tes promesses éternelles loueront ton nom; mais non pas ceux qui... s'enorgueillissent... *L'indigent et le pauvre loueront ton nom* » (*Enar. in psalmos* 73, 24, PL 36, 943-944).

2. **Conception paulinienne.** — En étudiant leur vocabulaire, on constate qu'à l'exception d'Augustin, les Pères n'ont pas reconnu dans l'enfance spirituelle la plus dépendante des pauvretés. Tributaires de la mentalité antique qui considérait l'enfant comme un être qui s'ébauche, se faisant la plus haute idée de la vie chrétienne qui exige tension vers la perfection, ils se sont engagés dans les voies ouvertes par saint Paul. Ils opposent chrétiens enfants et chrétiens parfaits, ou interprètent les textes qui présentent l'enfant comme un modèle au sens de l'Apôtre et y voient la nécessité de l'innocence volontaire.

L'innocence baptismale dans la ligne de la *1a Petri* n'est pas oubliée. Longtemps avant que les occidentaux donnent aux nouveaux baptisés le nom d'*infantes*, le pseudo-Barnabé insistait sur le renouveau sacramentel : « Le Seigneur a mis en nous une autre empreinte au point que nous avons l'âme de petits enfants comme s'il nous créait à nouveau » (6, 11, PG 2, 741a; cf 6, 13 et 17; 16, 8). Zénon de Vérone, † vers 380, aime revenir sur cette idée dans la nuit pascale : « Enfants, adolescents, jeunes gens, vieillards.., vous voilà maintenant libres de toute culpabilité, vous êtes des enfants purs » (*Tractatus* 2, 43, PL 11, 493a). Au néophyte de garder intacte cette innocence : « Heureux toujours celui qui se souvient qu'il est rené; plus heureux encore celui qui ne se souvient plus de ce qu'il fut avant sa renaissance; mais heureux au plus haut point celui à qui le progrès du temps ne fait pas perdre son innocence d'enfant, *infantiam suam* » (42, 492b; cf 39, 487a).

Néanmoins, c'est la *conception paulinienne* de l'enfant innocent et sans malice qui domine l'interprétation patristique.

Déjà le *Pasteur* recommande à Hermas (milieu du 2e siècle) : « Maintiens-toi dans la simplicité et l'innocence, et tu seras comme les petits enfants qui ignorent le mal destructeur de la vie des hommes » (*Précepte* II, 1, trad. R. Joly, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1958, p. 147).

Expliquant la vision des douze montagnes en fonction de douze catégories de chrétiens, le *Pasteur* met les chrétiens au cœur d'enfant au premier rang, avant même les martyrs : « Comme de petits enfants, νήπια βρέφη.., ils ne savent même pas ce qu'est le mal et sont toujours restés dans l'innocence, ἐν νηπιότητι. Ces hommes, très certainement, habiteront le royaume de Dieu, car en aucune circonstance ils n'ont souillé les commandements de Dieu, mais ont persévéré tous les jours de leur vie dans l'innocence, μετὰ νηπιότητος, et le même état d'esprit. Vous tous qui persévérerez ainsi et serez comme les petits enfants sans malice, vous serez plus glorieux que tous les précédents. Tous les petits enfants sont glorieux auprès de Dieu et premiers pour lui. Bienheureux donc, vous qui écarterez de vous le mal et vous revêtirez de l'innocence; les premiers de tous, vous vivrez pour Dieu » (*Similitude* IX, 29, 1-3, p. 349-351; cf 24, 3, p. 340-341).

La position de *Clément d'Alexandrie*, † avant 216, semble caractéristique. De lui-même, il regarde l'enfant avec les yeux de l'antiquité et c'est naturellement le sens péjoratif qui s'offre à son esprit. Il commente *Gal.* 4, 1-5 :

« Vois comment l'Apôtre confesse qu'ils sont des petits enfants ceux qui sont soumis à la crainte et aux péchés, mais comment, en les appelant fils, il désigne du nom d'hommes ceux qui sont sous la foi pour les distinguer des petits enfants qui sont sous la loi » (*Pédagogue* I, 6, 33-34; PG 8, 289d; éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 110). « Les philosophes sont des

bébés tant qu'ils ne sont pas rendus majeurs par le Christ » (*Stromate* I, 11, 53; PG 8, 752a; trad. M. Caster, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 87).

Cependant, le fait chrétien l'oblige à reconsidérer les choses. Après avoir mené les païens jusqu'au baptême, le Logos joue auprès d'eux le rôle de Pédagogue, s'efforce de les guérir et de les former à une vraie vie chrétienne. Les chrétiens sont ainsi, tous, des « enfants » (*Pédagogue* I, 5, 12; PG 8, 261b; GCS, p. 96). « L'état d'homme fait appartient au Seigneur qui enseigne toujours; l'état d'enfance, τὸ παιδικὸν καὶ νήπιον, nous appartient à nous qui apprenons toujours » (I, 5, 17; 269b et p. 100). Clément recherche à travers l'Écriture la signification que revêt ce terme d' « enfant ». Dans sa pensée, le chrétien est appelé enfant, pour souligner son innocence, sa simplicité d'âme et le renouvellement que le Christ lui a apporté. D'après une étymologie fantaisiste, il dérive νήπιος de νεήπιος et le définit « celui qui vient d'accéder à la douceur ».

« L'enfant est donc doux et, par là, d'autant plus tendre, délicat, simple, sans fraude ni hypocrisie, droit et sans détour dans sa connaissance; c'est là le fondement de la simplicité et de la vérité (I, 5, 19; 272a et p. 101).

Il interprète *Mt.* 18, 1-4 : « Le Seigneur n'emploie pas cette appellation d'enfants pour désigner l'âge de ceux qui sont privés de raison... Nous qui sommes des enfants.., nous sommes tendus en haut par la pensée, ayant renoncé au monde et aux péchés, touchant la terre d'un pied léger, de sorte que nous paraissons être dans le monde, mais nous poursuivons la sainte sagesse... Ils sont à bon droit enfants ceux qui reconnaissent Dieu seul comme père, simples, tout-petits et innocents... Celui qui obéit aux commandements du Logos [rejeter les préoccupations terrestres et adhérer au Père] est vraiment un tout-petit et un enfant à la fois pour Dieu et pour le monde, enfant trompé aux yeux du monde, enfant bien-aimé pour Dieu » (I, 5, 16-17, 268d-269b et p. 99-100).

Clément réfute ensuite les calomnies de ceux qui prétendaient expliquer ce nom d'enfants donné aux chrétiens par le caractère puéril et méprisable de leurs enseignements. Le baptême, argumente-t-il, nous a apporté la perfection, car il nous a régénérés et illuminés en nous faisant connaître Dieu (I, 6, 25; 280b et p. 104-105).

« Nous étant repentis de nos péchés, ayant renoncé à ce qui est inférieur en nous, purifiés par le baptême, nous courons à la lumière éternelle, comme des enfants à leur Père... Le Pédagogue et le Maître nous appellent des petits enfants, nous qui sommes mieux disposés au salut que les sages de ce monde qui s'aveuglent en se croyant sages. Et il s'écrie, exultant et surabondant de joie, comme s'il bégayait avec les enfants : *Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir.* C'est pourquoi ce qui reste caché aux sages et aux habiles de ce monde a été révélé aux petits enfants. Oui, et ce sont vraiment des enfants que les fils de Dieu, qui ont déposé le vieil homme et dépouillé la robe d'iniquité pour revêtir l'incorruptibilité du Christ, afin que, rénovés, peuple saint, régénérés, nous gardions l'homme sans souillure, et que nous soyons de petits enfants, comme des nourrissons de Dieu, purifiés de toute impudicité et méchanceté » (I, 6, 32; 288c-289a et p. 109; trad. P.-T. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, 1945, p. 46-47).

Pour Clément, l'enfance désigne l'innocence recouvrée au baptême; noter aussi l'affection joyeuse qui remplit le cœur des tout-petits à l'égard du Père. Pour répondre aux attaques des adversaires, il refuse de donner un sens péjoratif au terme d'enfant dans 1 *Cor.* 3, 1 (*Pédagogue* I, 6, 34 sv; 293a et p. 110-111). Plus tard, éloigné d'Alexandrie et de ses disciples par la persécution (cf J. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 487), il opposera, à l'intérieur de l'Église, les parfaits et « les enfants dans la foi, qui ne sont pas encore devenus hommes dans la charité envers Dieu, comme le gnostique » (*Stromate* VII, 11, 66-67; PG 9, 493b; GCS 3, p. 47-48).

Origène † 254/6, au contraire, emploie le plus souvent ce terme d'enfants pour opposer chrétiens enfants et chrétiens parfaits. Les premiers tendent vers la perfection, les seconds la possèdent déjà (*In Numeros* 16, 8, PG 12, 700-701). Les premiers sont symbolisés par les Corinthiens charnels qui ne peuvent recevoir que le lait d'une doctrine élémentaire, les autres sont figurés par les Éphésiens auxquels leur progrès spirituel permet d'écouter les explications sur les mystères cachés :

« Il est enfant, *celui qui se nourrit de lait* et *ne met pas en pratique la parole de justice*, celui qui ne peut pas recevoir *la nourriture solide* de la divine sagesse et de la science de la loi, celui qui ne peut pas *comparer les choses spirituelles aux choses spirituelles* et qui ne peut pas encore dire : *Lorsque je suis devenu homme, j'ai laissé là ce qui était de l'enfant.* Celui-là *ne diffère nullement d'un esclave.* Mais si, *laissant de côté l'enseignement élémentaire sur le Christ*, il se porte à la perfection et *cherche les choses d'en haut où le Christ est assis à la droite de Dieu et non les choses de la terre*, si *ses regards ne s'attachent pas aux choses visibles mais aux choses invisibles*, si dans les divines Écritures il ne s'en tient pas à *la lettre qui tue mais suit l'esprit qui vivifie*, alors il appartient sans aucun doute au groupe de ceux qui ne reçoivent pas *un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais un esprit d'adoption en qui ils crient : Abba, Père* » (*In Genesim* 7, 4; PG 12, 201; trad. L. Doutreleau, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1943, p. 158; éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 75. Cf 14, 4, 239-240; *In Ezechielem* 7, 10, PG 13, 726-727; *In Matthaeum* 15, 6, 1268; *In Joannem* 13, 33, PG 14, 456-457; *In Romanos* 9, 36, 1235).

Dans son commentaire de *Mt.* 18, 1-4, Origène commence par l'explication « simple » : le plus grand dans le royaume des cieux, c'est l'adulte qui a tellement fait mourir les convoitises de l'homme qu'il se trouve dans l'état d'un enfant qui ne connaît pas les appétits charnels, ni les passions, infirmités et maladies de l'âme, colère, tristesse, crainte, orgueil (*In Matthaeum* 13, 16, PG 13, 1133-1137). L'enfance spirituelle est ici synonyme d'innocence parvenue à un tel degré qu'elle constitue un état.

La même conception se retrouve dans les homélies de saint *Ambroise* † 397 sur saint Luc. Il oppose la grandeur de la vertu et l'enfance de la vertu, *pueritia virtutis :* « L'homme fait est celui qui est exempt des erreurs de l'enfance et n'éprouve plus l'inconstance de l'adolescence, son âme étant à maturité; petit au contraire, celui qui n'a pas encore su réaliser un progrès quelconque dans la vertu » (1, 31; PL 15, 1546b; trad. G. Tissot, coll. Sources chrétiennes, t. 1, Paris, 1956, p. 62). Or, Jésus a déclaré que le royaume appartient à ceux qui ressemblent aux enfants :

« Pourquoi?... Peut-être parce qu'ils ignorent la méchanceté, ne savent pas tromper, n'osent pas rendre les coups, ne connaissent pas la recherche des richesses, n'ont ni désir des honneurs ni ambition. Mais ce n'est pas ignorer ces choses qui fait la vertu, c'est les mépriser, et il n'y a pas à louer la retenue quand l'intégrité n'est qu'impuissance. Ce n'est donc pas l'enfance qui est désignée, mais une bonté qui imite la simplicité de l'enfance. La vertu ne consiste pas à ne pouvoir pécher, mais à ne pas vouloir, et à garder une telle persévérance de volonté que la volonté imite l'enfance, que l'on imite sa nature » (8, 57; 1782c; trad. G. Tissot, t. 2, 1958, p. 124).

Sans doute « la simplicité s'accorde avec la vérité », laquelle « s'oppose à l'orgueil » (8, 60; 1783c; p. 125) et « les petits » auxquels le Père révèle les mystères sont « ceux qui ne savent pas s'exalter ni faire valoir par le clinquant des paroles les ressources de leur sagesse » (7, 66; 1716cd; p. 31), mais l'enfance recommandée par Jésus est, d'après Ambroise, l'exclusion volontaire et permanente du péché; l'humilité, conçue avant tout comme « un éloignement de la jactance » *(ibidem)*, ne forme qu'un élément de cette innocence.

Saint *Jérôme* † 419 ne commente pas autrement les deux passages de saint Matthieu, et il est significatif que, chaque fois, soit évoqué 1 *Cor.* 14, 20.

« On n'ordonne pas aux apôtres d'avoir l'âge des petits enfants, mais leur innocence, et de posséder par leurs efforts ce que les enfants possèdent de par leurs jeunes années, qu'ils soient *petits en malice, non en sagesse...* Si vous n'avez pas pareille innocence et pureté d'âme, vous ne pourrez entrer dans le royaume des cieux. Autre explication... : celui qui m'aura imité et se sera humilié à mon exemple au point de s'abaisser comme je l'ai fait en prenant la forme de serviteur, celui-là entrera dans le royaume des cieux » (*In Evang. Matthaei* III, 18, 3-4, PL 26, 128cd). « *C'est à leurs pareils qu'appartient le royaume des cieux.* Il est significatif qu'il dise : à leurs pareils, et non : à eux, pour montrer que ce n'est pas l'âge qui règne, mais les mœurs, et que la récompense est promise à ceux qui possèdent pareille innocence et simplicité. L'Apôtre affirme dans le même sens : *...Soyez enfants pour la malice et hommes faits pour le jugement* » (19, 15, 136bc).

Pour saint *Jean Chrysostome*, les « tout-petits » désignent ceux qui sont « sincères et simples »; par là, « Jésus nous enseigne à fuir les folles pensées et à poursuivre la simplicité » (*In Matthaeum* 38, 1, PG 57, 429c). Expliquant les deux scènes sur les enfants, il mentionne l'humilité, sans insister; en fait, il souligne l'innocence de l'enfant dont l'âme est exempte de maladies, qui ne connaît ni l'arrogance, ni la vaine gloire, ni l'envie, ni l'amour de la discorde, mais possède la simplicité, l'humilité et l'insouciance des affaires (58, 2-3 et 62, 4, PG 58, 568-569 et 600-601). Cette innocence doit s'accompagner de la plus sage prudence, car il faut que les chrétiens « soient tout ensemble adultes et enfants, enfants pour le vice, adultes pour le jugement; l'adulte en effet ne sera vraiment adulte que s'il est enfant en même temps, et tant qu'il ne sera pas enfant pour la méchanceté, il ne sera pas non plus adulte » (*In ep. 1 ad Corinthios* 36, 1, PG 61, 306d).

D'après saint *Cyrille d'Alexandrie* † 444, le Père révèle le Fils « à ceux dont l'esprit est innocent et enfantin pour la malice » (*In Lucam* 10, 21, PG 72, 669d); « Le nouveau-né est symbole d'innocence... Nous devons ressembler aux enfants, en menant notre vie dans la simplicité et l'innocence » (18, 15, 856bc).

Ne quittons pas l'Orient sans signaler nn beau texte sur l'enfance spirituelle dans l'*Asceticon* de l'abbé *Isaïe* († 488; PG, 40, 1176-d-1178; éd. et trad. des fragments coptes par A. Guillaumont, coll. Bibl. d'études coptes, t. 5, Le Caire, 1956, p. 50-51 et 95).

Dans ses sermons sur l'Épiphanie, le pape saint *Léon* † 461 aborde à deux reprises le thème de l'enfance. La première fois, il rappelle sans plus 1 *Cor.* 14, 20 (*Sermo* 31, 3; PL 54, 237b; trad. R. Dolle, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, t. 1, p. 193). La seconde fois, après avoir déclaré que « la sagesse chrétienne consiste... dans l'humilité sincère et volontaire », il cite *Mt.* 18, 3-4, et il explique :

« Le Christ aime l'enfance par laquelle il a débuté dans son âme comme dans son corps; le Christ aime l'enfance, maîtresse d'humilité, règle d'innocence, modèle de douceur. Le Christ aime l'enfance, vers elle il oriente les hommes plus âgés, il y ramène les vieillards, il la donne en exemple à tous ceux qu'il élève au royaume éternel ».

L'humilité s'accompagne de l'innocence et de la douceur, et saint Léon continue en élargissant encore le champ des vertus de l'enfance grâce à la recommandation de saint Paul : « Ce n'est donc pas aux amusements de l'enfance ni à ses tâtonnements maladroits qu'il nous faut retourner; il faut lui demander quelque chose qui convienne encore à la gravité des années, à savoir le rapide apaisement des colères, le prompt retour au calme, l'oubli des offenses, l'indifférence aux honneurs, l'amour de l'union mutuelle, l'égalité d'humeur. C'est un grand bien que de ne pas savoir nuire et ne pas goûter la méchanceté.., c'est la sérénité de l'enfance chrétienne » (*Sermo* 37, 3-4, 258c-259b; trad., p. 249-251).

Pour saint *Grégoire le Grand* † 604, « sont appelés enfants ceux qui obéissent aux commandements célestes » (*Moralia in Job* XIX, 13, 21, PL 76, 110b).

3. Ces sondages suffisent à montrer que, sur ce point, les Pères se trouvaient à l'aise dans l'optique paulinienne. Saint **Augustin**, seul, paraît faire exception.

Une remarque des *Confessions* donnerait à croire que ses propres souvenirs l'ont empêché de suivre la même interprétation. Il évoque les méfaits de ses premières années et son récit s'achève en méditation :

« Est-ce donc là l'innocence enfantine? Elle n'existe pas, Seigneur, elle n'existe pas, permets-moi de le dire, ô mon Dieu. Car ce que l'on fait à l'égard des pédagogues et des maîtres pour des noix, des balles et des oiseaux, c'est exactement ce que l'on fait à l'égard des préfets et des rois pour de l'or, des domaines et des champs, les âges ne font que se succéder l'un à l'autre, de même qu'à la férule succèdent des châtiments plus cruels. C'est donc le symbole de l'humilité, figurée par leur petite taille, que tu as loué, ô notre roi, quand tu as dit : « *C'est à ceux qui leur ressemblent qu'appartient le royaume des cieux* » (I, 19, 30, PL 32, 674d).

Augustin appelle *infantes* les nouveaux baptisés et il met en relief la transformation opérée en eux, la nouvelle vie reçue, qui leur donne une âme d'enfant (*in Ep. Joannis ad Parthos* 1, 5, PL 35, 1982b).

« Ces *infantes*... étaient ténèbres, lorsqu'ils étaient accablés par la nuit de leurs péchés. Maintenant qu'ils ont été purifiés par le baptême du pardon, arrosés par la source de la sagesse, inondés de la lumière de la justice, *c'est le jour que le Seigneur a fait, exultons et réjouissons-nous en lui* » (*Sermo*, 223, 1, PL 38, 1092a). Il leur commente l'exhortation de 1 *Pierre* 2, 1-3 : « Vous devez conserver cette innocence de telle sorte qu'avançant en âge vous ne la perdiez pas... L'innocence de votre sainteté, parce qu'elle est fille de la charité, *ne se réjouit pas de l'iniquité* » (*Sermo* 353, 1, PL 39, 1560-1561).

Augustin sait que « tous ne perçoivent pas d'une âme égale même ce que la foi propose à tous dans une mesure égale... Ils le reçoivent selon leur capacité, les uns comme de petits enfants, les autres comme des hommes faits... Il n'y a donc aucune nécessité de tenir secrètes quelques parties de la doctrine, de les cacher aux petits pour les révéler uniquement aux plus avancés ». Telle n'est pas la pensée de Paul, ajoute-t-il. S'il y a des explications plus profondes dont il ne serait pas sage d'accabler des chrétiens enfants, la nourriture solide n'est en rien contraire à ce lait des tout-petits; l'image de la construction serait plus apte à rendre compte de ces différences : « pour achever une construction, on n'enlève pas le fondement, mais on bâtit dessus » (*In Joannis Ev.* 98, 2-6, PL 35, 1881-1883). Cependant, tous ont à devenir des chrétiens adultes et à poursuivre l'acquisition de la sagesse

« Ne soyez pas des enfants pour le jugement... On vous explique avec certitude, mes frères, en quoi Dieu veut que nous soyons petits, en quoi il nous veut grands, petits pour éviter l'orgueil, grands pour recevoir la sagesse. Abreuve-toi de lait pour te nourrir; nourris-toi pour grandir; grandis pour manger le pain » (*Enar. in psalmos* 130, 12, PL 37, 1713bc).

Augustin ne s'en tient pas là. Il a reconnu l'originalité de l'enseignement de l'Évangile comme des épîtres : « L'enfance nous est montrée pour que nous imitions son humilité.., aussi pour que nous évitions sa sottise. C'est le Seigneur qui nous a proposé l'enfance comme exemple d'humilité... C'est l'Apôtre qui nous a montré dans l'enfance un exemple de la sottise à éviter, mais il la propose aussi en modèle : *Soyez des enfants pour la malice et des hommes faits pour le jugement* » (46, 2, PL 36, 525d-526a).

Chaque fois qu'il commente les paroles de Jésus sur les enfants, son interprétation demeure la même : les enfants, les tout-petits sont les humbles.

Ainsi pour *Mt.* 11, 25 : « Qui sont ces tout-petits? Les humbles... Sous ce nom de sages et de prudents, il a expliqué lui-même qu'il fallait comprendre les orgueilleux... Donc tu les as cachées à ceux qui ne sont pas des tout-petits. Qui sont-ils, ceux qui ne sont pas des tout-petits? Ceux qui ne sont pas des humbles. Quels sont-ils alors, sinon des orgueilleux?... Nous devons être des tout-petits, car si nous voulons être grands, en tant que sages et que prudents, le mystère ne ne nous est pas révélé. Qui sont les grands? Les sages et les prudents. *Prétendant être sages, ils se sont rendus insensés... Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux prudents*, à ceux qui se croyaient des lumières, et ils étaient ténèbres; et parce qu'ils étaient ténèbres et se croyaient des lumières, ils n'ont pu être illuminés. Mais ceux qui étaient ténèbres et se reconnaissaient ténèbres étaient des tout-petits, et non pas des grands; ils étaient humbles, et non pas orgueilleux. Ils disaient donc à juste titre : *Tu illumineras ma lampe, Seigneur.* Ils se reconnaissaient pour ce qu'ils étaient, ils louaient le Seigneur, ils ne s'éloignaient pas de la voie du salut » (*Sermo* 67, 8-9, PL 38, 436c-437c; cf 68, 6, 440ac).

Expliquant *Jean* 6, 39, il en rapproche *Mt.* 18, 14. « Lui a été donné celui qui garde l'humilité; celui-là, il le reçoit; mais celui qui ne garde pas l'humilité demeure loin du Maître de l'humilité... Des humbles nul ne périt » (*In Joannis ev.* 25, 19, PL 35, 1606b).

On pourrait penser qu'une fois au moins Augustin essaie d'incliner *Mt.* 19, 14 dans le sens de l'innocence. Mais le texte prouve que c'est toujours l'humilité qu'il voit enseignée dans cette parole de Jésus et il démontre, à partir de ce principe, qu'elle est en même temps la source de l'innocence :

« L'humble ne peut pas nuire, l'orgueilleux ne peut pas ne pas nuire. Je parle de cette humilité qui ne veut pas exceller dans les choses périssables, mais poursuit vraiment l'éternel, auquel elle pense parvenir non par ses seules forces, mais avec le secours de Dieu. Elle ne peut vouloir le mal de personne, puisque son bien n'en serait pas augmenté. L'orgueil au contraire engendre immédiatement l'envie. L'envie engendre la malice... C'est pourquoi en gardant cette bienveillante humilité qui est louée dans les saintes Écritures comme enfance sainte, vous serez assurés de l'immortalité des bienheureux (*Sermo* 353, 1, PL 39, 1561bc).

Cette interprétation s'identifie tellement avec la pensée d'Augustin que ce sont encore les humbles qu'il retrouve dans les enfants du *Laudate, pueri, Dominum* (*Enar. in psalmos* 112, 2, PL 37, 1472).

4. **Période postpatristique.** — Parmi les nombreux commentaires scripturaires on peut retenir :

S. Bède le vénérable † 735, *In Matthaeum* 18, PL 92, 83ab; *In Marcum* 10, 230d-231a; *In Lucam* 10, 466cd; 18, 553cd; cf DS, t. 1, col. 1328. — Raban Maur † 856, *Homiliae in evangelia et epistolas* 15, PL 110, 167c. — Paschase Radbert, † vers 865, *Expositio in Matthaeum* 6, 11; 8, 18; 9, 19; PL 120, 448d, 604-605, 656c. — Chrétien de Stavelot, † vers 880, *In Matthaeum* 30 et 39, PL 106, 1359cd, 1407-1409; cf DS, t. 3, col. 1721-1723.

Théophylacte de Bulgarie, † vers 1108, *In Matthaeum* 18, 3-4, et 19, 13-14, PG 123, 337b, 353c; *In Marcum* 10, 12-16, 597bc; *In Lucam* 10, 21, et 18, 15-17, 841b, 1008c-1009a. — Euthyme Zigabène, † fin 11e siècle-début 12e, *In Matthaeum* 18, 3-4, PG 129, 497bc.

Conclusion. — Il importe de souligner combien il est nécessaire de dépasser les mots pour apercevoir l'unité de la pensée biblique et patristique. Jésus exige de ses fidèles une attitude d'enfants. Paul reproche à ses chrétiens de se comporter en enfants et il faut qu'il soit comme désarmé par les enfantillages des Corinthiens pour leur concéder : si vous tenez tant à faire les enfants, que du moins ce soit pour la malice! Mais être un enfant, dans la pensée de Jésus, c'est reconnaître et aimer sa totale dépendance par rapport au Père. Dans un autre langage, c'est pratiquer à sa limite extrême la pauvreté de l'ancien Testament avec la conviction que celui dont on reçoit tout et dont on espère tout a la tendresse d'un Père : c'est vivre « l'évangile de la grâce » de Paul, en croyant à la gratuité du don divin et à l'immense amour dont Dieu aime les hommes dans le Christ Jésus; c'est, comme le requièrent Chrysostome et Augustin, placer l'humilité au fondement de sa vie spirituelle. Reprises par les Pères, les mises en garde de Paul explicitent une donnée complémentaire, que présuppose le contexte évangélique : l'enfance spirituelle n'a rien à faire avec l'infantilisme, mais exige la plus profonde des maturités. Saint Pierre enrichit à son tour le thème en rappelant que cette nécessité de devenir des enfants s'impose à ceux que le baptême a rendus fils de Dieu et qui sont entrés dans leur vie nouvelle avec une âme neuve.

La spiritualité de l'enfance traduit, en somme, dans une image vivante la théologie de la grâce, et peut-être Jésus a-t-il voulu se servir de ce modèle concret pour souligner le paradoxe qui oppose vie naturelle et vie spirituelle : tandis que la perfection de l'homme réside dans son indépendance, celle du chrétien se mesure à sa dépendance vis-à-vis du Père et, selon l'exemple même de Jésus, le plus grand dans le royaume est le plus enfant.

Nous ne connaissons aucune étude systématique touchant les sources scripturaires et patristiques de l'enfance spirituelle.

1. *Vocabulaire* de l'enfance *dans la Bible.* — G. Bertram, art. Νήπιος, dans Kittel, t. 4, p. 913-925; A. Oepke, art. Παῖς, t. 5, p. 636-653.

2. *Enfance et maturité spirituelles dans le nouveau Testament.* — M.-F. Berrouard, *Cœur d'enfant, jugement d'homme*, VS, t. 85, 1951, p. 230-255. — W. Grundmann, *Die νήπιοι in der urchristlichen Paränese*, dans *New Testament Studies*, t. 5, 1959, p. 188-205.

3. *Études* récentes *sur la pauvreté.* — A. Causse, *Les « Pauvres » d'Israël (Prophètes, Psalmistes, Messianistes)*, Paris, 1922. — A. Kuschke, *Arm und reich im Alten Testament mit besonderer Berücksichtigung der nachexilischen Zeit*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 16, 1939, p. 31-57. — A. Feuillet, *La béatitude de la pauvreté*, VS, t. 73, 1945, p. 511-527. — C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, dans *Revue biblique*, t. 47, 1947, p. 321-339. — J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*, dans *Oudtestamentische Studiën*, t. 7, 1950, p. 236-270. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951, p. 375-404. — P. Humbert, *Le mot biblique « èbyôn »*, dans *Revue d'histoire et de philosophie*

religieuses, 1952, p. 1-6. — A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, coll. Témoins de Dieu 14, Paris, 1953. — J. Dupont, *Les béatitudes*, Louvain, 1954, p. 148-158 et 183-244.

4. *Paternité de Dieu.* — Outre les différentes théologies de l'ancien et du nouveau Testament, G. Dalman, *Die Worte Jesu*, t. 1, Leipzig, 1898, p. 150-159, 219-237. — M.-J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 5, 1908, p. 481-499. — T. W. Manson, *The teaching of Jesus*, Cambridge, 1935, p. 89-115. — G. Schrenk et G. Quell, art. Πατήρ, dans Kittel, t. 5, p. 946-1016.

5. *Simplicité.* — G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères apostoliques*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 11, 1921, p. 306-327. — C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'ancien et le nouveau Testament*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 22, 1933, p. 5-26. — H.-D. Simonin, *Le « doute » d'après les Pères apostoliques* : Διψυχία, VSS, t. 51, 1937, p. 165-178.

Marie-François Berrouard.

IV. Du moyen age a nos jours

A l'époque patristique, l'enfance spirituelle se présente comme une orientation fondamentale inhérente à la vie chrétienne, appuyée sur l'enseignement et l'exemple du Sauveur, sans prendre de teinte particulière ni recourir à un vocabulaire spécial. Au moyen âge, la « voie » d'enfance se dégage peu à peu; des chrétiens en prennent plus nettement conscience, comme, parallèlement, ils prennent plus nette conscience de la dévotion à l'enfance de Jésus. Ces deux courants se recouvriront souvent ou se confondront, par exemple au 17e siècle. Cette constatation importe, lorsqu'on recherche à travers l'histoire de la spiritualité ce qui appartient à la dévotion et ce qui est de la « voie ». Le texte suivant de Mgr Ch. Gay, d'allure vraiment prophétique, — il est écrit en 1862 —, l'illustre admirablement :

« Il y a (en votre âme) quelque chose de très simple, de très uni et qui a besoin de paix dans son ardeur. Dieu vous y mène : bénissez-le et ne vous poussez point hors de cet attrait, qui actuellement vous domine. Cet amour de l'Enfance de Dieu vous conduira plus vite et plus sûrement à la science de ses perfections que toutes les élucubrations de la philosophie et même de la théologie, du moins de celle qu'on trouve dans les livres. Mais, pour être complet, cet amour doit être pratique : c'est-à-dire qu'il faut tâcher, par amour pour ce saint Enfant, de devenir, comme lui, humble, douce, patiente, docile, abandonnée, cachée au dehors, vivant au dedans, devant Dieu et pour Dieu.

Cette grâce d'enfance travaille un très grand nombre d'âmes, et je ne serais pas surpris que Dieu préparât dans l'Église une nouvelle floraison de cette magnifique dévotion qui a déjà produit tant de bien au 17e siècle » (*Correspondance. Lettres de direction spirituelle*, 1re série, 4e éd., Paris, 1912, p. 138).

Après un très bref aperçu historique, nous insisterons quelque peu sur la notion de « voie » d'enfance spirituelle, à la lumière de l'expérience des saints et des documents du magistère.

1. Aperçu historique. — On pourrait, grosso modo, considérer le moyen âge comme une préparation à l'épanouissement de la spiritualité d'enfance au 17e siècle, laquelle connaîtra ensuite une floraison continue, quoique diverse, avant d'aboutir à l'exemple éclatant de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de devenir une sorte d'attrait des âmes contemporaines ou, si l'on veut, d'être reconnu comme une des dominantes de la spiritualité chrétienne.

1° Le moyen âge, ou les préparations. — Pauvreté et humilité radicales sont des caractéristiques maîtresses de l'enfance spirituelle. Elles sont cependant accompagnées de tout un contexte de vertus idéales prêtées à l'enfant, singulièrement à l'Enfant Jésus, modèle de toute vertu. Sans trop s'en rendre compte, certaines âmes en dégagent les traits essentiels de la « voie » d'enfance, tandis que d'autres, plus affectives ou plus « réalistes », répondent à un appel de l'Esprit dans une dévotion plus « incarnée » à l'Enfant Jésus. Il a été parlé de ces dernières (art. Enfance de Jésus). Retenons quelques noms à ranger dans la première catégorie.

La spiritualité d'enfance revêt des nuances et des formes diverses, suivant les auteurs et les temps. On y trouve l'abandon, le dépouillement, la fuite de tout esprit « propriétaire », — la conscience de son rien, de son « néant » et la dépendance foncière et absolue à l'égard de Celui qui est Tout, — la remise de soi toute simple entre les mains de Dieu, qui s'épanouit en « liberté » royale. En tous ces aspects se mêlent ordinairement la désinvolture, l'audace ou l' « innocence » de l'enfant, sa gravité et sa spontanéité, son totalitarisme aussi. Enfin, le Christ enfant s'impose de plus en plus comme le modèle de la « voie » d'enfance. Les deux courants, enfance spirituelle et dévotion à l'enfance, se nourrissent l'un l'autre et deviennent en quelque manière indissociables.

Les *auteurs cisterciens du 12e siècle* expriment déjà certains éléments de la spiritualité d'enfance. Saint *Bernard* † 1153 dans son 2e *sermon pour la conversion de saint Paul*, explique : « Paul est devenu comme le tout-petit enfant de l'Évangile... Peut-être était-ce de lui-même que le Seigneur parlait. Car le Seigneur... est lui-même « l'enfant qui nous a été donné »; il ne se montre pas grand à nos yeux, mais tout-petit, afin de nous offrir, en sa personne, un exemple agréable et efficace de cette petitesse qui nous est nécessaire » (*parvitas*; PL 183, 365ab; et la suite : « Ad parvulum ergo sit conversio tua, ut discas parvulus esse : tu quoque cum converteris, parvulus fias »).

Guerric d'Igny † 1157 prêche : Cet Enfant ne se plaît qu'avec les enfants; il ne se repose qu'avec les humbles et les cœurs paisibles »; et il ajoute : « Le Père a voulu que la gloire des martyrs commençât par l'innocence des enfants : l'Esprit Saint voulant montrer par là que le royaume des cieux n'est que pour ceux qui leur ressemblent » (*5e sermon sur la Nativité du Christ*, PL 185, 45bc; cf 45c-46d et *1er sermon pour la Nativité*, entièrement sur l'*infantia*, 29b-32c). Sur le *De Puero Jesu duodenno* d'*Aelred de Rievaulx* † 1166, voir *supra*, col. 658-659.

Au 13e siècle, l'esprit d'enfance est comme incarné en saint *François d'Assise* † 1226 et en ses premiers compagnons, pour qui il est « la voie de perfection découverte dans l'Évangile ». Pour le Poverello, « c'est une vertu noble et forte que cette *pure et sainte simplicité*.., qu'il ne craint pas de donner pour sœur à la sagesse » (I. Gobry, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1957, p. 65). Saint *Bonaventure* † 1274 insiste davantage sur l'exemple d'humilité que donne Jésus en sa naissance, indiquant par là la condition essentielle pour entrer dans le royaume (*1er sermon pour l'Épiphanie*). Dans la *Vitis mystica* il enseigne : « Le maître de l'humilité » préfère « le petit enfant à cause de son humilité ». « Les petits seuls peuvent entrer par la porte étroite » (xvii, 57-61,

PL 184, 670-672). On retrouve cet aspect de l'esprit franciscain dans les *Meditationes vitae Christi* de Jean de San Geminiano (1re moitié du 14e siècle) et chez sainte *Angèle de Foligno* † 1309. Mériterait d'être étudiée dans cette perspective la lettre de la sainte « à ses très chers fils, où leur mande qu'ils soient un cœur, un corps et une âme » : « être petit ne fait regarder vers aucune suffisance », « la voie de cette petitesse et pauvreté... fait un cœur, un corps et une âme, sans laquelle unité en vérité je ne vois pas que vous puissiez bien plaire à Dieu » (*Le livre de la bienheureuse*, éd. P. Doncœur, Paris, 1926, p. 242-243; cf ch. 22 sur l'humilité, p. 284-295).

Le disciple de sainte Angèle, *Ubertin de Casale* † 1305, précise que les enfants « spirituels » « sont pauvres de toute possession, afin qu'ils ne disposent ni d'eux-mêmes ni de leurs biens ». Il est évident que nous ne pouvons vouloir être des petits enfants « par nature », puisqu'en eux « se trouvent la concupiscence originelle, l'ignorance actuelle, la faiblesse corporelle », dont Jésus vient précisément nous délivrer. Mais « Dieu préfère ceux-là qui, dans cette vie, sont pauvres et soumis à tous », car, « en l'autre.., ils l'emporteront sur tous » (*Arbor vitae crucifixae Jesu*, ch. 5, Venise, 1585).

Dans le *courant spirituel dominicain du 14e siècle* retenons le nom de *Tauler* † 1361, chez qui apparaissent des éléments de la spiritualité d'enfance. Sa doctrine du dépouillement et ses exigences ont été abondamment développées (t. 3, col. 473-474), et il n'est pas nécessaire d'y revenir.

On sait quels liens d'affinité relient *Ruysbroeck* † 1381 et les spirituels rhénans (cf DS, t. 3, col. 474-475); nous retrouvons chez lui le même climat.

« Lorsque nous nous élevons au-dessus de nous-mêmes et que, dans notre ascension vers Dieu, nous devenons assez simples pour que l'amour nu puisse nous étreindre dans la hauteur où il se meut.., alors c'est une complète transformation et nous mourons à nous-mêmes ainsi qu'à tout esprit propre pour vivre en Dieu. Cette mort nous fait devenir des fils cachés de Dieu et trouver en nous une vie nouvelle » (*L'anneau ou la pierre brillante*, ch. 9, trad. des bénédictins, t. 3, Bruxelles-Paris, 1920, p. 251-252).

L'*école anglaise* de spiritualité *au 14e et au 15e siècle* est entrée dans ces perspectives. Nous retrouvons chez Walter Hilton et Julienne de Norwich l'esprit et la doctrine des rhénans. L'enfance spirituelle les oriente vers la contemplation. *Hilton*, par exemple, † 1396, définit « les enfants de Dieu » des âmes « devenues si humbles, si souples sous l'action de Dieu, qu'elles n'agissent pas d'elles-mêmes, mais laissent le Saint-Esprit les mettre en mouvement et, par son opération, imprimer en elles son amour, tandis qu'elles-mêmes se prêtent seulement avec docilité à son action. Celles-là sont d'une manière toute spéciale les enfants de Dieu et lui ressemblent davantage » (*Scala perfectionis*, liv. 2, ch. 35, trad. M. Noettinger et É. Bouvet, t. 2, Tours, 1923, p. 240-241). Le cas de *Julienne de Norwich* † 1442 est beaucoup plus proche de la « voie » d'enfance. Après saint Anselme de Cantorbéry † 1109, elle appelle Jésus « notre vraie Mère », qui prend un soin maternel de nous « durant notre enfantement spirituel », lequel ne cesse jamais. Sans mièvrerie aucune, d'ailleurs, Julienne explique ce qu'elle entend par « enfance spirituelle » (le mot est d'elle) :

« Le petit enfant ne désespère jamais de l'amour de sa mère; par nature, il ne compte pas sur lui-même; par nature, il aime tendrement celle qui lui a donné le jour, et chacun de ses frères ou sœurs... Je compris que cette enfance spirituelle, avec sa faiblesse, son manque de force et de raison, doit durer toute notre vie jusqu'au moment où... les bienheureux enfants qui sont sortis de Dieu par la nature seront ramenés en lui par la grâce » (*Révélations de l'amour divin*, trad. G. Meunier, Tours, 1925, p. 266 et 278-279).

Aux 15e et 16e siècles, nous retrouverions un climat analogue en France, chez Jean Gerson † 1429 (vg *Tractatus de parvulis trahendis ad Christum*, éd. E. du Pin, *Opera*, t. 3, Anvers, 1706, col. 277-291; *Quomodo puer Jesus in mente devota concipitur*.., col. 685-687); dans les Flandres, avec le courant de la Devotio moderna, par exemple chez *Thomas a Kempis* (cf DS, t. 3, col. 476), ou chez plusieurs représentants de la compagnie de Jésus naissante, notamment chez le bienheureux *Pierre Favre* † 1546. Comme on l'a vu, les mystiques espagnols du 16e siècle, qui exercèrent leur influence sur sainte Thérèse d'Avila, ont prêché le *Nada-Todo* nécessaire à toute vie spirituelle et à toute contemplation. Dans cette dépendance radicale et cette pauvreté essentielle la « voie » d'enfance trouve un terrain d'élection. Par exemple, le franciscain *Michel de Medina* (1489-1578), théologien du concile de Trente, commente *Mt.* 18, 3-4, « Si vous ne redevenez comme des petits enfants... », dans un vrai traité de l'enfance spirituelle, adressé à l'abbesse de la Conception de Escalona et publié à Tolède dès 1570. L'enfance spirituelle est, pour lui, l'annonce de « la jeunesse et de la nouveauté de la vie que nous tenons du Christ »; les élus sont des « petits enfants », parce que « réengendrés dans le Christ », par le baptême (*Infancia espiritual*, dans *Místicos Franciscanos Españoles*, t. 2, éd. BAC, Madrid, 1948, p. 765-828).

Thérèse d'Avila † 1582 (*Chemin de la perfection*, ch. 33) et *Jean de la Croix* † 1591 (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 1) redisent, chacun à leur manière, que Dieu se conduit à notre égard comme une mère avec son enfant.

La virilité spirituelle, précise le saint, ne s'acquiert que par l'esprit d'enfance : « Ceux-là seulement ont la sagesse de Dieu, lesquels comme des enfants et ignorants déposent leur savoir... L'âme, pour s'unir à la Sagesse divine, doit plutôt cheminer par ignorance que par savoir ». C'est posséder « la liberté et la domination de l'esprit de Dieu, c'est être libre ». « La royale liberté d'esprit, qui s'acquiert en cette union divine... ne peut demeurer... que dans un cœur qui est libre.., un cœur de fils » (*Montée du Carmel*, liv. 1, ch. 4, trad. Lucien-Marie, t. 1, Paris, 1942, p. 70).

Déjà, *Louis de Blois* † 1566, abbé bénédictin de Liessies, avait enseigné à ses moines : « Ceux qui sont simples et ignorants peuvent parvenir à l'expérience de la théologie mystique et à l'union. Pour cela il est requis de posséder... simplement la pureté et l'humilité du cœur, la liberté et le dépouillement de l'esprit, avec la ferveur de l'amour... Plus on sera éminent en science et plus on devra se faire petit, pauvre et dépouillé d'esprit » (*Institution spirituelle*, ch. 5, coll. Pax 25, Maredsous, 1927, p. 106; cf ch. 12).

Il n'y a pas d'élaboration de la « voie » d'enfance au moyen âge, — des âmes l'ont cependant vécue —, mais il y a *un climat d'enfance spirituelle*. Les éléments constitutifs de celle-ci sont ceux que nous avons rencontrés chez les Pères de l'Église. La synthèse cependant se cristallise : humilité et pauvreté, dépouillement et désappropriation ou « non-propriété », abandon et nudité spirituelle, pureté de cœur et simplicité intérieure sont des notions qui éclatent chez les auteurs spirituels médiévaux; on l'a bien montré à l'article Dépouillement (t. 3, col. 468-478). La régénération de

l'homme nouveau est apportée par un Enfant-Dieu *(Puer datus est nobis)*, dont les grâces nous sont infusées au baptême; le sacrement nous fait naître à nouveau. La prise de conscience de cette régénération s'amalgame progressivement avec la dévotion à l'Humanité de Jésus, particulièrement à son enfance, avec un désir de conformité et d'adhésion aux mystères de l'Homme-Dieu, notamment aux mystères de sa naissance et de son enfance (« *Si vous ne devenez...* »; « *Celui qui veut être le plus grand...* »). Ce réel climat d'enfance spirituelle est éminemment propre à la contemplation et les mystiques s'y complaisent.

2° « État d'enfance » et enfance spirituelle au 17e siècle. — Ce qui a été dit sur l'essor de la dévotion à l'enfance de Jésus (col. 665-677) devrait être repris pour mettre en lumière l'épanouissement de la spiritualité d'enfance, caractéristique de nombre d'âmes en ce siècle. Il est manifeste que de Bérulle à Fénelon, en passant par le mouvement qui entraîna le carmel de Beaune et tant d'autres institutions, groupements, paroisses, vers l'Enfant Jésus, nous atteignons l'un des sommets historiques de la spiritualité de l'enfance. Exprimée sous des formes plus ou moins sensibles, cette spiritualité est l'un des traits distinctifs des dévots à l'Enfant Jésus. Chacun d'eux en est un témoin, qui plus intellectuel, qui plus « dévotionnel ».

De l'état d'enfance du Verbe incarné, dont parle si abondamment le cardinal de Bérulle, on passe tout naturellement à l'état d'enfance spirituelle, à la « voie » d'enfance. Les dispositions intérieures du Seigneur enfant, nous sommes appelés à les faire nôtres; cet état du Sauveur a pour nous « les effets les plus sanctifiants » et nous donne la grâce d'y adhérer. Peu importe si Bérulle insiste davantage sur l'aspect « anéanti » de Jésus et de l'enfant, sur son innocence, indigence, dépendance, assujettissement, anéantissement; il applique à la vie du chrétien ce que peut et doit signifier l'état choisi volontairement par le Verbe.

Il s'en explique d'ailleurs magnifiquement dans sa lettre du 18 août 1628 à la reine-mère : « La petitesse est déifiée en sa propre personne et il l'a sanctifiée en autrui... Il se rend petit... Il veut que les petits viennent à lui..; il choisit les petits, les simples, les humbles de la terre, pour annoncer le royaume des cieux, pour confondre les grands, les savants, les puissants... Ainsi il met et l'ornement de sa grâce et le fondement de son état dedans la petitesse » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 3, 1939, Paris-Louvain, p. 405-406).

Les disciples reprennent et vulgarisent les contemplations théologiques de Bérulle : Gibieuf † 1650 (*Catéchèse de la manière de vie parfaite à laquelle sont appelés les chrétiens et ensuite les personnes consacrées à Dieu par les vœux de religion*, Paris, 1653, p. 79) ou Olier † 1657 (*Lettres*, éd. E. Levesque, 2 vol., Paris, 1935), Madeleine de Saint-Joseph † 1637 (*Instructions aux novices* et *Lettres*, inédites) ou Renty † 1649 (J.-B. de Saint-Jure, *La vie de Mr de Renty*, Paris, 1651, 3e p., ch. 4), Jean de Bernières † 1659 (*Le chrétien intérieur*, Rouen, 1661, liv. 3, ch. 13; liv. 8, ch. 2) ou Jean Auvray † 1661 (*L'enfance de Jésus et sa famille honorée*, Paris, 1654), et tant d'autres (cf Enfance de Jésus).

La richesse de la dévotion à l'enfance et de la « voie » d'enfance spirituelle semble condensée dans le titre de l'ouvrage posthume de Jean *Blanlo* (1617-1657) : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus Verbe incarné* (Paris, 1665). Il exprime avec justesse et profondeur les vues de Bérulle et de Marguerite du Saint-Sacrement.

« Cette enfance... n'est qu'une suite du baptême..; après le baptême qui est une naissance surnaturelle suit l'enfance spirituelle, par laquelle l'homme baptisé, inspiré d'un nouvel esprit, commence à mener une vie nouvelle, qui a quelque proportion et ressemblance à l'enfance de la nature » (p. 9).

Blanlo met en relief quelques-unes des dispositions de l'enfance spirituelle; tout d'abord la dépendance radicale : « Connaître son néant et la dépendance qu'on a de Dieu, c'est toute la science de l'homme » (p. 32); l'humilité : « Il faut être enfant pour bien connaître Dieu » (p. 7); enfin une très grande docilité au Saint-Esprit (p. 64 svv). Comment acquérir cet esprit d'enfance et la grâce du mystère de Jésus? Par « l'oraison et la méditation fréquente.., et une adoration continuelle de Dieu fait homme et enfant pour nous » (p. 129). Cette considération ira jusqu'à « une union affective de cœur à sa divine personne, pour l'imiter et pour plaire par lui et en lui à son Père éternel, par la vertu du Saint-Esprit » (p. 139).

Parmi les représentants de la « voie » d'enfance que nous pourrions citer encore, il convient de retenir le nom de *Fénelon* † 1715. Quelle que soit l'influence des écrits de Mme Guyon sur le futur archevêque de Cambrai, l'attachement de celui-ci à l'enfance spirituelle est profond et il en parle en des termes équilibrés et admirables. Dans l'*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (art. 31), il met sur le même rang « les enfants », « les pauvres d'esprit » et « les petits », « suivant, dit-il, l'esprit de l'Évangile et de toute la tradition ». Ces « petits » « se désapproprient de leur sagesse », « usent avec fidélité, en chaque moment, de toute la lumière naturelle de la raison et de toute la lumière surnaturelle de la grâce actuelle pour se conduire ». Ils vivent le « moment présent », laissent « le jour de demain prendre soin de lui-même », « se laissent posséder, instruire et mouvoir en toute occasion par la grâce actuelle, qui leur communique l'esprit de Dieu ». Simplicité, pureté de cœur, attention au moment présent, — aucune attention à soi ou retour sur soi —, « attention douce, libre, gaie » (*Instruction sur la morale et la perfection chrétienne*, ch. 40, dans *Œuvres*, t. 6, Paris, 1850, p. 155), abandon, docilité parfaite à la grâce et à l'Esprit, telles sont les principales caractétiques spirituelles de l'état d'enfance nécessaire pour entrer dans le royaume.

Ces nuances, dont nous aurions pu glaner quelque approximation dans les *Entretiens* de saint François de Sales (ch. 12) et dans sa *Correspondance* (voir, par exemple, ses lettres à la sœur de Soulfour du 16 janvier et du 22 juillet 1603), ou dans le *Manuel des âmes intérieures* de J.-N. Grou † 1803, qui ne parut qu'en 1833 (ch. 12), dans le *Bethleem* (Londres, 1860) de Fr.-W. Faber † 1863 ou les *Lettres de direction* de Mgr Ch. Gay † 1891, achèvent, semble-t-il, le portrait de l'enfance spirituelle. La vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en est, aujourd'hui, l'illustration la plus frappante.

3° La « petite voie » de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, † 1897. — Depuis longtemps pratiquée, la voie d'enfance connaît, avec la diffusion de l'*Histoire d'une âme* (Lisieux, 1898), un renouveau et une faveur qui ne se démentent pas. Quelle est cette « voie »? Thérèse ne l'appelait pas l'enfance spirituelle, mais « sa petite voie », « sa petite doctrine ». Elle affectionnait et commentait souvent les textes scripturaires qui parlent de l'esprit d'enfance (cf *Conseils et souvenirs*, Lisieux, 1952, p. 30-41).

Cette remarque rejoint ce que disait Benoît xv

sur « ... cette vie toute caractérisée par les mérites de l'enfance spirituelle. Or, là est le secret de la sainteté... Nous souhaitons que le secret de la sainteté de sœur Thérèse ne reste caché pour aucun de nos fils » (Allocution du 14 août 1921, dans *Actes officiels*, p. 10 et 19). En bref, la « voie » thérésienne se rattache à l'enfance spirituelle.

Le passage de l'enfance « mémorable » de Thérèse à l'enfance spirituelle s'est-il effectué sans aucune rupture (cf Cl. Beauvalet, *loco cit. infra*, p. 68)? L'enfance naturelle de Thérèse ne fut pas un domaine « merveilleux », mais une période de souffrance. Sa « conversion » marque précisément une sortie de l'enfance : « Ce fut le 25 décembre 1886 que je reçus la grâce de sortir de l'enfance, en un mot la grâce de ma complète conversion » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 107). Sans doute, accepte-t-elle volontiers le rapprochement entre sa « voie » et l'enfance spirituelle. Mère Agnès lui fait dire en effet : « C'est la voie de l'enfance spirituelle, c'est le chemin de la confiance et du total abandon. Je veux leur enseigner les petits moyens qui m'ont si parfaitement réussi » (*Novissima verba*, 17 juillet, Lisieux, 1926, p. 82-83). Cette notion d'enfance spirituelle n'a rien de commun avec l'idée de facilité que sa sœur Marie y attachait un jour, lorsqu'elle supposait que Dieu épargnerait à Thérèse la souffrance, « que le bon Dieu me porterait toujours comme une enfant » (*Manuscrits..*, p. 86). Sa voie comportera tentations, doutes, épreuves, angoisses, ténèbres.

Ne semblerait-il pas que Thérèse ait voulu souligner surtout la « petitesse » dans l'enfance? Thérèse *est toute petite*. « Il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus » (*Manuscrits..*, p. 245). Elle s'appelle « le petit jouet » de Jésus enfant, « sa petite balle », ou « un petit grain de sable », « un petit oiseau », « une goutte de rosée ». Elle a les gestes et les attitudes spirituelles de l'enfant : l'audace tranquille, la générosité simple et spontanée, la fraîcheur de l'abandon des petits. Cette « petite âme » est envahie d'immenses désirs (cf texte cité, *supra*, t. 4, col. 432), elle ambitionne « toutes les vocations », mais elle ressent douloureusement la disproportion entre ses désirs spirituels et ses forces d'enfant. Elle n'échappe à l'angoisse que dans un abandon de plus en plus total. Dieu, pour la conduire à la sainteté et au sommet apostolique de sa vocation, la mène par une « petite voie » qui lui fait fixer ses regards sur le Père, accomplissant toutes choses en elle et dans le monde, et sur le Christ, sa vie et notre vie. Tel est le cachet de grandeur de sa « petite voie ».

Les dispositions de Thérèse sont bien celles de l'enfance spirituelle : sens du néant et de l'impuissance dans l'ordre de la sainteté et dans l'ordre de l'action, recours confiant et universel à Dieu, humilité et docilité au Saint-Esprit, simplicité et pureté de cœur, pur amour et « folie » pour le Christ. « O Jésus.., je sens que si par impossible tu trouvais une âme plus faible, plus petite que la mienne, tu te plairais à la combler de grâces plus grandes encore, si elle s'abandonnait avec une entière confiance à ta miséricorde infinie » (*Manuscrits..*, p. 237).

Thérèse n'apporte pas une réflexion neuve ou plus pénétrante sur la voie d'enfance spirituelle, mais l'éclat d'une vie dont la pureté et la vérité en sont le témoignage le plus authentique, exempte décisif loin de la mièvrerie ou de l'infantilisme; Thérèse sait allier force et petitesse, courage et humilité, enfance et maturité. Elle reste le témoin privilégié de la mystique de l'enfance spirituelle, qu'elle met souvent en parallèle avec la mystique nuptiale du Cantique des cantiques : « un cœur d'enfant, un cœur d'épouse », écrit-elle de sa sœur Céline, mais c'est d'elle-même qu'elle parlait (*Lettres*, 18 juillet 1893, Lisieux, 1948, p. 226).

2. **Voie d'enfance spirituelle.** — C'est surtout à partir de l'expérience de Thérèse de l'Enfant-Jésus que les théologiens se sont efforcés de préciser le contenu doctrinal de la voie d'enfance. De cette réflexion, qui est loin d'être définitivement élaborée, on peut dégager dès à présent certaines constantes.

Se manifeste tout d'abord un souci aigu de distinguer enfance spirituelle et infantilisme (vg VS, n. spécial, *Enfance et maturité spirituelle*). R. Guardini le soulignait avec force : « Jésus ne vise rien de sentimental, de touchant, d'aimablement impuissant et de délicatement caressant... L'enfance spirituelle, au sens du Christ, n'est rien d'autre que la maturité chrétienne » (*Le Seigneur*, trad. franç., t. 1, Paris, 1945, p. 306). Ce souci a puisé sa vigueur dans la psychologie moderne et la psychanalyse, qui ont discerné en certaines formes enfantines un arrêt du développement psychologique contraire au développement d'une vie chrétienne authentique. Il n'est pas sûr, d'ailleurs, que la réaction, — réaction de grandes personnes —, n'ait pas dépassé le but!

Les théologiens et les auteurs spirituels contemporains voient dans la grâce du baptême le fondement théologique de la spiritualité de l'enfance. Ils rejoignent ainsi la tradition tout entière, depuis les Pères jusqu'aux chrétiens d'aujourd'hui qui recherchent les bases dogmatiques de leur vie spirituelle. « Toute la vie chrétienne comme toute la sainteté se ramène à cela : être par la grâce ce que Jésus est par nature : le Fils de Dieu... Le saint le plus élevé dans le ciel est celui qui, ici-bas, a été le plus parfaitement enfant de Dieu, qui a fait davantage fructifier en lui la grâce de son adoption surnaturelle en Jésus-Christ » (C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1919, p. 72).

La grâce baptismale, qui nous fait enfants de Dieu, développe en nous le sens de la paternité de Dieu et de notre filiation adoptive. « L'enfance est donc l'attitude qui fait voir en toute rencontre le Père céleste » (R. Guardini, *loco cit.*, p. 306). Cette attitude est fondamentale. L'Esprit crie en nous : « Abba, Père ». Il est indispensable à tout chrétien de prendre vive conscience de sa dépendance radicale vis-à-vis de Dieu, dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de l'agir. En ce sens, toute vie chrétienne est une réalisation progressive de la condition d'enfant de Dieu.

La spiritualité d'enfance nuance cependant cette attitude filiale. Le chrétien vit comme un « petit » pour entrer dans le royaume. Sa « petitesse » est ordinairement exprimée par la dévotion à l'enfance de Jésus, — « un *enfant* nous a été donné », cet enfant est Sauveur —, et par une qualité particulière de sa foi et de sa vie spirituelle. Sa confiance en son Père des cieux est faite d'audace tranquille et candide, de remise amoureuse et spontanée de soi, d'abandon aveugle en la Providence maternelle de Dieu, de vues de foi sans calcul ni retour sur soi, d'une attention toute simple fixée en Dieu, en son amour, en sa miséricorde. Cette qualité d'âme, qui maintient dans une sorte de fraîcheur et d'innocence évangéliques, — « Regardez le lys des champs ... » —, est la manière d'être « fils » chez ceux

qui sont « petits ». L'enfance spirituelle apparaît donc, dans la ligne de la dépendance évangélique, comme une perfection de la vie filiale.

Le Seigneur comble de grâces ces âmes « anéanties » en leur « petitesse », « téméraires », dit Thérèse de Lisieux, en leur abandon et qui « acceptent d'être transies de froid » dans les épreuves (*Manuscrits..*, p. 235). Il leur accorde de l'aimer « pour lui-même », de trouver la joie parfaite dans l'oubli, la conscience de leur pauvreté et de leur faiblesse, et de se consumer de désirs fous « pour (leurs) frères qui combattent » (*ibidem*, p. 231).

Nos répugnances d'adultes devant les expressions et les attitudes des « enfants spirituels » n'ont en définitive pas plus de raison d'être que nos répugnances devant les expressions et les attitudes de l'épouse du *Cantique*. De part et d'autre, celles-ci sont le signe de l'amour mystique et de l'union de l'âme avec Dieu. Il y a une mystique de l'enfance spirituelle comme il y a une mystique nuptiale.

Tel est, en définitive, « l'état de maturité chrétienne » auquel parviennent les « petits » ou les saints, car « seuls les saints sont les parfaits enfants évangéliques » (B.-M. Chevignard, *Le chemin d'enfance spirituelle*, dans *L'anneau d'or*, 1951, p. 194). La lettre de sainte Thérèse de Lisieux à sa sœur, Marie du Sacré-Cœur, le 8 septembre 1896, peut être considérée comme la charte de « la voie » d'enfance spirituelle (*Manuscrits..*, p. 223-237).

1. Sur l'*enfance spirituelle* la documentation est pauvre. — On peut retenir : F.-D. Joret, *L'enfance spirituelle*, Paris, 1930. — H. Paissac, *Enfant de Dieu*, VS, t. 85, 1951, p. 256-272. — V. de Couesnongle, *Vertus d'enfance et de maturité*, *ibidem*, p. 273-294. — L. Beirnaert, *Enfance spirituelle et infantilisme*, *ibidem*, p. 295-303. — P. Pourrat, art. Esprit et voie d'*enfance*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 132-137, traite en même temps de la dévotion à l'enfance. — Les ouvrages sur l'abandon; cf DS, t. 1, col. 21-22.

2. *La « petite voie » de Thérèse de Lisieux.* — Les ouvrages récents sur l'enfance spirituelle sont centrés ordinairement sur sainte Thérèse. On peut consulter : H. Petitot, *Sainte Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle*, Paris, 1925. — A. de Boissieu, *Sainte Thérèse de Lisieux. Essai de psychologie surnaturelle*, Paris, 1939. — M.-M. Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux. « Une voie toute nouvelle »*, Paris, 1946. — A. Combes, *Introduction à la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, Paris, 1946. — Célestin de Saint-Joseph, *Le fondement de la « petite voie », la paternité divine*, dans *Spiritualité carmélitaine* 6, Bruxelles, 1947, p. 7-39. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'héroïsme de la « petite voie »*, *ibidem*, p. 41-59. — A. Combes, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Contemplation et apostolat*, Paris, 1949, notamment ch. 6. — M.-J. Nicolas, *La foi vive dans sainte Thérèse de Lisieux*, dans *Revue thomiste*, t. 50, 1950, p. 268-289. — Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ou l'enfance unie à la maturité*, VS, t. 85, 1951, p. 304-323. — Cl. Beauvalet, *Le thème de l'enfance chez sainte Thérèse de Lisieux*, dans *Les annales de sainte Thérèse de Lisieux*, t. 29, octobre 1953, p. 67-80. — A. Combes, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grandes lois de la spiritualité thérésienne*, Paris, 1954, surtout ch. 2. — J.-A. Robilliard, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, sainte de lumière et de clarté*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 670-680. — Augustin Bernard, *Profondeur de l'enfance spirituelle*, dans *Les annales..*, t. 33, janvier 1957, p. 3-9. — Jean-Marie de la Trinité, *Mystère de l'enfance, chemin de l'enfance*, dans *Carmel*, 1957, p. 179-191. — J. Rimaud, *Sur la « conversion » de Thérèse de Lisieux. La « petite voie » et les enfants*, dans *Christus* 17, 1958, p. 128-137.

3. *Principaux documents pontificaux sur la « voie » de Thérèse de Lisieux. — Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus glorifiée par la sainte Église. Actes officiels et discours pontificaux*, Lisieux, 1932, notamment : Benoît XV, Discours pour la promulgation de l'héroïcité des vertus, 14 août 1921, p. 9-20; Pie XI, Homélie *Benedictus Deus* pour la canonisation, 17 mai 1925, p. 71-74. — Pie XII, Lettre à Mgr Picaud, évêque de Bayeux, 7 août 1947, dans *La documentation catholique*, t. 44, 1947, col. 1353-1356.

François de Sainte-Marie et Charles Bernard.

ENFANT (vie spirituelle). — 1. *Vie de la grâce chez l'enfant.* — 2. *Pédagogie humano-divine de cette vie de la grâce.*

Plusieurs articles ont déjà parlé de l'enfant : Crises affectives, t. 2, col. 2540-2546; Direction spirituelle *et psychologie*, t. 3, col. 1143-1173, *passim*; Éducation *chrétienne*, t. 4, col. 305-319; Éducation *de la personnalité*, col. 319-330. Le présent article y renvoie et, sans les répéter, voudrait présenter la *vie spirituelle* de l'enfant; le Dictionnaire étudiera ailleurs la vie spirituelle des différents âges et des différents états de vie. — Il y a lieu de ne pas confondre la vie spirituelle de l'enfant et l'attitude foncière d'*enfance spirituelle*, qui caractérise toute vie chrétienne; cf art. Enfance spirituelle.

1. La vie de la grace chez l'enfant. — Après un bref rappel de quelques principes théologiques, nous chercherons à découvrir vers quelle époque l'enfant peut commencer à exercer ses virtualités surnaturelles et à quels signes on peut en discerner le progrès; nous décrirons certains modes d'exercice de cette vie de grâce et nous poserons la question du péché chez l'enfant.

1° **Données théologiques.** — La première initiative vient de Dieu. Au baptême, l'enfant reçoit sa structure surnaturelle, il est purifié dans sa nature profonde par l'infusion de la grâce, ses facultés sont équipées pour un agir surnaturel : les vertus théologales sont présentes. Cependant, aussi longtemps que ses facultés seront en sommeil et avant qu'il ne soit capable d'exercer personnellement et librement son intelligence et sa volonté, ces dons surnaturels resteront inexploités. Le rôle des éducateurs consiste à disposer l'enfant à mettre en œuvre les trésors de grâce dont il est enrichi, à agir conformément aux virtualités dont il est porteur. Voir art. Éducation, t. 4, col. 306; art. Grace.

2° **A quel âge l'enfant commence-t-il à exercer ses virtualités surnaturelles?** — L'enfant peut agir vertueusement à partir de l'âge de raison, c'est-à-dire lorsqu'il devient capable d'une attitude d'amour et d'adoration envers Dieu et, par là, de discernement moral. Un égocentrisme spontané caractérise le très petit enfant : il se distingue mal de l'univers ambiant, il rapporte tout à lui; personnes et choses sont pour lui des « objets ». Vient l'heure où l'enfant découvre qu'il n'est pas seul ou plutôt que les autres existent; une attitude nouvelle s'ébauche : celle du respect. Dans l'expérience intime de ce respect, il atteint obscurément autrui comme une personne avec laquelle vont se nouer des relations de soumission, d'accueil et de don. L'enfant est mûr alors pour accéder à une première connaissance de Dieu : celui vis-à-vis de qui le respect est absolu et avec qui s'établissent sans restriction des relations de soumission, d'accueil et de don. L'âge de raison est atteint et l'enfant est, du même coup, capable d'amour ou de refus. Quand et comment survient ce passage?

Avant que l'âge de raison ne devienne un état stable, il est sans doute précédé de lueurs passagères dont la fréquence et l'intensité vont croissant. En beaucoup de cas, lorsqu'une éducation déficiente n'éveille guère chez l'enfant le sens du respect et le maintient dans une attitude infantile d'égocentrisme, le passage à l'âge de raison se fait tardivement. Par contre, de jeunes enfants bien doués et bien élevés y accèdent précocement, peut-être vers deux ans et demi ou trois ans.

Faisant allusion à la première période de sa vie qui s'étend, dit-elle, « depuis l'éveil de ma raison jusqu'au départ de notre mère chérie pour la patrie des cieux » (Thérèse avait quatre ans et huit mois), sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus écrit : « O ma Mère, que j'étais heureuse à cet âge! Déjà je commençais à jouir de la vie, la vertu avait pour moi des charmes et j'étais, il me semble, dans les mêmes dispositions où je me trouve maintenant ayant déjà un grand empire sur mes actions » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 28).

A partir du moment où, de façon habituelle ou fugitive, l'enfant a haussé son comportement au plan de l'absolu, sa liberté est entrée en jeu. On est parfois tenté de sous-estimer la liberté de l'enfant. Sans doute est-elle encore tâtonnante et se dégage-t-elle mal des déterminismes qui l'entravent, mais n'est-ce pas le propre de toute liberté humaine de se frayer une difficile issue à travers l'encombrement des pulsions instinctives, des influences de l'entourage et des habitudes acquises? Dans leur réalité existentielle, les libertés sont diverses; celle du saint est autre que celle du pécheur; la liberté de tel génie est autre que celle d'un arriéré mental; pourtant, sauf cas extrêmes, pour chacun d'eux, on parlera de liberté. La qualité spirituelle de la liberté ne se mesure point à l'aisance de son exercice au plan psychologique; elle se mesure à la pureté de l'acquiescement donné à un appel, quel que soit le resserrement des limites entre lesquelles s'insinue la volonté personnelle, quelle que soit la gaucherie de l'acte accompli, et bien qu'une conscience réfléchie du choix soit encore impossible. Nous envisagerons plus loin différents modes d'exercice de la vie spirituelle chez l'enfant.

Dans *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant* (2e éd., Neuchâtel, 1951), le psychologue Pierre Bovet cite de nombreux exemples de la précocité religieuse d'enfants appartenant à diverses confessions. Il constate que les faits allégués sont « nombreux et bien attestés », et il remarque que « si les idées théologiques de l'enfant sont souvent étranges et difformes, ses expériences religieuses sont parfois singulièrement hautes et profondes... Aussi bien dans le domaine mystique que sur le terrain moral, on peut citer des expériences religieuses d'enfants (je prends ici le mot dans le sens que je lui ai constamment donné, comme embrassant toute la période antérieure aux approches de la puberté jusque vers douze ans) qui ne le cèdent pas aux plus hautes expériences des saints. Sans doute on me dira que ces grandes expériences religieuses sont exceptionnelles chez les enfants — je n'en disconviens pas — mais les grandes expériences religieuses ne sont-elles pas rares aussi chez les adultes? »

3° A quels signes discerner le développement de la vie spirituelle chez l'enfant? — Nul ne peut percevoir la grâce en soi ni, à fortiori, chez autrui. Cependant, des signes permettent de présumer sa présence et son progrès.

« On peut connaître une chose conjecturalement au moyen de certains signes, écrit saint Thomas. De cette façon on peut connaître qu'on possède la grâce pour autant que l'on a conscience de prendre sa complaisance en Dieu, de mépriser les choses du monde et pour autant que l'on n'a pas à se reprocher quelque péché grave. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre le texte de l'Apocalypse : *Au vainqueur, je donnerai une manne cachée que personne ne connaît, à part celui qui la reçoit.* Celui qui la reçoit le sait, grâce à l'expérience d'une certaine douceur que n'expérimente pas celui qui ne la reçoit pas » (*Somme théologique*, 1a 2ae q. 112 a. 5c).

Dans ce texte, saint Thomas envisage deux sortes d'indices. La première comprend trois signes : le goût de Dieu, le mépris des choses du monde, l'absence de péché grave. La seconde se résume en un signe unique : une certaine douceur qui ne ressemble à aucune autre; il s'agit, semble-t-il, de la joie et de la paix promises à ceux qui servent Dieu. Le discernement de ces signes est particulièrement délicat chez le jeune enfant : il n'est guère capable de réflexion et il est inhabile à exprimer ce qu'il éprouve ou conçoit. Les indices les plus révélateurs seront à chercher plutôt dans le comportement que dans la parole, dans l'allure d'une action que dans le fait brut que constitue cette action, dans un geste esquissé que dans un geste appuyé. Le goût de Dieu sera souvent associé à une certaine disposition au recueillement; il se manifestera dans la gravité de l'attention portée à un récit religieux, dans les traits du visage qui s'éclaire au moment de la prière, dans le moment d'hésitation ou l'ombre d'un regret au moment de quitter la chapelle. Le mépris des choses du monde sera visible dans l'attitude de désintéressement d'un enfant qui ne « colle » pas aux choses de la terre, qui n'est pas souverainement préoccupé de garder tout pour lui. Notons quelques indices positifs : le sourire heureux d'un enfant témoin du succès ou de la joie d'un compagnon, la spontanéité d'un premier mouvement de serviabilité, la facilité d'émerveillement, l'intérêt porté aux personnes plus qu'aux choses. Nous ne nous arrêterons pas au troisième signe : l'absence de péché grave. Peut-être le signe majeur de l'existence d'une vie intérieure sera-t-il une certaine qualité de paix et de joie, comme semble le suggérer saint Thomas. En tout cas, pour mesurer avec quelque approximation l'intensité de vie spirituelle d'un enfant, faudra-t-il approcher celui-ci avec respect et sympathie et savoir discerner les fines nuances du comportement. Nous serions tentés de tout résumer en trois indices : aptitude au silence et à l'attention intérieure (goût de Dieu); aptitude à accomplir des gestes gratuits (mépris des choses terrestres); une certaine qualité de paix et de joie (douceur de la manne cachée).

L'interprétation de tests ou mieux d'activités dirigées pourrait aider l'éducateur : dessins ou commentaires à partir d'un récit, réponses à des questionnaires. Ceux-ci devraient être éducatifs tout en étant significatifs. L'abbé F. Gellé suggérait une question révélatrice qu'il posait à des garçons de dix ans : « Seriez-vous content de vivre toujours sur la terre? Pourquoi? » (*La grâce à dix ans*, 2e éd., p. 108.)

4° Principaux modes d'exercice de la vie de la grâce chez l'enfant. — De nombreuses monographies d'enfants et des confidences portant sur le développement de la vie spirituelle permettent de constater comment s'exprime la vie de grâce dès le jeune âge. Examinons plusieurs modes d'exercice particulièrement remarquables de la vie spirituelle chez l'enfant : la conversion ou l'orientation franche et durable vers Dieu; la contemplation ou la rencontre avec le Seigneur dans une activité prolongée et habituelle de l'intelligence et de la volonté surnaturellement éclairées et soutenues; la vocation ou le discernement plus ou moins

net d'une ligne de vie originale conformément à la volonté de Dieu; l'ascèse ou la lutte contre les penchants désordonnés et le détachement de soi; l'apostolat ou l'action exercée sur autrui pour l'aider à trouver Dieu et à le servir.

1) La *conversion*, qui a souvent l'allure d'un retournement ou d'une rupture, survient parfois très tôt. Saint Thomas dans une page étonnante insiste sur l'obligation qui s'impose à l'enfant parvenu à l'âge de raison de s'orienter vers Dieu comme vers sa fin dernière, obéissant par là au précepte positif du Seigneur, rapporté par Zacharie : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous » (1^a 2^{ae} q. 89 a. 6c et ad 3).

Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus atteste que, dès l'âge de trois ans, elle n'a « jamais rien refusé au Bon Dieu » (*Conseils et souvenirs*, p. 266). Chez d'autres enfants la conversion comporte un changement radical. Anne de Guigné, enfant précoce, s'était souvent montrée jalouse, colérique, gourmande, mais à quatre ans, spirituellement mûrie par un grand chagrin, la mort de son père, un changement survient. Une vie de charité envers le prochain et d'intime union à Dieu s'épanouit (M.-D. Poinsenet, *Sous la motion de l'Esprit. Anne de Guigné, 1911-1922*, Tournai-Paris, 1953).

La conversion telle que nous venons de la décrire peut s'accomplir, lorsque, à travers les symboles qui évoquent Dieu et auxquels l'enfant devient de plus en plus sensible, éclairé par la grâce intérieure qui le pénètre, il commence à pressentir la présence d'un être mystérieux souverainement puissant et aimable dont ses éducateurs prononcent avec respect le nom.

2) La *contemplation.* — Fréquemment, l'enfant découvre Dieu à travers les beautés naturelles. De nombreux témoignages en font foi.

Voici le récit d'une expérience survenue à une fillette de quatre ou cinq ans : « Je me souviens encore très nettement de la nuit d'été où mon père me conduisit au jardin... pour me montrer la voie lactée et quelques constellations particulièrement belles : « Toutes ces étoiles, c'est Dieu qui les a créées. Elles sont l'œuvre de Dieu comme le soleil, la lune et la terre et tout ce que tu y vois ». C'est ainsi que Dieu entra pour la première fois dans ma vie d'enfant d'une manière accessible à mon intelligence... L'irruption subite de cette connaissance de Dieu dans ma vie fit sur moi une impression prodigieuse. Elle transforma brusquement ma conception du monde et mes relations avec lui... Après cette nuit d'été, j'allai pendant des jours comme enivrée à travers mon petit monde d'enfant qui me paraissait alors si grand, regardant tout en pensant : « Tout cela, c'est Dieu qui l'a pensé, c'est Dieu qui l'a créé... Chaque créature me parlait à sa manière de Dieu, de son imagination merveilleuse, de la richesse incommensurable de son Cœur divin. Il n'était donc pas étonnant qu'en mon cœur d'enfant naquît un amour débordant pour ce Dieu si grand, si beau » (Elsa Steinmann, *J'étais entrée dans le royaume de l'Église*, dans *J'ai rencontré le Dieu vivant*, témoignages recueillis par M. Nédoncelle et R. Girault, Paris, 1952, p. 187-189; voir aussi archimandrite Spiridon, *Mes missions en Sibérie*, Paris, 1950).

Dès ses quatre ans (et peut-être avant), sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est sensible à la beauté de la nature. Elle note « les impressions profondes et *poétiques* (c'est elle qui souligne) qui naissaient dans (son) âme à la vue des champs de blé.., (des) lointains... » (*Manuscrits autobiographiques*, p. 28.) Le spectacle de la mer qu'elle vit pour la première fois à six ou sept ans la toucha profondément : « Je ne pouvais m'empêcher de la regarder sans cesse; sa majesté, le mugissement de ses flots, tout parlait à mon âme de la Grandeur et de la Puissance du Bon Dieu » (p. 52).

Par delà une première rencontre sous le voile et le symbole des beautés naturelles, Dieu favorise certains enfants d'un don de contemplation. Voici encore sainte Thérèse. Elle a environ cinq ans; elle accompagne son père à la pêche : « Je préférais aller m'asseoir *seule* sur l'herbe fleurie, alors mes pensées étaient bien profondes et, sans savoir ce que c'était de méditer, mon âme se plongeait dans une réelle oraison » (p. 37).

3) La *vocation* est l'orientation particulière d'une destinée selon la volonté de Dieu. Chez le chrétien attentif à suivre cette orientation, trois caractéristiques vont s'affirmer : une direction de vie (le but concret pouvant demeurer longtemps caché), un comportement et une activité accordés à ce but (par exemple un attrait spécial à la contemplation ou à l'apostolat), un certain climat spirituel (par exemple la joie ou la componction). Or, chez un enfant qui s'est tourné vers Dieu par la conversion et qui demeure attentif à la voix de l'Esprit dans le silence, intermittent, de la contemplation et dans l'obéissance aux lois divines qu'on lui fait connaître, on remarque souvent une conformation progressive à la volonté de Dieu. La personnalité s'approfondit et se simplifie; la paix et la joie du cœur s'expriment sur le visage; les valeurs spirituelles s'esquissent et se traduisent dans le comportement. La vocation qui, à l'époque de la jeunesse, se manifeste souvent par le choix concret d'un genre particulier de vie est souvent à l'œuvre durant l'enfance (tenir compte des sages conseils donnés plus haut, col. 323-324; aussi col. 313).

Des religieux et des religieuses ont noté la continuité de l'impulsion intérieure, douce et secrète, qui les a menés depuis leurs toutes premières années jusqu'à leur maturité (voir les citations de sainte Thérèse et du bienheureux Pierre Favre). Voici un témoignage plus récent d'un religieux :

« Je ne percevais pas son appel (de Dieu) comme une voix, même intérieure (ou bien je ne m'en souviens pas); mais si je disais « Je veux devenir prêtre », ce n'était point comme si l'on disait « Je veux être aviateur ». Le sens était plutôt : je serai prêtre parce que Dieu le veut ainsi pour moi et m'y invite. Il y a donc eu très clairement pour moi à l'origine cette vision de foi... Cette évidence n'a jamais connu d'éclipse, au contraire. Certes je n'ai pas réalisé dès le début en quoi consistait véritablement le sacerdoce. J'en étais incapable. Mais je suis non moins incapable de déceler une solution de continuité... Si la vocation, de quelque manière qu'elle soit perçue, est un appel consécutif à un choix *divin*, il n'est pas requis que le sujet ait, de prime abord, une connaissance détaillée de ce à quoi on l'appelle » (C. Blanadet, *A votre appel, Seigneur*, Témoignages de prêtres sur leur vocation, Rodez, 1956, p. 88-89).

Sans parler des voyants de nombreuses apparitions mariales, certains enfants semblent avoir bénéficié des confidences divines. Illusion ou réalité, des témoignages concernant la petite enfance font cas, bien souvent, d'appels du Seigneur entendus à un moment précis (cf, par exemple, C. Blanadet, *Risquer sa vie pour Dieu.* Témoignages de religieuses sur leur vocation, Rodez, 1955, p. 43).

Quatre siècles auparavant, Pierre Favre † 1546 notait comment « vers l'âge de sept ans (il) sentait de temps en temps des touches spéciales de dévotion; en sorte qu'à partir de cette époque le Seigneur se montra l'époux de (son) âme et voulut la posséder à ce titre » (*Mémorial du bienheureux Pierre Le Fèvre*, trad. M. Bouix, Paris, 1874, p. 4). C'est à partir de cette mystérieuse intimité avec le Seigneur que s'éveille la conscience de la vocation : « Vers l'âge de douze ans, je me sentis intérieurement porté à m'offrir au service de Dieu. Un jour, c'était pendant les vacances et tandis que j'exerçais l'office de berger, ce que je faisais encore parfois, étant arrivé dans un certain champ, je sentais la joie surabonder dans mon âme; et comme j'éprouvais un ardent désir de la pureté, je promis à Dieu de garder la chasteté pour l'éternité » (p. 5).

4) L'*ascèse*. — Les enfants, même très jeunes, n'ignorent ni les luttes intérieures, ni les victoires remportées sur soi, mais, le plus souvent, leur mortification est pénétrée de tant d'allégresse que leur austérité paraît joyeuse et douce. Ils n'ont pas eu le temps de se durcir en des habitudes d'égoïsme et, en face de l'attrait de Dieu (si du moins leurs éducateurs les ont introduits dans son intimité), les passions n'ont pas encore opposé leurs exigences. N'oublions pas cependant que certains enfants ont un caractère difficile et portent le poids de lourdes hérédités. Parmi les signes de la grâce, saint Thomas notait le mépris de ces choses terrestres qui pourraient détourner de Dieu un enfant : friandises avidement convoitées, jouets égoïstement possédés, personnalité que l'on fait valoir par des vanteries ou des mensonges, privilège de l'affection maternelle dont on veut garantir l'exclusivité par les ruses qu'inspire la jalousie... Tandis que l'enfant grandit, on l'aidera à devenir plus conscient de ses défauts et à en triompher avec la grâce de Dieu. On insistera davantage sur une disposition fondamentale d'amour capable de transformer l'allure de la vie que sur une attention minutieuse à une multiplicité d'actes distincts.

5) L'*apostolat* paraît éloigné de l'horizon spirituel de l'enfant. Il ne réalise pas spontanément que le prochain puisse avoir besoin d'être entraîné de l'incroyance à la foi, du péché à la vertu. Aussi arrive-t-il que l'enrôlement d'un enfant dans un mouvement apostolique soit quelque peu artificiel et qu'un certain pharisaïsme s'y mêle. On risque d'éveiller chez l'enfant l'idée qu'il est, lui, parmi les *bons* en face des *pécheurs*. A un autre point de vue cependant, on peut dire que l'apostolat est connaturel à l'enfant. Il n'a qu'à laisser agir la grâce pour exercer presque sans le savoir un apostolat fécond : le rayonnement de sa vertu attire et séduit. L'enfant est prompt à partager même ses pensées intimes et, s'il vit dans l'union à Dieu, il transmet comme la chose la plus naturelle du monde sa joie et ses convictions.

Une autre modalité de l'apostolat du jeune enfant consiste à participer à l'apostolat du milieu dans lequel il vit, particulièrement du milieu familial (cf *supra*, col. 321-322). Ne pourrait-on souhaiter que les parents, avant d'engager leur foyer dans une direction apostolique précise, demandent l'accord de leurs enfants qui seront normalement leurs collaborateurs dans le Seigneur? Il n'est d'ailleurs pas exclu que l'enfant exerce occasionnellement un apostolat plus direct. L'enfance de saint Jean Bosco ou de saint Dominique Savio (DS, t. 3, col. 1546-1548) en est une preuve. Enfin, l'apostolat de la prière sera ouvert très largement et on invitera l'enfant à se faire un cœur aux dimensions de l'univers.

5° **L'enfant et le péché.** — L'enfant est né pécheur : privé de la grâce divine à cause du péché d'Adam, il est d'une certaine manière séparé de Dieu. Le baptême a renoué ce lien brisé. Dieu est maintenant à l'œuvre dans l'âme transformée à la ressemblance de Jésus-Christ. Cependant l'enfant reste intérieurement partagé; il est attiré vers Dieu, mais il éprouve des complicités avec le mal. Les données du drame de toute destinée humaine sont déjà présentes : l'appel de Dieu et l'attrait du mal. Voir *supra*, col. 307.

A l'enfant qui vient d'atteindre l'âge de raison, saint Thomas, nous l'avons vu, fait une obligation de se tourner vers Dieu comme vers sa fin dernière par un acte d'amour. Le refus d'un tel acte constituerait l'omission d'un précepte grave. Si nous accordons à l'enfant parvenu à l'âge de raison (ce peut être très tôt ou très tard), l'aptitude à exercer un acte de charité, il faut bien lui reconnaître la possibilité de pécher. Pour trois raisons cependant, nous pensons que le péché grave est rare durant l'enfance et peut-être pratiquement impossible avant sept ou huit ans.

1) L'âge de raison ne constitue pas l'entrée dans un état définitif et stable. L'enfant bénéficie tout d'abord de moments, rares ou fréquents, brefs ou prolongés, durant lesquels il jouit de son libre arbitre. Du fait qu'un enfant est déjà d'une certaine manière parvenu à l'âge de discrétion, il ne serait pas permis de conclure qu'habituellement il est devenu responsable de ses actes.

2) Les enfants qui parviennent le plus rapidement à l'âge de raison et s'y établissent le plus fermement sont ceux qui, éveillés au sens de Dieu, sont séduits par son attrait et se tournent de tout leur cœur vers lui. Ces enfants sont protégés contre le péché grave non seulement par le goût de Dieu qui se développe en eux, mais par l'absence de fortes sollicitations en sens contraire. Le petit enfant, en effet, n'éprouve pas encore, comme l'adulte, la véhémence et la multiplicité des tentations : si Dieu s'est déjà manifesté à lui dans le mystère de la foi, le monde n'a pas encore pu exercer ses sortilèges, la souffrance provoquer ses révoltes, les échecs le décourager et la fascination des plaisirs le séduire. Il est en tranquille possession de l'amour de Dieu malgré les orages, les caprices et les mille sottises auxquels l'entraînent son irréflexion et son naïf égoïsme.

3) Nous sommes témoins chez certains enfants de crises et de conflits qui les ébranlent tragiquement. Les cas de jalousie sont bien connus : enfants très jeunes qui posent des actes cyniques de malveillance envers un cadet; cas d'anomalies caractérielles ou morales : égoïsme, dureté de cœur, sensualité, orgueil précoces. Précisément, ces circonstances paraissent le signe de cas plus ou moins pathologiques et nous pouvons présumer, sauf preuve du contraire, que le désordre intérieur dont l'enfant est victime a empêché son développement normal et que la frontière de l'âge de raison n'a pu être franchie. Bien qu'arrivés peut-être à un âge où d'autres jouissent de façon transitoire ou durable de leur libre arbitre, ces enfants sont restés en deçà du seuil. Voir art. Crises affectives, déjà cité.

Ces arguments orientent l'esprit vers une conclusion plausible ou probable. Les théologiens qui ont étudié le problème en psychologues ou en pasteurs d'âmes évitent les conclusions radicales.

J.-M. Timon-David dans son *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens* (Marseille, 15e éd., 1954), tout en excusant les enfants de mainte malice, eu égard à leur grande légèreté, constate des cas fréquents où les probabilités convergent dans le sens d'une culpabilité grave. Par contre, F. Gellé est optimiste. Pensant à des enfants de dix ans, il conclut d'une façon nuancée : « Imperfection normale des actes moraux, surprises de la raison dans la crise du péché, témoignage d'une bonne conscience, tout nous invite à couronner la dixième année d'une présomption d'innocence » (*La grâce à dix ans*, p. 93), à fortiori sans doute, les années qui précèdent.

Cependant, s'il est difficile sinon impossible de déterminer la gravité d'un acte peccamineux chez l'enfant (même souvent chez l'adulte), un ensemble convergent d'indices porte à croire que, très jeune, l'enfant peut

mesurer le don de lui-même à Dieu; de même qu'il peut être pleinement généreux, il peut biaiser avec le Seigneur et piétiner en des demi-mesures et des compromis. Nous examinerons plus loin comment aider l'enfant à prendre conscience de ses lâchetés et à se reconnaître déjà pécheur devant Dieu.

2. Pédagogie humano-divine de la vie de la grace chez l'enfant. — Nous n'oublierons jamais que la vie spirituelle est un don de Dieu accueilli par une liberté et que le rôle de l'éducateur ne va pas au delà d'un travail de préparation. Nous envisagerons les conditions générales d'une éducation spirituelle valables pour la durée de l'enfance et l'originalité qui doit marquer l'éducation religieuse aux différentes étapes de la croissance. On trouvera le développement de ce chapitre dans l'ouvrage signalé à la bibliographie : *Ensemble vers le Seigneur.*

1° Conditions générales d'une éducation spirituelle de l'enfance. — Soulignons la nécessité de créer un « climat », d'éveiller des dispositions personnelles, d'apporter un témoignage, de transmettre un enseignement, d'introduire dans la vie de prière ainsi que dans la vie liturgique et sacramentelle.

1) Le « *climat* » souhaité pour le développement de la vie spirituelle de l'enfant sera tout d'abord caractérisé par le *silence* et la *paix*. De même que l'adulte ne peut entrer en contact avec Dieu dans la prière que s'il s'établit dans le calme intérieur, de même l'enfant n'a accès au monde invisible que si on l'aide à s'installer dans la paix. Deux sortes de silence sont inopérantes : le silence qui s'impose brutalement du dehors et risque de faire refluer au dedans le bruissement intérieur qui s'extériorisait en bavardage; le silence qui serait un pur vide, une solitude génératrice d'ennui. Comment introduire l'enfant dans ce silence qui lui ouvre les portes de l'espace intérieur illuminé par la Présence? Plus encore qu'une absence de bruit, il faut maintenir un calme suffisant dans le comportement de ceux qui entourent l'enfant.

Pas d'excès de nervosité ou de hâte, point d'agitation fébrile. Il est nécessaire de se pacifier auprès des enfants, et cette exigence est pour les adultes une bienfaisante ascèse. Cependant une éducation positive du silence doit intervenir. On la réalise selon deux modes complémentaires : en habituant l'enfant à préférer une activité harmonieuse et bien réglée à des façons de faire agitées et incohérentes; en ménageant un apprentissage de l'attention qui donne au silence sa saveur. Un des exercices les plus éducatifs pour un groupe d'enfants sera sans doute la leçon de silence préconisée par Mme Montessori et spécialement adaptée à la formation religieuse par Mme Lubienska de Lenval.

Au silence pacifiant sera associée la *joie*. Avec la paix elle est fruit de l'Esprit Saint. Un enfant sera aidé dans son épanouissement intérieur s'il voit ceux qui l'entourent et l'aiment considérer la vie chrétienne non comme un fardeau, mais comme un privilège. On présentera à l'enfant les diverses obligations de la vie dans un contexte d'allégresse : que l'assistance à la messe soit une fête et le moment de la prière le plus haut et le plus lumineux de la journée.

Les éducateurs se rappelleront que le monde visible est un *symbole de l'invisible* et que, même pauvres et simples, les réalités familières à l'enfant devraient être belles : appartements, écoles et chapelles devenant signes de valeurs spirituelles, car la simplicité et même l'austère noblesse des formes rappellent l'âme à l'essentiel. Ces remarques valent aussi bien pour l'habillement et l'imagerie. Tout ce qui plaît d'emblée à l'enfant ne doit pas nécessairement être adopté; il faut éduquer et élever son goût.

2) *Éveil des dispositions naturelles chez l'enfant.* — La vie spirituelle suppose l'éveil d'une liberté; la venue de Dieu réclame un accueil; son appel, une réponse. Dès la toute petite enfance, des dispositions d'âme seront favorisées en encourageant le bébé à des comportements pré-volontaires qui deviendront le point d'appui d'habitudes vertueuses : développement de la maîtrise de soi et domination des caprices. Cette maîtrise sera favorisée par une certaine régularité dans l'ordre du jour, par une suffisante attention à ne pas s'extasier indûment des moindres faits et gestes. Le sens d'autrui sera encouragé; on fera éprouver qu'il y a plus de joie à donner qu'à recevoir.

A partir d'une pré-éducation à la maîtrise de soi et à la charité, l'enfant sera entraîné à une ascèse. Au fur et à mesure qu'il devient plus conscient et plus libre, on lui fera saisir comment les comportements exigés sont orientés vers une valeur religieuse qui doit être aimée et choisie. A la question « dans quelle mesure doivent jouer le dressage et la contrainte », on répondra qu'aucune action extérieurement vertueuse, mais accomplie d'un cœur rebelle, n'est bienfaisante; elle prépare des âmes révoltées ou avilies.

Cependant une impulsion extérieure est nécessaire de trois façons. Avant l'éveil de la liberté, des comportements prévertueux doivent être inscrits dans les réflexes acquis. Après cet éveil on fera adopter maint comportement par l'enfant, encore inhabile à en discerner la valeur, en esprit d'obéissance, de confiance et d'humilité. Enfin, durant le cours de l'éducation, l'enfant sera soutenu par des contraintes extérieures douces et fermes, en même temps que préparé à consentir intérieurement. La règle d'or serait de ne jamais rien exiger sans avoir au préalable disposé à acquiescer et, d'autre part, de ne jamais laisser sans l'aide d'une intervention et d'un soutien extérieur la bonne volonté prête à agir. On trouvera les développements nécessaires sur l'éveil des dispositions naturelles à l'art. Éducation *de la personnalité*, col. 319-324.

3) *La présentation du témoignage.* — La bonne volonté de l'enfant doit être éclairée. La lumière viendra de l'Hôte intérieur, mais l'enseignement donnera à cette lumière un objet, un point de fixation. L'enseignement doit lui-même être complété et interprété par le témoignage. L'enfant devra sans cesse s'y référer pour comprendre le sens profond des mots et saisir la valeur spirituelle de l'enseignement. Il connaîtra Dieu à la ressemblance de ceux qui parlent de lui.

Le petit enfant que ses parents entourent de tendresse et protègent percevra en eux une première image de l'amour et de la providence de Dieu. Cependant les parents orienteront cet élan de confiance au delà d'eux-mêmes en manifestant par leur humilité priante leur propre dépendance. Ce comportement des parents fera naître, déjà chez les tout-petits, un pressentiment de la présence de Dieu. Une attitude recueillie, face à Quelqu'un d'invisible, dont le nom est prononcé avec respect, sera la première introduction au mystère de Dieu. Il suffira de rendre explicite au cours de la croissance cette découverte initiale. En même temps, la vie spirituelle se développera grâce à une participation à la piété des parents. Dans la première enfance, la vie religieuse, encore à peine consciente, éclôt comme une fleur nourrie de la même sève que la vie religieuse de la mère. Au moment de la première prière, de la première

confession, de la première communion, la piété de l'enfant devient davantage autonome, bien qu'elle soit encore associée de très près à celle des parents. Au long de la croissance, ceux-ci devront être et très proches de leurs enfants et très discrets, dans une liberté de plus en plus grande. Toujours cependant l'appui de la foi et de la prière des parents leur sera maintenu. Voir *supra*, col. 306 et 308.

4) *L'enseignement.* — La vie spirituelle de l'enfant se fera plus consciente et plus ferme grâce à l'enseignement qui manifestera davantage Dieu, ses dons, ses exigences. A quelles normes devrait se plier l'enseignement?

Dès le début il sera *total*, en ce sens que l'on enseignera les vérités fondamentales et centrales. Le point de départ sera normalement : Dieu est grand, il nous aime comme un père; dans la suite, chaque vérité sera présentée sous un éclairage qui manifeste sa relation avec les autres vérités. L'enseignement sera *structuré*, en évitant de présenter les vérités comme si elles se juxtaposaient, et en insistant sur les points principaux plus que sur les points secondaires ou subordonnés. En chaque vérité, on laissera deviner, d'une certaine manière, la présence des autres vérités qui la conditionnent et en découlent. L'enseignement sera *concret* et *personnel* : il faut faire saisir à l'enfant qu'il entre dans un monde vivant. On l'introduira dans le mystérieux domaine surnaturel à la rencontre des personnes qui constituent l'univers religieux et on lui fera comprendre comment se comporter à leur égard. Voir *supra*, col. 310.

Pour arriver à cette fin on *éveillera l'attention intérieure* en même temps que la docilité extérieure. En effet les paroles prononcées doivent avoir un retentissement profond et l'attention portée à l'explication des leçons doit être doublée d'une attention au Maître intérieur. On n'omettra pas de recourir à la *médiation du symbole* avant de proposer une formulation rationnelle et abstraite. Celle-ci fournira plus tard à l'esprit un schème à l'intérieur duquel il coulera ses perceptions : elles auront été acquises non par un impossible contact intellectuel avec les réalités surnaturelles, mais grâce au symbole (souvent exploité dans la parabole), qui donne à l'imagination et à l'intelligence un point d'attache en même temps qu'une possibilité de dépassement et d'élan.

5) *Initiation à la prière, à la vie liturgique et sacramentelle.* — On fera passer dans la vie ce qui est enseigné. Les enseignants ne se contenteront pas de faire prier l'enfant, ils l'associeront à leur propre prière. La prière intérieure sera soutenue par le geste, la parole et le chant. Dès le début, on habituera l'enfant à la prière que Jésus nous a apprise, la plus fréquente aussi dans la liturgie, et qui s'adresse au Père. Elle se fait par Jésus, notre Médiateur, sous l'inspiration intérieure de l'Esprit Saint, en union avec la Vierge Marie, les saints et toute l'Église (« *Communicantes* »).

Durant les premières années, l'enfant aura à sa disposition des formules courtes et denses, expressives des principaux thèmes de prière. Les textes bibliques et liturgiques seront préférés à d'autres. Attitudes, gestes et formules nouvelles viendront enrichir bientôt son premier répertoire et prépareront le jeune chrétien à l'adoration et à la louange, à l'action de grâces et à la réparation, à l'offrande et à la demande.

Pour initier l'enfant à la réception des sacrements, il est excellent de l'instruire et de le préparer par des exercices spirituels ou même par des retraites simplifiées. Une place de choix pourrait être réservée à quelques paraliturgies avant la première confession, la confirmation ou la première communion. Ces paraliturgies, faites à l'église ou dans une maison particulière avec alternance de lectures bibliques, de commentaires, de prières et de chants, introduiraient doucement petits et grands dans l'esprit des authentiques célébrations liturgiques.

2° Originalité de l'éducation religieuse à chaque étape de la croissance. — Dans la formation religieuse, le même message et l'appel à un même dépassement se retrouvent à chaque étape; cependant l'insertion du surnaturel dans le vivant en croissance subira une diversification continuelle.

La première condition sera d'adapter le regard de l'âme à l'univers surnaturel dans lequel on introduit l'enfant au sortir de la brume des premiers mois ou des premières années. On ouvrira ensuite les grandes avenues de l'univers surnaturel; on placera les grands repères du cheminement spirituel. Ce sera bientôt le moment de familiariser l'enfant avec la réalité concrète de l'univers religieux, de l'imprégner doucement et profondément des valeurs religieuses. Vers onze ans il sera possible de présenter une synthèse doctrinale claire et complète. Comme on le voit, le plan de la progression est commandé par les exigences mêmes du message à transmettre. En même temps, l'adaptation psychologique doit être faite : les deux requêtes se complètent. Expliquons brièvement l'originalité de chaque étape.

La première étape s'étend *jusqu'à trois ans*. Elle consiste dans l'éveil du sens de Dieu. Ce doit être l'acquisition majeure de la petite enfance. Dieu pressenti à travers l'amour, la puissance bienveillante et l'humilité priante des parents sera manifesté dans un contexte d'émerveillement et dans un climat de tendresse; il sera présenté comme le Seigneur très grand, très beau, très aimant et très saint. La pensée de Dieu doit être définitivement associée à un sentiment d'admiration envers celui qui a fait la splendeur du monde et à un sentiment de confiance, parce que Dieu nous entoure de sa tendresse et nous protège par sa force.

Vers quatre ans, on lui apprendra quelle est sa vraie place dans l'univers chrétien : il est enfant du Père, sauvé par Jésus-Christ, intérieurement transformé et éclairé par l'Esprit Saint, uni à la Vierge Marie, mère de Jésus et sa propre mère, ainsi qu'à tous les saints et à l'Église entière. A l'enfant de quatre ou cinq ans, on donnera une connaissance intime de Jésus, Fils de Dieu et Dieu lui-même, que le Père nous a envoyé pour nous sauver, nous instruire et nous guider. Simultanément, on cherchera à développer l'attention intérieure à l'Esprit Saint, attention qui sera à l'origine du discernement de la vocation personnelle.

L'initiation de l'enfant au sens du péché étant particulièrement délicate, rappelons quelles en devraient être les étapes. L'enseignement au sujet de la loi divine sera donné dans la lumière de Dieu admirable et bon. On dira à l'enfant que Jésus nous apprend le chemin qui mène au Père. Voici comment on pourra résumer l'essentiel de l'enseignement moral de Jésus : le premier point est de *se tourner de tout cœur vers Dieu* dans un acte d'amour; n'est-ce pas la première condition de l'entrée dans le Royaume comme en témoignent les synoptiques. Le second commandement, semblable au premier, invite à *aimer notre prochain* comme nous-mêmes ou à aimer les autres comme Jésus nous a aimés. Or l'amour de Dieu et du prochain n'est possible au chrétien que s'il vit dans le détachement des biens de ce monde : « Nul ne peut servir deux maîtres ». Pour

suivre le Seigneur il faut *se quitter*; c'est dans cette perspective que Jésus a proposé la doctrine des béatitudes : « Heureux les pauvres en esprit; ils auront le royaume des cieux en héritage ». Cette leçon, qui peut l'entendre mieux que les petits? Vivre d'un cœur libre et léger sans s'attacher avidement à ce que l'on possède. Dans l'esprit des béatitudes on pourra plus tard détailler les « commandements » (déjà inclus dans ce premier enseignement) : le respect du bien d'autrui, le respect de son corps, la sobriété, etc. Enfin, on rappellera à l'enfant, aux alentours de sa quatrième année, que Jésus nous a appris *la droiture* : « Dites oui si c'est oui, non si c'est non ».

La loi de Jésus transmise par les parents au nom de l'Église est redite par l'Esprit Saint, qui en fait comprendre à chacun les nuances. Dans l'attention humble et respectueuse à la voix de l'Esprit, le cheminement de chaque fidèle se précise. Cependant tout chrétien, fût-il un enfant, est pécheur. La découverte du péché doit être faite à travers la miséricorde de Dieu qui pardonne, dans son amour sauveur.

On racontera à l'enfant la parabole de la brebis perdue. L'enfant se reconnaîtra dans l'agneau capricieux puis, égaré que le bon pasteur ramène sur ses épaules. A partir de cette parabole et d'autres évocations de la miséricorde divine on invitera l'enfant à discerner sa fragilité et ses défaillances. L'habitude de l'examen de conscience sera progressivement prise. Les éducateurs, spécialement les parents, auront à aider l'enfant à se connaître devant Dieu. Plusieurs tentations de facilité devront être dépassées : se substituer à l'enfant dans la recherche de ses fautes en se bornant à lui affirmer qu'il a commis tel ou tel péché, se contenter de proposer un catalogue de fautes entre lesquelles l'enfant choisirait. Tout en s'aidant discrètement de ces moyens, il faudra aller plus avant et aider l'enfant à confronter l'idéal proposé par Jésus avec son propre comportement. Les premiers résultats contrôlables de cette recherche apparaîtront souvent décevants : l'enfant n'aboutira pas toujours à des notions claires et distinctes et surtout il sera fort embarrassé de donner de ses fautes une expression verbale adéquate; il est préférable d'accepter quelque temps cette imprécision conceptuelle et verbale, gage de sincérité et d'approfondissement intérieur, plutôt que d'aboutir d'emblée à une formulation impeccable, sans doute superficielle, voire fantaisiste. Un long exercice de l'examen de conscience (un an et demi à deux ans) précédera normalement la première confession.

L'enseignement concernant le péché originel ne doit être aucunement retardé; il est lié à celui du péché actuel. Ces deux enseignements sont solidaires et, bien qu'historiquement le péché d'Adam ait précédé nos fautes, dans l'ordre de la découverte nous remonterons le cours du temps. On commencera par dire que non seulement les enfants cèdent parfois à leurs caprices, mais que les grandes personnes, même papa et maman, ne disent pas toujours « oui » à Dieu; qu'il faut donc prier les uns pour les autres afin que le Seigneur nous pardonne et nous aide. Comme lorsqu'un guide se trompe de chemin, tout le groupe est dérouté, tous les hommes ont été égarés par le premier péché. C'est pourquoi Dieu a envoyé un Sauveur.

Les sacrements de confirmation et d'eucharistie seront un événement majeur. Ils consacreront d'une certaine manière l'accession de l'enfant à une première maturité spirituelle. Voir *supra*, col. 308-310. Les années qui s'écoulent *entre la première communion et l'âge de dix ans* seront une étape de lente assimilation. On proposera à l'intelligence et à la mémoire de l'enfant des formules riches de doctrine empruntées de préférence à la Bible et à la liturgie. C'est à cet âge qu'il faut le guider dans le domaine des faits bibliques et des rites. Les personnages, les images et les symboles bibliques, les grandes lois de l'action de Dieu au cours des âges deviendront progressivement familiers à l'enfant. De même entrera-t-il dans l'esprit de la liturgie, grâce à une participation active à des célébrations expressives et à un bon commentaire. Replacée dans le cadre de l'année liturgique, la messe, préparée si possible par une courte oraison, deviendra le sommet de chaque journée.

Vers onze ans, viendra le moment de donner une armature doctrinale solide. C'est l'âge aussi où les habitudes de piété et de vie chrétienne devront se stabiliser et entrer dans un programme net de vie. Les parents seront particulièrement attentifs à mettre au point les habitudes familiales et la « liturgie » du foyer, afin d'offrir à l'enfant le soutien nécessaire d'une communauté joyeuse et fervente.

Nous avons essayé de découvrir les virtualités spirituelles de l'enfant. Elles nous ont paru fort riches. Cependant, leur épanouissement requiert de la part des éducateurs une collaboration intelligente et le respect de l'évolution de la psychologie de l'enfant et des mouvements de la grâce. Nous avons noté plusieurs traits caractéristiques de la spiritualité de l'enfant : la conversion qui peut modifier radicalement l'allure d'une vie, l'habitude de la prière qui fait vivre en présence de Dieu, le discernement de la vocation qui permet d'orienter la destinée dans la ligne choisie par Dieu, la pratique de l'ascèse à adopter joyeusement et généreusement, l'exercice d'un apostolat adapté. Si peu d'enfants se convertissent, si leur vie est rarement engagée dans une orientation spirituelle claire, s'ils sont souvent dissipés ou égoïstes, si leur rayonnement apostolique est faible, n'est-ce point en partie parce que les éducateurs ont trop peu confiance en Dieu et en l'enfant? Par manque de foi et d'espérance on ne croit pas aux réussites spirituelles, on juge les capacités des enfants en fonction de sa propre médiocrité. Il ne s'agit pas de s'imposer à l'enfant et de l'obliger à des comportements pour lesquels il n'est pas mûr. Le grand secret de l'éducation spirituelle est de rester attentif à l'Esprit Saint qui conduit chaque chrétien, c'est d'harmoniser les interventions extérieures, ainsi que la nature et la fréquence des exigences, à la grâce que Dieu offre et à ses appels.

Bibliographie sommaire. 1. **Études à dominantes psychologiques.** — J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, 1932. — Bruno de Jésus-Marie, *L'enfant et la « voie d'enfance »*, dans *Études carmélitaines*, avril 1934, p. 18-106. — Igor-H. Caruso, *La notion de responsabilité et de justice immanente chez l'enfant*, Neuchâtel, 1943. — P. Bovet, *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, 2e éd., Neuchâtel, 1951. — J. Mac Avoy, art. Direction spirituelle et psychologie, DS, t. 3, col. 1143-1173; Éducation *de la personnalité*, t. 4, col. 319-330 et bibliographie.

2. **Études à dominantes pastorales ou pédagogiques.** — J.-M. Timon-David, *Traité de la confession des enfants et des jeunes gens*, Marseille, 1865; 15e éd., 1954. — F. Gellé, *La grâce à dix ans. Essai de discernement et d'éducation de la grâce chez les jeunes enfants*, Paris, 1912; 2e éd., 1923. — E. Poppe, *La direction spirituelle des enfants*, Averbode, 1936. — Marie Fargues, *La foi des petits enfants*, Paris, 1950. — Doctoresse Graber-Duvernay, *Le tout-petit, cet inconnu. Ce que doivent savoir les mamans*, Paris, 1952. — J. Mouroux, *Du baptême à l'acte de foi*, Paris, 1953. — H. Lubienska de Lenval, *L'éducation du sens religieux*, Paris, 1953. — J. Rimaud, *De l'éducation religieuse*, Paris, 1954. — X. Lefebvre et L. Perrin, *L'enfant devant Dieu*, 2e éd., Paris, 1956. — M. Oraison, *Amour ou contrainte? Quelques aspects psychologiques de l'éducation religieuse*, Paris, 1957. — P. Ranwez, J. et M.-L. Defossa,

J. Gérard-Libois, *Ensemble vers le Seigneur. La formation religieuse en famille*, Bruxelles, 1957; importante bibliographie raisonnée, p. 231-249.

3. **Vies spirituelles d'enfants.** — Il est délicat d'aborder ce sujet, faute de documents authentiques; la légende dorée a souvent enjolivé l'hagiographie des enfants.

« Le royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent. » La prédilection marquée par le Christ (*Mt.* 18, 3-4; cf art. Enfance de Jésus) aux enfants est l'indice de leur aptitude au surnaturel. — On ne peut que rappeler l'enfance de Jacob, d'Isaac, de Samuel ou de David, qui furent, très jeunes, des privilégiés de Yahvé. L'enfance de la Vierge Marie Immaculée fut toute de foi et d'amour. Cette affirmation théologique supplée au silence des Écritures.

Le martyre des enfants est le gage de leur vie spirituelle; il en est de même de ceux qui, dans leur innocence, vouent leur chasteté au Seigneur. Saint Ambroise revient à plaisir sur le sujet : la vie spirituelle n'est pas une question d'années; « omnis aetas habilis Deo, perfecta Christo » (*De virginitate* 7, 40, PL 16, 276b; cf S. Augustin, *Confessiones* viii, 11, 27). L'évêque de Milan aime à distinguer la virtus aetatis et l'aetas virtutis! « Ne t'étonne pas de voir des enfants (adolescentuli) professer la virginité, ne lis-tu pas des *Passions* d'enfants.., quia et ipsi pro Christi nomine subiere martyrium » (7, 41, 276c). En proposant à sa sœur Marcella l'exemple de sainte Agnès il insiste : « Devotio supra aetatem, virtus supra aetatem » (cf art. Devotio). « Hanc (martyrem) senes, hanc juvenes, hanc pueri canant » (*De virginibus* i, 2, 5-6, PL 16, 190a).

La communion fréquente accordée aux enfants contribue à leur croissance spirituelle; cf DS, t. 2, col. 1238, 1239, 1287-1288.

Aux exemples déjà cités d'authentique vie spirituelle chez des enfants, tels Pierre Favre, Pierre Canisius, Thérèse de Lisieux, on peut ajouter S. Dominique Savio, DS, t. 3, col. 1546-1548 (compléter la bibliographie par M. Berthon, *Dominique Savio l'élève préféré de don Bosco*, Mamers, 1937 et 1947). — C. Martindale, *In God's Army*, t. 3 *Christ's Cadets*, Londres, 1913; trad. *Trois jeunes saints*, Paris, 1927. — Marguerite de Felcourt, *Les saints enfants*, Paris, 1954. — M. Berthon, *Lorsque les saints de France étaient petits garçons* et *Lorsque les saintes de France étaient petites filles*, Paris, 1949 et 1946.

R. Claude, *Le rayonnement de Pier Giorgio Frassati*, Tournai-Paris, 1944; *Frassati parmi nous*, Tournai-Paris, 1957. — M.-D. Poinsenet, *Sous la motion de l'Esprit. Anne de Guigné, 1911-1922*, Paris, 1953. — R. Garrigou-Lagrange, « *Parvuli* », VS, t. 26, 1931, p. 174-186. — On consultera encore avec curiosité, discernement et profit, Ph. de Berlaymont s j, *Paradisus puerorum in quo primaevae honestatis totiusque pueritiae recte informatae reperiuntur exempla*, Douai, 1618.

Pierre Ranwez.

ENFANTIN (Louis-Barthélemy), 1776-1854. — Né le 24 août 1776 à Eymeux (Drôme), Louis-Barthélemy Enfantin vit la Révolution française entraver sa formation cléricale. D'abord élève d'un prêtre dauphinois très zélé qui sera plus tard supérieur du grand séminaire de Grenoble, Claude Dhière, 1757-1820 (*Vie* par A.-M. de Franclieu, Grenoble, 1882), jusqu'à la déportation de celui-ci à l'île d'Oléron en mai 1799, il entre ensuite au séminaire que l'archevêque de Vienne, d'Aviau du Bois de Sanzay, a ouvert clandestinement à Monestier dans les montagnes du Vivarais : il y est ordonné prêtre en septembre 1800, « au milieu de la nuit, dans la grange du presbytère qu'on avait disposée comme on avait pu » (J. Lyonnet, *Histoire de Mgr d'Aviau du Bois de Sanzay*, t. 2, Lyon, 1847, p. 187). Membre de la société des Pères de la Foi, il prêche avec eux et non sans succès maintes missions dont il a laissé la liste incomplète (épître dédicatoire de sa *Dévotion à la sainte Vierge*).

A la mission d'Amiens (1804) se rattache la guérison de Julie Billiart (1751-1816), fondatrice et supérieure générale des sœurs de Notre-Dame. Voici comment la relate le bref de béatification de Julie (19 mars 1906) : « Le Père Enfantin, supérieur des missionnaires.., demanda, sous une inspiration divine, à Julie de faire une neuvaine au Sacré-Cœur. Le cinquième jour de cette neuvaine, trouvant la malade assise suivant sa coutume.., il lui commande de marcher et aussitôt, obéissant à son ordre, Julie se lève et fait quelques pas. Sa paralysie ainsi miraculeusement enlevée après vingt-deux ans, au dernier jour de cette neuvaine, s'avançant d'un pas ferme.., (elle) alla rendre dans la chapelle de la communauté de solennelles actions de grâces » (ASS, t. 40, 1907, p. 198-199).

Quand Napoléon supprime les Pères de la Foi (1807), Enfantin est accueilli dans le diocèse de Valence et nommé chef des missions diocésaines, mais, sa santé lui imposant des ménagements, il en profite pour parfaire ses connaissances théologiques et composer quelques ouvrages; il est en butte aux suspicions de la police impériale qui l'oblige un moment (1811) à résider à Nîmes. De retour à Roussillon (1813) et préoccupé par l'ignorance religieuse de la jeunesse, il y fait venir de Picardie une veuve qu'il avait connue à Amiens en même temps que Julie Billiart, Jeanne de Franssu née de Croquoison (1751-1824) : sous le nom de sœur Marie-Joseph, elle sera la première supérieure de la congrégation de la *Nativité de Notre-Seigneur*, fondée par Enfantin à Valence (1816) pour l'enseignement populaire, d'où essaimera (1824) la *Providence* de Grenoble (L. Cristiani, *Une congrégation française sous la Restauration, la Providence de Grenoble*, Corenc, 1925). En 1820, il prononce en l'église Saint-Roch à Paris l'oraison funèbre du duc de Berry. Cependant, répondant à un appel qu'il n'avait pu réaliser plus tôt, il entre, en février 1822, au noviciat de la compagnie de Jésus à Montrouge. On retiendra le jugement porté sur lui par Jean-Baptiste Gury, maître des novices : « d'un caractère ardent, d'une imagination très vive, d'une grande piété, porté à l'enthousiasme et au merveilleux, décidé, intrépide, un peu original » (*op. cit. infra*, p. 199). Au bout de neuf mois, Enfantin renonce à son dessein et revient à Valence : chanoine honoraire, puis vicaire général de l'évêque La Rivoire de La Tourrette, il garde la direction spirituelle de la *Nativité*. De pénibles démêlés avec Marie-Antoinette Trollet, supérieure générale, le contraignent à se retirer à Lyon, où il meurt en 1854.

Outre deux recueils de cantiques de missions, il a publié : 1. Sous forme de notes rédigées en vue de la prédication : *Dévotion à la sainte Vierge* (Valence, 1821), avec, en supplément, quelques paraphrases de prières mariales; *Les preuves de la religion (ibidem)*; *Les sept péchés capitaux* (3 vol. parus : *L'orgueil*, Valence, 1821; *L'avarice*, Caen, 1822; *La luxure*, Angers, 1823). L'auteur s'adresse à « Théophile » et lui présente, sans grande originalité, des arguments propres à fortifier ses convictions et à développer sa piété. — 2. Sous forme de lectures avec rappels doctrinaux et réflexions pour chaque jour : *Le mois des saints anges*, *Le mois des fidèles trépassés* et *Le mois de la Nativité de Notre-Seigneur* (Lyon, 1833); *Le mois des vierges martyres ou antidote aux dangereux plaisirs du carnaval* (1837); *Le mois de saint Joseph* et *Un mois de Carême ou préparation à la confession et à la communion pascale* (1838); *Mois des douleurs de Marie* (1841). Autant d'écrits qui montrent que les préoccupations apostoliques d'Enfantin ne se distinguent pas de celles des

missionnaires de son époque. Rappelons enfin son *Pèlerinage au Mont-Calvaire de Romans* (3 vol., Valence, 1841).

Notice sur le P. Enfantin et *Chroniques de la Nativité*, mss des archives de la Nativité. — La correspondance du P. Enfantin a presque entièrement disparu. — J.-B. Gury, *Mémoires sur le noviciat de Montrouge*, ms, archives des jésuites de la province de Paris, p. 199-200. — Ch. Clair, *La bienheureuse Mère Julie Billiart*, 4e éd., Paris, 1906. — L. Cristiani, *Madame de Franssu*, Avignon, 1926.

Paul Bailly.

ENFER. — L'enfer ne sera envisagé que du point de vue de la théologie spirituelle. Sans anticiper sur les définitions et les discussions qui seront proposées et exposées en leur lieu de cette notion délicate, il est clair que la théologie spirituelle s'occupe de la perfection chrétienne et des voies qui y conduisent. Mais toute la révélation chrétienne est une doctrine de salut, donc de perfection, puisque le salut se consomme dans la sainteté parfaite, en Dieu. C'est dire que tous les dogmes intéressent la théologie spirituelle, sous un éclairage particulier, qui leur donne une importance relative différente. Cet éclairage est celui de Dieu comme Fin dernière visée, poursuivie activement et peu à peu possédée. Éclairage par conséquent qui, tout en venant d'en Haut, — ce ne serait pas sans cela de la théologie —, jaillit du cœur de l'homme pour éclairer sa route. Éclairage d'une science pratique.

1. *Comment apparaît le dogme de l'enfer* dans cet éclairage? — 2. *Quel rôle* est-il appelé à jouer *dans le progrès spirituel?*

1. Le dogme de l'enfer en théologie spirituelle

C'est Dieu qui instruit l'homme des voies de la perfection, par l'Écriture d'abord, par l'enseignement de l'Église interprétant l'Écriture ensuite. Examiner la manière dont le dogme de l'enfer est proposé à notre foi, c'est se préparer à mieux comprendre la place qu'il doit tenir dans la vie spirituelle.

1° Le message évangélique. — Il est certain que l'enfer, l'acerbité de ses peines, sa perpétuité, nous sont enseignés par le Christ lui-même et ses apôtres (cf C. Spicq, *La révélation de l'enfer dans la sainte Écriture*, dans *L'Enfer*, Paris, 1950, p. 91-143). Ce qui nous intéresse c'est de savoir comment il nous est présenté.

Un examen attentif des textes principaux concernant cette vérité de notre foi montre qu'elle est toujours enseignée comme la contrepartie et la face négative du mystère de la rédemption. L'Évangile est la bonne nouvelle du salut :

> Mais c'est à ceux qui étaient perdus que le salut est annoncé : « Quand vous étiez esclaves du péché vous étiez libres à l'égard de la justice. Quels fruits recueilliez-vous alors d'actions dont aujourd'hui vous rougissez? Car leur aboutissement c'est la mort » (*Rom.* 6, 20-21). « Il n'y a donc plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus » (8, 1). Comment ne pas penser alors aux autres? « Mais tous n'ont pas obéi à la bonne nouvelle. Car Isaïe l'a dit : Seigneur, qui a cru à notre prédication? Ainsi la foi naît de la prédication et de cette prédication la parole du Christ est l'instrument » (10, 16-17).

C'est ainsi que tout l'Évangile de saint Jean est construit sur l'opposition de la lumière et des ténèbres, la lutte du Sauveur contre le monde, dont il faut sortir et se désolidariser pour être sauvé (cf M.-E. Boismard, *Jésus-Sauveur d'après saint Jean*, dans *Lumière et Vie* 15, 1954, p. 103-122).

L'enfer, ou la damnation, est cela dont le Christ sauve ceux qui croient en lui, et où vont ceux qui refusent de croire en lui : « Et ils s'en iront, ceux-ci à une peine éternelle, et les justes à la vie éternelle » (*Mt.* 25, 46). Il ne suffit pas de croire dans le Christ, il faut vivre aussi selon sa loi. Du royaume de Dieu qu'il annonce, qu'il instaure dès ici-bas par sa mort, qui sera consommé dans la vie éternelle, sont exclus non seulement ceux qui auront refusé d'y entrer, mais aussi ceux qui s'en seront montrés indignes. C'est le sens évident du trait qui termine la parabole du festin nuptial : « Mon ami, comment es-tu entré ici sans avoir une tenue de noce? L'autre resta muet. Alors le roi dit aux valets : Jetez-le, pieds et poings liés, dehors, dans les ténèbres : là seront les pleurs et les grincements de dents » (22, 12-14).

C'est aussi ce que dit saint Paul à deux reprises, précisant le sens de ce symbole de la robe nuptiale :

> Ne savez-vous pas que les injustes n'héritent point du Royaume de Dieu? Ne vous y trompez pas! Ni impudiques, ni idolâtres, ni adultères, ni dépravés, ni gens de mœurs infâmes, ni voleurs, ni cupides, pas plus qu'ivrognes, insulteurs ou rapaces, n'hériteront du Royaume de Dieu (1 *Cor.* 6 9-10). On sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche.., et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu (*Gal.* 5, 19-21).

Même idée dans l'*Apocalypse* :

> Mais les lâches, les renégats, les dépravés, les assassins, les impurs, les sorciers, les idolâtres, bref tous les hommes de mensonge, leur lot se trouve dans l'étang brûlant de feu et de soufre, — c'est la seconde mort (21, 8). Heureux ceux qui lavent leurs robes; ils pourront disposer de l'arbre de Vie, et pénétrer dans la Cité par les portes. Dehors les chiens, les sorciers, les impurs, les assassins, les idolâtres et tous ceux qui se plaisent à faire le mal (22, 14).

Il n'est pas question évidemment du nombre des damnés. Il s'agit seulement d'assurer le réalisme du salut par l'évocation du malheur auquel échappent ceux-là, et eux seuls, qui croient dans le Christ et vivent selon son Esprit : « Par ton endurcissement et l'impénitence de ton cœur tu amasses contre toi un trésor de colère, au jour de la colère où se révélera le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres : à ceux qui par la constance dans le bien recherchent gloire, honneur et incorruptibilité : la vie éternelle; aux autres, âmes rebelles, indociles à la vérité et dociles à l'injustice : la colère et l'indignation » (*Rom.* 2, 5-8).

Le profit spirituel auquel est destiné cet enseignement redoutable est suffisamment marqué par Jésus lui-même, nous recommandant avec instance d'être *vigilants* : « Ainsi donc, tenez-vous prêts, vous aussi, car c'est à l'heure que vous ne pensez pas que le Fils de l'homme viendra » (*Mt.* 24, 44); « Veillez donc, car vous ne savez ni le Jour ni l'Heure » (25, 13).

L'attitude pratique qu'il commande, saint Paul nous l'indique par son exemple :

> Ne savez-vous pas que dans les courses du stade, tous courent, mais un seul remporte le prix. Courez donc de manière à le remporter. Tout athlète se prive de tout; mais eux, c'est pour obtenir une couronne périssable, nous, une impérissable. Et c'est bien ainsi que je cours, moi, mais non à l'aventure; c'est ainsi que je fais du pugilat, sans frapper dans le vide. Je meurtris mon corps au contraire et le traîne en esclavage,

de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié (1 *Cor.* 9, 24-27; cf F. Prat, *Un aspect de l'ascèse dans saint Paul*, RAM, t. 2, 1931, p. 3-22).

La perfection chrétienne n'est pas un luxe d'esthète : il y va de notre tout.

2° **La prédication de l'enfer dans l'Église.** — Il ne saurait être question de recenser toutes les formes qu'a prises et que prend dans la prédication chrétienne la présentation de cette redoutable vérité. Il importe seulement de marquer qu'à aucun moment l'Église n'a songé à la dissimuler, et que les exagérations manifestes auxquelles a pu se prêter un sujet si redoutablement oratoire ne sauraient être une raison valable de l'exclure de l'enseignement chrétien.

Il a été en effet recueilli dans les premiers écrits qui témoignent de ce qu'était l'enseignement ordinaire donné aux fidèles. La préoccupation eschatologique dominante dans la *Didachè* s'intensifie dans le dernier chapitre avec l'évocation de la fin des temps, telle que l'annonce le grand discours eschatologique du Christ : « Beaucoup seront scandalisés et périront; ceux qui auront persévéré dans leur foi seront sauvés ». Le but de ce rappel est, comme dans l'Évangile, d'inciter les chrétiens à la vigilance (XVI, 1). — L'épître dite *seconde de saint Clément* invite les chrétiens à faire pénitence ici-bas, car après il sera trop tard : « De même nous aussi, pendant que nous sommes en ce monde et que nous avons le temps du repentir, faisons de tout cœur pénitence du mal que nous avons commis dans notre chair, afin que nous soyons sauvés par le Seigneur. Car après être sortis du monde, nous ne pouvons plus là-bas faire l'exomologèse ni la pénitence » (VIII, 2-3; trad. H. Hemmer, Paris, 1926, p. 147). — L'*épître de Barnabé* décrit deux voies qui s'offrent à l'homme, la voie de la lumière et la voie des ténèbres. La deuxième conduit à la « mort éternelle avec supplice » : « On y trouve ce qui perd l'âme des hommes : l'idolâtrie, la témérité, l'orgueil du pouvoir, la simulation, la duplicité, l'adultère », etc (XX). Et cette menace introduit le conseil de bien vivre : « Il convient donc que l'homme, instruit des commandements de Dieu, se conduise selon toutes leurs prescriptions » (XXI, 1).

Le long sermon apocalyptique sur la pénitence, qu'est le *Pasteur* d'Hermas, nous représente l'Église comme une tour en construction, composée des hommes qui vont au Christ. Mais ceux-ci, quand par leurs péchés ils se sont rendus impropres à faire partie de l'édifice, sont rejetés jusqu'à ce que la pénitence les ait rendus utilisables. Ceux qui « définitivement se sont séparés de Dieu sont rejetés au loin, tombent dans le feu et brûlent » (*Vision* III, 7, 2). Hermas semble dire, il est vrai, que même ceux-là pourront être délivrés de leurs tourments, s'ils se repentent (7, 5-6), mais ce serait sortir de notre propos que d'examiner ce point. Qu'il nous suffise de voir là, d'une manière très proche de la révélation évangélique, l'enfer présenté comme le sort de ceux qui par leurs péchés se sont rendus indignes du salut.

On notera aussi dans la *première Apologie* de saint Justin l'argument en faveur des chrétiens tiré de leur croyance eschatologique et de leur crainte des châtiments éternels, qui les détournent du mal :

> Plus que tous les hommes nous sommes vos aides et vos coopérateurs pour la paix, écrit-il aux princes, nous qui enseignons qu'il est impossible, aussi bien au méchant, à l'avare, au fourbe, qu'à l'homme vertueux, de rester caché pour Dieu, et que chacun se dirige l'un vers la peine, l'autre vers le salut, également éternels selon le mérite de ces actions. Car si ces choses étaient connues de tous les hommes, personne ne choisirait pour un bref espace de temps le vice, sachant qu'il se dirige ainsi vers l'éternelle condamnation du feu, mais il se contiendrait, se parerait de vertu, afin d'atteindre les biens et de fuir les supplices que Dieu a promis (12, 1-2).

Bien qu'il s'adresse à ceux du dehors, ce texte est un témoin important du rôle que jouait la pensée de l'enfer dans la prédication de l'Église et dans la vie morale des chrétiens au 2e siècle. Ce rôle n'est pas différent de celui qu'il tient dans la prédication évangélique elle-même.

Ne cherchant pas à faire ni même à esquisser l'histoire de la prédication de l'enfer dans l'Église, mais à la situer par rapport à l'ensemble de son enseignement moral et spirituel, bornons-nous à marquer quelques jalons particulièrement significatifs.

Dans les *Conférences* de Cassien, — livre dont on sait l'importance capitale, tant pour la connaissance qu'il nous livre de la spiritualité des moines d'Orient, que pour l'influence immense qu'il a exercée sur la formation spirituelle de l'Occident chrétien —, on est frappé de l'insistance avec laquelle est évoqué le spectacle de la chute, qui semble bien être la perte pure et simple du salut :

> Ce que la diligence acquiert ou conserve, la négligence peut le perdre. C'est pourquoi il est dit : « Ne béatifiez pas l'homme avant qu'il soit mort », parce que, tant qu'un homme reste au fort de la lutte et, pour ainsi parler, au milieu de l'arène, quelque habitude qu'il ait de vaincre et si nombreux que soient ses triomphes, il ne peut être à l'abri de la crainte ni du soupçon d'une issue malheureuse (*Coll.* VI, 16, trad. E. Pichery, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1955, p. 240).

Dans la première conférence, celle qui expose la fin de la vie monastique sous la forme la plus positive : vie éternelle et pureté de cœur, on trouve aussi l'évocation classique des deux voies :

> Que chacun le sache, maintenant déjà qu'il demeure en ce corps : il sera député au séjour et au ministère qu'il aura choisis en cette vie pour son partage et dont il se sera montré par préférence le ministre et le suivant... De même que, par la connivence dans le vice, on s'ouvre le royaume du diable, on possède celui de Dieu par la pratique des vertus, dans la pureté du cœur et la science spirituelle. Mais où se trouve le royaume de Dieu, on a aussi sans aucun doute la vie éternelle; et là où se trouve le royaume du diable, il n'est pas douteux que la mort et l'enfer ne soient également (*Coll.* I, 14, *ibidem*, p. 93).

Saint Benoît, que nous retrouverons plus loin à propos de la méditation de l'enfer et dont la doctrine est si positive, si orientée vers la paix, n'omet pas pour autant le désir de « fuir les peines de la géhenne » parmi les raisons qu'il propose de « militer sous la sainte obéissance » (*Règle*, prologue), et de la crainte de ces peines il fait un des « instruments des bonnes œuvres » (ch. 4).

Si de là nous passons directement au moyen âge, nous constatons la place à la fois importante et raisonnable que tient le thème de l'enfer dans la prédication. Ce qui est prêché surtout c'est la vie éternelle et les moyens d'y parvenir; mais l'enfer est évoqué comme le sort de ceux qui n'auront pas voulu prendre ce moyen : manquer son salut, ce n'est pas seulement se priver du bonheur, c'est entrer dans un malheur éternel.

Ainsi ce sermon d'un frère prêcheur en 1231 sur le thème : « Celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux entrera dans le royaume des cieux », et consacré principalement à encourager les auditeurs dans la pratique des commandements et à leur décrire les merveilles du Royaume de Dieu, se termine tout naturellement par cette menace : « Celui qui fait la volonté du diable entrera en enfer » (cf. M.-M. Davy, *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231*, Paris, 1931, p. 345-349).

Dans un sermon du prieur de Saint-Jacques (p. 299-303), il est rappelé aux clercs que leur devoir est de crier après les démons qui incitent les hommes à demeurer dans les flammes du péché : « Car (les pécheurs) ne considèrent pas les deux propriétés du feu, et briller et brûler. L'éclat du feu c'est la délectation du péché, et cela les mondains le voient bien. Mais ils ne veulent pas considérer sa brûlure, c'est-à-dire la peine qui les attend dans l'avenir pour leur péché... Que le feu brûle ils le sentiront un jour ».

Ceci nous amène d'ailleurs à considérer un fondement dogmatique important sur lequel l'Église durant des siècles a appuyé sa prédication de l'enfer et qui garde pour l'essentiel toute sa valeur, car il se trouve indubitablement dans l'Écriture : la rédemption est la libération non seulement du péché, mais aussi et simultanément du démon, le prince des pécheurs. Quelles que soient les exagérations aberrantes auxquelles ce thème a pu donner lieu dans les premiers siècles, on doit noter que, définitivement débarrassé, par saint Anselme d'abord, puis par les grands scolastiques et singulièrement par saint Thomas d'Aquin, des thèmes imaginatifs qui s'étaient greffés autour de lui, il a conservé à bon droit sa place dans la théologie de la rédemption (cf 3ª q. 48 a. 4 ad 2; q. 49 a. 2). C'est de son péché que l'homme est esclave et que le Christ le délivre, mais par son péché il se soumet au démon. Le monde dont il faut sortir pour être sauvé par le Christ a le démon pour prince. Et c'est une vue théologique très profonde qu'utilise le sermon que nous citions plus haut quand il avertit les mondains que le feu de l'enfer est déjà allumé au milieu du monde où ils se délectent, que c'est lui, aujourd'hui attirant, qui les brûlera demain.

3° **Représentation de l'enfer.** — Cependant il était impossible que la présentation d'un thème si excitant pour l'imagination, si facile à exploiter dans la prédication et dans l'art, se tînt toujours à cette sobriété, signe de profondeur. M. Carrouges (*Images de l'enfer dans la littérature*, dans *L'Enfer*, Paris, 1950) a montré que l'esprit humain n'a cessé d'être hanté par le spectre de l'enfer : « Depuis la plus haute antiquité jusqu'aux temps modernes, une longue suite de visions suscite devant nous l'horizon d'un monde maudit, empire des monstres et de l'horreur absolue » (p. 13). Il était naturel et inévitable que le dogme chrétien de l'enfer éternel se coule chez beaucoup dans ces représentations violentes et outrancières. Il faut souligner qu'elles sont étrangères à la révélation elle-même.

Dès la première moitié du 2e siècle on voit cette manière de peindre l'enfer dans l'*Apocalypse de Pierre*, où on lit une description horrifiante des châtiments de l'au-delà, variés selon la diversité des péchés commis. Elle laisse apparaître « l'influence de l'eschatologie pythagoricienne orphique et des religions orientales » (J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht, 1950, p. 144-145; trad. J. Laporte, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 1, Paris, 1956, p. 164-165). De semblables descriptions se trouvent dans l'*Octavius* de Minucius Félix et dans Tertullien (cf G. Bardy, *Les Pères de l'Église en face des problèmes posés par l'enfer*, dans *L'Enfer*, p. 150-151). Depuis, la fortune de ce genre littéraire toujours tentant a été grande, les nombreuses représentations du Jugement dernier qui ornent nos cathédrales en témoignent assez (cf É. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris, 1922, p. 176-182). Il appartenait à Dante de la porter à son sommet : perfection de l'art, mais aussi comble de la démesure. Depuis, combien qui n'avaient pas son génie ont imité son exemple et puisé sans compter dans l'arsenal de ses visions d'horreur! Les intentions sont souvent bonnes, les effets moins heureux que ne se l'imaginent des prédicateurs, trop pressés peut-être de chercher une justification de leur méthode dans telle ou telle conversion obtenue, sans penser à la grande partie de leurs auditeurs qui ne leur ont pas révélé leurs réactions et dont ils ignorent ce qu'ils sont devenus (cf le cas de J. Joyce, dans Carrouges, *op. cit.*, p. 42-45; et aussi le témoignage d'un laïc, *Abandonnés à l'Esprit comme à l'Amour*, VS, t. 90, 1954, p. 563-576). On doit approuver sans réserve cette protestation de M. Carrouges : « Non, nous n'avons pas le droit (sous prétexte de défendre et d'illustrer un dogme, aussi bref que mystérieux) de nous instituer juges auxiliaires, bourreaux suppléants de cet enfer dont nous ne savons presque rien et dont nous-mêmes sommes justiciables » (*op. cit.*, p. 47).

4° **Minimisation du dogme de l'enfer.** — Une réaction fâcheuse certes et indubitablement dangereuse en sa propre exagération, mais, il faut le reconnaître, assez naturelle et que ne devraient pas dénoncer ceux qui tombent dans l'exagération contraire sans se demander s'ils n'en sont pas quelque peu responsables, pousse aujourd'hui quelques prédicateurs à minimiser l'importance dans la vie chrétienne du dogme de l'enfer perpétuel. Si l'on néglige l'intervention tapageuse, mais qu'aucun théologien n'a cru devoir prendre au sérieux, de G. Papini, annonçant le salut final du diable lui-même (*Il Diavolo*, Florence, 1954), nul ne songe à nier un dogme désormais fixé de façon définitive. Certains tendent, d'une part, à faire de la damnation le châtiment de fautes tellement exceptionnelles qu'elle ne constitue pratiquement pour personne une menace sérieuse; d'autre part, et par une conséquence naturelle, ils évitent d'en parler aux fidèles, comme si ce dogme ne constituait qu'une connaissance théorique, — et on estime alors avec raison qu'il occupe parmi les objets de la foi un rang tout à fait secondaire —, et non une donnée concrète qui doit entrer dans les raisons d'agir du chrétien.

Pour ne pas trop se scandaliser d'un tel état d'esprit, on peut observer qu'il n'est pas très nouveau, du moins dans son inspiration, et que de tout temps des chrétiens se sont interrogés avec angoisse sur le sens véritable et la portée de ce dogme effrayant. Sans parler de l'effort sain d'approfondissement qui a amené plusieurs des représentants les plus illustres de la pensée chrétienne à insister sur le caractère spirituel des peines de l'enfer (par exemple saint Ambroise, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome lui-même, chez qui on trouve la mention la plus explicite de la *peine du dam* : cf G. Bardy, *op. cit.*, p. 157-170), il faut rappeler que de grands esprits ont hésité à admettre la perpétuité des châtiments de l'au-delà, avant que la doctrine, avec saint Jérome

et saint Augustin, ait été définitivement fixée comme un point de foi que nul ne peut contredire ou mettre en doute (*ibidem*, p. 222-239). Également, bien que depuis le 5e siècle, sous l'influence décisive de saint Augustin, il soit universellement admis dans l'Église et enseigné comme une vérité de foi que tout homme, chrétien ou non, s'il meurt en état de péché mortel, tombe en enfer, on trouve chez plusieurs Pères de l'Église, chez un saint Ambroise ou un saint Jérôme par exemple, cette idée que tous les chrétiens seront finalement sauvés par la vertu de leur baptême (*ibidem*, p. 210-219). — Cela évidemment ne saurait autoriser quiconque à remettre en question un dogme que l'Église impose à notre foi comme le fruit d'une prise de conscience progressive des données révélées, et les hésitations, qui, dans les premières phases de cette élaboration, étaient naturelles et légitimes, ne se justifieraient plus aujourd'hui. Mais cela permet de comprendre qu'elles se présentent à l'esprit au moins comme une tentation.

5° **Vraie place du dogme de l'enfer dans l'enseignement chrétien.** — Quoi qu'il en soit de la place qu'il doit tenir dans la vie chrétienne et, partant, dans la prédication, le dogme de l'enfer a été ces dernières années rappelé et précisé par Pie XII dans un texte important, qui, tant par son autorité que par sa clarté, peut servir à conclure cette première partie de notre étude :

La prédication des premières vérités de la foi et des fins dernières, non seulement n'a rien perdu de son opportunité en notre temps, mais elle est même devenue plus que jamais nécessaire et urgente. Également la prédication de l'enfer. Il ne fait pas de doute qu'un tel thème doit être traité avec dignité et sagesse. Mais, en ce qui concerne la substance elle-même de cette vérité, l'Église a, devant Dieu et devant les hommes, le devoir sacré de l'annoncer, de l'enseigner sans aucune atténuation, comme le Christ l'a révélé, et aucune condition propre à une époque quelconque ne peut atténuer la rigueur de cette obligation. Elle lie en conscience tout prêtre à qui, par ministère ordinaire ou extraordinaire, est confié le soin d'avertir et de guider les fidèles. Il est vrai que le désir du ciel est un motif en soi-même plus parfait que n'est la crainte des peines éternelles, mais il ne s'ensuit pas qu'en fait il soit pour tous les hommes un motif plus capable de les éloigner du péché et de les convertir à Dieu (*Allocution aux prédicateurs de carême*, 23 mars 1949, AAS, t. 41, p. 183; cf *Documentation catholique*, t. 46, col. 453).

2. La méditation de l'enfer

Si l'annonce des peines de l'au-delà fait partie du message évangélique et de la prédication ancienne et actuelle de l'Église, il en résulte que la pensée de l'enfer a un rôle bienfaisant à jouer dans la vie spirituelle. Car s'il ne fallait pas y penser, pourquoi nous serait-il prêché? En fait, ces grands praticiens et ces guides que sont les mystiques, soit par leur exemple, soit par leurs exhortations, recommandent la méditation de l'enfer comme un moyen d'éviter le péché et de faire son salut, et il importe d'abord de recevoir leur témoignage. On ne pourra se dispenser pourtant de le critiquer, à cause de toutes les objections qui montent spontanément du cœur à l'esprit, et ceci nous amènera, non à le rejeter, mais à en mieux saisir le sens et la portée.

1° **Le témoignage des spirituels.** — 1) *Vision de l'enfer.* — Depuis saint Grégoire le Grand jusqu'à notre époque il est souvent arrivé que des âmes saintes aient eu la vision de l'enfer et nous l'aient rapportée, soit directement, soit par le canal de leurs confidents.

Outre les récits pieux que Grégoire rapporte dans ses *Dialogues* (IV, 29-32, PL 77, 365-373), on peut citer parmi les plus célèbres visionnaires de l'enfer, connus par les récits qui nous sont parvenus : sainte Françoise Romaine, aux visions de type très imaginatif et « dantesque » (cf Berthem-Bontoux, *Sainte Françoise Romaine et son temps*, Paris, 1931, p. 147-151); saint Paul de la Croix, dont la vision, sans exclure une intuition terrifiante des souffrances infernales, semble avoir eu principalement pour objet l'affreuse peine du dam : « Si je pouvais prêcher de façon à faire comprendre ce que je compris alors (de la peine du dam), je ferais rentrer les auditeurs tout vivants sous terre » (Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Oraison et ascension mystique de S. Paul de la Croix*, Louvain, 1930, p. 25); et sainte Thérèse d'Avila, dont le témoignage va nous arrêter davantage.

Il est extrêmement délicat de déterminer la portée exacte de telles visions. Le premier problème à résoudre serait celui de l'authenticité. Même s'il était résolu, encore faudrait-il tenir compte de la disproportion entre l'intuition mystique, en elle-même incommunicable, et son expression, pour laquelle le croyant utilise les concepts, les images, les mots, qui font partie de sa culture. En aucun cas on ne saurait dire d'un mystique qu'il a vu l'enfer, comme on dirait d'un voyageur qu'il a vu telle ville, et on ne saurait en aucune manière fonder sur sa description une théologie de l'enfer.

Qu'en peut-on tirer alors pour la vie spirituelle? Ceci d'abord que de telles visions laissent supposer chez celui qui en est favorisé une habitude d'appliquer son esprit par la méditation à cette redoutable vérité qu'est l'existence effective des châtiments éternels. Bien plus, dans la mesure où il s'agit d'un véritable mystique et d'une vision procédant de la contemplation infuse ou l'accompagnant, elles nous révèlent que le Saint-Esprit lui-même ne dédaigne pas d'orienter les âmes qu'il conduit vers la contemplation de l'enfer. Ceci doit nous servir de leçon dans la mesure où nous serions tentés d'y voir une considération mesquine et indigne d'une âme noble.

Enfin il est fort intéressant de se demander quels bienfaits spirituels de telles visions ont apportés à ceux et celles qui en ont été favorisés; de ce point de vue il importe peu, au fond, d'avoir pu décider de leur authenticité, — et, au préalable, de ce qu'est exactement l'authenticité d'une vision.

Si nous examinons la fameuse vision de sainte Thérèse d'Avila (*Vie par elle-même*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. 2, Paris, 1928, ch. 32), il apparaît qu'elle ne lui a pas été donnée précisément pour l'amener à se convertir, mais, après sa conversion, pour lui donner une crainte rétrospective et un sentiment de délivrance qui s'exprime en actions de grâces : « Je compris bien que c'était une grande grâce et que le Seigneur voulait me faire voir de mes propres yeux l'abîme d'où sa miséricorde m'avait délivrée » (p. 153). Le second bienfait que la sainte dit avoir retiré de sa vision est un grand courage pour supporter les tribulations d'ici-bas qui lui ont paru en comparaison n'être rien (p. 154). Enfin elle a éprouvé un redoublement de zèle pour le salut des âmes.

Chez saint Paul de la Croix, il semble qu'il y ait eu, outre cet embrasement de zèle qui se traduisit ensuite par une manière particulièrement émouvante de prêcher sur l'enfer, une crainte personnelle et comme une stimulation de son souci d'éviter le péché : « Dieu me garde de devoir aller dans ces abîmes », s'écriait-il en racontant ce qu'il avait vu (*op. cit.*, p. 25).

2) *Conseils spirituels.* — La pensée de l'enfer est proposée par la plupart des grands maîtres spirituels comme capable de stimuler l'âme dans la recherche

de la perfection. Saint Benoît la situe dans son premier degré d'humilité, conjointement avec la considération continuelle des préceptes divins et avec la pensée des récompenses célestes (*Règle*, ch. 7), et il place la crainte de la géhenne parmi les instruments des bonnes œuvres (4). Saint Vincent Ferrier termine son traité *De vita spirituali* par un chapitre (pars 2, c. 13), où sont proposées quatorze raisons de tendre à la perfection, dont la dernière est tirée de la pensée de l'enfer : « Si tu songes aux peines infernales des damnés, qui sont préparées pour tous les pécheurs, je pense que toute pénitence, toute humilité, toute pauvreté, toute lutte enfin que tu pourrais avoir à soutenir en cette vie pour Dieu te sera légère, si par là tu évites ces terribles peines; et tu t'efforceras avec persévérance de mener une vie plus exigeante et plus parfaite, redoutant le péril d'aboutir à ces peines ». On ne s'étonnera pas outre mesure de voir l' « Ange du Jugement dernier » faire appel à cette crainte de l'enfer pour stimuler le zèle de ceux qui tendent à la perfection, et on remarquera plutôt que cet argument est placé tout à fait en dernier lieu. Mais enfin il est proposé, et dans un traité de vie spirituelle, non dans un sermon à la foule. — Un autre dominicain qui prêchait devant des communautés religieuses et sur les sujets les plus élevés de la vie spirituelle, Tauler, ne dédaignait pas d'aborder ce thème d'une manière assez abrupte : « Songe que bien des milliers d'hommes sont en enfer, qui peut-être n'ont pas fait tant de mal que toi » (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 336). Il savait d'ailleurs en même temps donner à cette considération de l'enfer un sens et une valeur hautement mystiques, comme en témoigne cet admirable passage du sermon pour la fête de l'Assomption où la parabole de la dernière place est évoquée :

> Il (un certain frère) reconnaissait si fort son néant qu'il ne pouvait trouver sa place ailleurs que dans le plus profond abîme de l'enfer, sous Lucifer. Comme il s'y tenait, il entendit une voix qui lui criait du plus profond des cieux : Wigman, hâte-toi de monter au trône le plus élevé, dans le cœur du Père céleste. Saint Grégoire disait : « Ces gens cherchent la mort et ne la trouvent pas ». A l'amour, dont témoigne un si profond anéantissement, répond, en vérité, la vie, sans qu'on l'eût désirée, cherchée ou voulue. Ainsi, mes chers enfants, plus on descend et plus on monte, moins on demande et plus on obtient (p. 375).

Chez saint Ignace de Loyola, la méditation de l'enfer prend la forme générale de sa méthode de méditation, avec application méthodique des facultés à l'objet considéré (*Exercices spirituels*, 1re semaine, 5e ex.), et elle prend place dans cette méthode géniale, inventée par le grand maître des Exercices spirituels pour mener l'âme, par une série d'étapes soigneusement ordonnées, à l'*élection*, le choix mûri de servir le Seigneur et de le servir de la manière qu'il veut. En ce sens, mais en ce sens seulement, la méditation de l'enfer est une caractéristique de la spiritualité ignatienne. Le conseil lui-même de méditer sur les peines infernales n'avait rien de nouveau quand Ignace le donnait.

3) *Mises en garde des spirituels.* — Cela veut-il dire que la méditation de l'enfer soit bonne en tout temps et pour toute personne? Aucun maître spirituel ne l'a dit, et il est traditionnel au contraire de la placer parmi les exercices spirituels des débutants. Tout directeur d'âme sait, par expérience, combien elle peut être dangereuse pour certains, la crainte qu'elle provoque pouvant devenir une véritable obsession et occuper tout le champ de la conscience, alors que, de l'aveu de saint Ignace lui-même, fidèle en cela aussi à la tradition autant qu'à son sens chrétien, elle ne peut et ne veut être qu'un stimulant auxiliaire : « Ici, demander un sentiment profond des souffrances endurées par les damnés, en sorte que, si j'en venais à oublier par mes fautes l'amour du Seigneur éternel, du moins la crainte des châtiments me retienne de tomber dans le péché » (trad. P. Doncœur, Paris, 1939, n. 65).

Qu'il suffise d'invoquer une grande autorité et un grand exemple. Saint François de Sales gardait au cœur comme une brûlure, bienfaisante certes, mais qui sans une grâce exceptionnelle aurait pu le détruire, le souvenir de l'horrible épreuve de sa jeunesse (cf F. Trochu, *S. François de Sales*, t. 1, Paris, 1941, p. 130-131). Aussi ne serons-nous pas étonnés de lire sous sa plume ce conseil très précis, adressé à une personne déterminée, mais qui n'était pas une exception : « Cinquiesmement, ne lises point les livres ou les endroitz des livres esquelz il est parlé de la mort, du jugement et de l'enfer; car, graces à Dieu, vous avez bien résolu de vivre chrestiennement et n'aves point besoin d'y estre poussée par les motifs de la frayeur et de l'espouvantement » (lettre à madame de Veyssilieu, 7 avril 1617, *Œuvres*, t. 17, Annecy, 1911, p. 373). — L'exemple est celui de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus dont nous savons par la mère Agnès de Jésus que la prédication de l'enfer, au cours des retraites conventuelles, la plongeait dans l'accablement au point que la mère ajoutait, en racontant ce trait : « Je crois qu'elle en serait morte si les saints exercices s'étaient prolongés » (*Lettre circulaire sur la mère Agnès de Jésus*, Carmel de Lisieux, p. 80). Combien d'autres exemples, moins illustres, mais plus douloureux peut-être, — car tout le monde n'a pas la force d'âme d'une Thérèse de Lisieux —, pourrait-on apporter, qui illustreraient encore, s'il en était besoin, la nécessité de respecter ici la nature et la grâce de chacun. Cf art. Crainte, DS, t. 2, col. 2500-2503.

Il faut enfin signaler que la méditation de l'enfer, si elle est proposée sans contre-partie et comme le ressort principal de la vie chrétienne, risque d'orienter les chrétiens dans les voies d'un moralisme étroit et d'un individualisme religieux qui, à la limite, les feraient sortir du christianisme vrai, en les amenant à se replier sur eux-mêmes, dans la peur du risque et l'indifférence aux autres (cf le témoignage d'un laïc, déjà cité).

Il est clair que si la méditation de l'enfer conduisait une âme au désespoir, lui faisant considérer Dieu « moins comme un père très aimant que comme un juge implacable », elle se retournerait contre son but et il faudrait l'abandonner (Pie xi, enc. *Miserentissimus Redemptor*, 8 mai 1928, AAS, t. 20, p. 166).

On ne surestimera jamais d'ailleurs la force du motif de l'amour, aussi bien chez les commençants, les enfants qu'on initie à la vie chrétienne, les jeunes gens qui font leurs premiers pas dans une vie chrétienne plus consciente ou dans les voies de la perfection, que chez les pécheurs qu'on cherche à convertir. Ce motif est en soi le meilleur, et aussi le plus digne de l'homme, que Dieu a fait libre et dont il attend un libre service. Parce qu'au point où se trouvent ces auditeurs la pression du visible est plus forte sur une âme plus faible, la méditation de l'enfer pourra jouer un rôle plus important, contrebalançant les désirs terrestres. Mais il ne faudra jamais

qu'elle soit proposée sans la contre-partie d'une présentation positive de toutes les joies et de la plénitude que propose en ce monde et en l'autre l'amour de Dieu. Le Christ a d'abord appelé les hommes à la vie et c'est son amour qui a touché le cœur de ses premiers disciples. Il est *le Sauveur*, et c'est sous ce jour que l'a présenté au monde la prédication apostolique, comme il apparaît clairement au premier discours de saint Pierre (*Actes* 2). L'enfer n'est jamais annoncé que comme le résultat du refus de se laisser sauver par lui. C'est ainsi qu'il faut le voir : moins comme un malheur à craindre que comme un malheur dont le Christ nous délivre. Mais « celui qui t'a créé sans toi ne te sauvera pas sans toi » : si quelqu'un préfère l'attrait du péché à la grâce du Christ il retombera dans ce malheur, d'où cette grâce seule pouvait le tirer. C'est cela qui peut donner à réfléchir à ceux qui ne trouveraient pas dans leur amour du Christ un motif assez fort pour lui être fidèles.

2° **Le témoignage des spirituels à la lumière de la théologie.** — Ces opportunes mises en garde suffiront-elles à faire accepter ce témoignage des spirituels? On aurait tort de croire que la répugnance instinctive de nos contemporains à fixer sur le mystère de l'enfer éternel leur attention s'explique seulement par le parti pris de ne pas se laisser déranger dans leurs habitudes mauvaises. Plusieurs se sentent blessés au plus profond de leur âme chrétienne tant par le dogme lui-même, que par le motif de bien agir qu'on prétend en tirer. D'une part, en effet, la vérité fondamentale du christianisme est que Dieu est Amour, et le dogme de l'enfer éternel semble la contredire, nous invitant à nous faire de Dieu une image terrible qui n'est pas celle de l'Évangile. D'autre part, le premier, le principal, de tous les commandements est l'amour, que la crainte ne peut que paralyser. Examiner comment la méditation de l'enfer ne nous fait pas sortir de la considération de l'Amour infini, comment la crainte, qu'elle est destinée à faire naître en nous, prépare les voies de l'amour au lieu de se substituer à lui, c'est donner au témoignage des mystiques sur les bienfaits de cette méditation son véritable sens et en montrer la portée bienfaisante.

1) *L'Amour infini et le dogme de l'enfer.* — Ce n'est pas en limitant l'amour de Dieu, c'est en prenant conscience de ses exigences qu'on fera au dogme de la damnation éternelle des pécheurs impénitents sa vraie place dans le christianisme : car l'amour de Dieu est infini et ne souffre pas de limitation. Ce n'est pas en l'opposant à la Bonté, mais bien en la découvrant comme un attribut de la Bonté même, qu'on expliquera la Justice qui châtie les coupables : car, si elle s'opposait à la Bonté, la Justice, en celui qui est le Bien absolu, serait consumée. C'est ce double accord entre l'Amour infini et la damnation totale de certaines créatures, d'une part, entre la Bonté infinie et le châtiment inexorable infligé par la Justice aux damnés d'autre part, que nous rechercherons successivement.

La damnation semble d'abord directement opposée à l'amour, puisqu'elle exclut définitivement de l'amitié divine celui qui en est l'objet. L'Écriture n'hésite pas à parler de la haine de Dieu contre le pécheur (cf *Ps.* 5, 6).

Pourtant l'expérience même de l'amour humain, si éloigné sans doute de l'amour divin, mais qui lui ressemble cependant et dont il faut bien partir pour nous faire une idée de ce que pour Dieu signifie « aimer », invite à ne pas forcer l'opposition entre la haine et l'amour. Mises à part en effet les haines qui naissent de conflits d'intérêts et d'humiliations infligées, — et qui sont totalement étrangères à Dieu —, on ne hait vraiment que pour avoir aimé et avoir vu son amour repoussé. La haine est un effet de l'amour, elle lui est proportionnée.

La haine : il nous faut avec rigueur purifier cette notion pour qu'elle puisse devenir applicable à Dieu. Il est trop évident que, dans le domaine de la psychologie humaine, le refus de l'amour provoque une blessure qui ne concerne pas uniquement l'amour. Pour une grande part, elle est faite d'humiliation et aussi de la frustration d'un bien qu'on attendait de l'être aimé, de sa présence, de son amour, des joies de toute sorte dont il était la promesse et la source. Or, que peut donner à Dieu la créature, dont le laisserait humilié et frustré le refus?

Est-ce à dire pourtant que la déception de n'être pas aimé en retour, — cette déception qui ne substitue pas la haine à l'amour, mais bien plutôt change en haine l'amour même —, est faite uniquement du mépris d'être méprisé, du regret de satisfactions convoitées? Ce serait nier l'amour en le réduisant à la convoitise, alors qu'essentiellement il est désir de communion avec une autre personne, et cette communion même, pour peu qu'il y soit répondu : « en sorte que l'homme ne vive plus pour soi, mais pour Dieu », écrit saint Thomas de la charité. Si l'homme, sur le plan de ses affections naturelles, était tout à fait incapable de cet oubli de soi en l'autre, en quoi consiste l'amour, il en serait aussi incapable dans l'ordre surnaturel, car la grâce surélève la nature, mais ne la détruit ni ne la remplace.

Cet amour tout à fait pur de tout besoin, étincelle qui du dedans anime et ennoblit l'amour humain toujours plus ou moins besogneux, voilà ce que nous attribuons à Dieu quand nous disons qu'il aime. Or, ainsi ramené à sa pureté essentielle, il lui est naturel de se changer en haine, quand il est refusé et que ce refus est définitif.

L'amour en effet, justement parce qu'il est essentiellement le don qu'une personne fait d'elle-même à une autre personne, ne peut atteindre son objet que s'il est accepté. Car ce don n'intéresse que celui qui aime à son tour. Refuser d'aimer c'est refuser d'être aimé, et refuser d'être aimé c'est s'exclure soi-même de l'amour qui était proposé. Que ce refus soit total, — on peut refuser d'aimer de telle ou telle manière plus particulière —, qu'on refuse purement et simplement d'être aimé par cette personne, et cette exclusion est définitive. L'amour alors se change en haine, non pas précisément par vengeance, mais parce que la haine consiste essentiellement dans une telle exclusion. A cela on dira peut-être : la haine consiste à exclure l'autre, non à être exclu par lui. Mais la haine, comme l'amour, est par nature réciproque. L'amour est exclusif en ce sens qu'il ignore ceux qui ne sont pas aimés, et en cela il n'est pas haine, car c'est au contraire une exclusion purement négative. Dès lors qu'il s'agit de quelqu'un qui s'exclut lui-même par le seul fait qu'il refuse d'être aimé, cette exclusion est privative, elle est la haine, et pourtant elle apparaît comme l'autre attachée au mouvement même de l'amour, qui, en ce cas, n'ignore pas seulement, mais rejette.

La damnation est d'abord cette exclusion de l'amour de Dieu, dont le principe est le refus d'être aimé par

Dieu. Cela ne veut pas dire qu'elle ne serait qu'un acte du pécheur, et que de la part de Dieu elle serait la pure constatation du refus opposé par le pécheur à son amour. Dieu rejette celui qui le rejette et en cela il le hait, mais l'analyse que nous en avons tentée nous permet d'attribuer sans paradoxe à l'amour même cette haine.

Ce n'est donc pas malgré l'infinité de l'amour divin, c'est en raison d'elle, que la damnation a ce caractère absolu qui nous trouble. Elle est absolue d'abord parce que l'amour de Dieu est l'Amour même et la source de tous les autres, de sorte qu'il est impossible d'y suppléer, — sauf en apparence, à la faveur de l'illusion dans laquelle l'homme vit ici-bas, et aussi des réelles possibilités de reprise qui lui restent. Privé de l'amour de Dieu dont il s'est exclu lui-même, le damné se trouve exclu de tout amour et son malheur est absolu.

2) *La Bonté de Dieu et les peines éternelles.* — Ce malheur absolu ne se suffit-il pas à lui-même, et faut-il que s'y ajoutent les châtiments douloureux, dont la description, si certains s'y complaisent, révolte tant d'esprits qui se font de la bonté divine une idée autre et plus haute? Une âme bien née peut rejeter de son cœur celui qui l'a repoussée, mais non s'employer à le faire souffrir.

Se représenter les peines éternelles comme une vengeance de Dieu, une manifestation de sa colère contre le pécheur, est un grossier anthropomorphisme. Il ne faut pas que nous fassions Dieu à notre image. Mais c'est une autre manière de le faire à notre image que de lui prêter une pitié qui lui enlèverait le cœur de punir, quand la justice l'exige. Notre pitié est faite le plus souvent pour une grande part de lâcheté et du peu d'intérêt que nous portons à la justice; du sentiment aussi de notre communauté de condition avec l'autre, qui nous fait à la fois solidaires de sa faute et menacés de sa souffrance; dans le meilleur des cas, elle s'appuie sur l'incertitude des jugements humains, la précarité de notre justice. Rien de tout cela ne peut se trouver en Dieu, et pour comprendre qu'il punisse avec rigueur il faut seulement se demander si la justice exige que la faute soit punie.

De cela nous avons tous au fond de nous le sentiment. Si les châtiments humains sont utiles pour servir aux autres de leçon; si également ils peuvent avoir pour celui qui les subit une valeur rééducative, il est trop clair que ni l'une ni l'autre de ces deux finalités ne suffiraient à les justifier : car un innocent ne doit jamais être puni, fût-ce pour le bien de la société ou pour son propre avantage. Punir est un acte de justice, qui n'est pas de soi ordonné à réparer le dommage causé à un particulier, — autre chose est cette réparation qu'on peut exiger du coupable comme de l'innocent qui sans le vouloir a causé un tort, autre chose le châtiment que mérite aussi bien celui dont la faute en fait n'a causé de tort à personne, ou au contraire a causé un tort strictement irréparable, comme la mort. Punir est un acte ordonné à rétablir l'ordre moral violé par la faute.

Le péché est un abus de la liberté. L'être libre doit de lui-même et par sa propre décision entrer dans un ordre qui le dépasse et qui l'enveloppe. Par là, il fait sien cet ordre, et le Bien qui le polarise, se créant un droit à en recevoir sa part. C'est le mérite. Mais ce privilège ne va pas sans une redoutable contrepartie : il peut, par le même pouvoir, se soustraire à l'ordre, chercher à imposer son ordre propre, dont il sera le centre, dont son bien particulier, celui qu'il s'est choisi, sera le principe régulateur.

Un tel désordre affecte avant tout le pécheur lui-même, car l'ordre imposé par Dieu n'est pas arbitraire, il est celui, le seul, dans lequel la créature libre peut trouver son propre accomplissement. La damnation sanctionne l'échec du pécheur à se constituer en dehors de Dieu. Mais il affecte aussi le principe et le chef de l'ordre universel, Dieu, qui se trouve offensé par le péché. Il est en effet impossible de s'affirmer soi-même contre l'ordre universel, sans s'affirmer contre Dieu. S'affirmer contre Dieu, c'est-à-dire vraiment, dans son cœur et dans son intention, abolir Dieu pour se mettre à sa place. C'est sans contredit le sens profond de la première et éternelle tentation : « vous serez comme des dieux », et ce sens est très exactement dégagé par ce mot de saint Thomas d'Aquin: « Malum vero culpae opponitur proprie bono increato » (*Somme théologique*, 1ª q. 48 a. 6).

Penser que Dieu ne devrait pas punir, parce que le péché ne l'atteint ni ne le menace réellement, c'est encore ramener la punition à la vengeance. Non, le juge ne se défend pas et ne défend pas la société : il impose la sanction que la faute de soi appelle. Celui qui s'est affirmé contre l'ordre, l'ordre s'affirme contre lui, et c'est la punition. Il faut que rentre dans l'ordre celui qui s'en est écarté, et s'il ne le fait pas de lui-même, il faut qu'il y soit contraint, ou c'est l'ordre même qui est sacrifié. Mais l'ordre c'est le bien, en dehors duquel le bien particulier n'est plus un bien (cf J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 177-192).

Veut-on dire que Dieu est obligé de punir, lui qui est au-dessus de toute obligation? Non, et nous ne devons pas le placer au niveau d'un juge humain ou d'un prince terrestre, qui l'un et l'autre sont soumis à l'ordre dont ils sont responsables, quand Dieu est au-dessus de l'ordre même qu'il assure, et qui est créature. Dieu peut pardonner comme il veut, et il ne cesse de le faire. Mais le péché qui dresse actuellement la créature contre lui n'est pas susceptible de pardon, car il est aussi bien refus du pardon que de la soumission. Le pardon est un acte d'amour, et nous avons observé que le damné se place lui-même et obstinément en dehors de l'amour.

Ne pas punir le damné serait pour Dieu accepter cette affirmation de soi contre Lui, qui est le péché même. Ce serait ratifier l'acte par lequel il est renié. Cela est inconcevable : « Je suis Dieu et je ne laisserai pas ma gloire à un autre » (*Isaïe* 42, 8).

Encore une fois, ne faisons pas Dieu à notre image. C'est parce que nous ne sommes sûrs ni de notre bonté ni de notre justice que nous avons un peu honte de nous-mêmes quand nous punissons, et que nous trouvons une plus grande sécurité morale dans l'indulgence. La Bonté de Dieu est infinie et n'a pas besoin de se prouver à elle-même. Sa justice aussi est infinie, c'est-à-dire parfaitement équitable, et ne saurait avoir honte d'elle-même. C'est en élevant notre esprit et notre cœur, dans la foi, jusqu'à cette transcendante perfection, que nous trouverons la voie qui conduit à la pleine acceptation de ces sévérités divines que nous atteste la révélation : « Judicia Domini vera, justificata in semetipsa » (*Ps.* 19, 10).

Cependant, même alors, le croyant demeurera trou-

blé et inquiet. Car la foi n'est rien sans l'amour qui, normalement, jaillit à partir d'elle. Or, la pensée de l'enfer ne va-t-elle pas contrarier le mouvement spontané de l'amour? Si Dieu est un Maître sévère et qui menace, peut-on encore l'aimer librement? Peut-on à la fois répondre aux sollicitations de son amour et céder à la crainte qu'il veut nous inspirer?

Bref, si l'amour en Dieu se concilie avec la damnation éternelle, si sa bonté s'accorde avec une sévérité sans merci, pourrons-nous aussi concilier en notre propre cœur l'amour qui se donne sans souci de soi-même et la crainte qui se préoccupe de la punition que peut provoquer le refus?

Ce n'est pas là un conflit chimérique ou artificiel. Les saints l'ont connu, qui, pour affirmer la pureté de leur amour, ont été parfois jusqu'à proclamer que l'enfer lui-même ne leur faisait pas peur, pourvu seulement qu'ils ne soient pas empêchés d'aimer. Et si cette affirmation, poussée à l'extrême et systématisée, a pu devenir hérétique, on ne saurait méconnaître que l'élan dont elle procède a sa source dans les profondeurs de l'âme chrétienne. Dans les profondeurs aussi de la personnalité. Car si l'esclave agit par crainte, l'homme libre agit par amour, et combien se détourneraient d'une religion qu'on leur proposerait de pratiquer sous la seule menace des châtiments éternels! On ne doit pas faire fi d'une telle protestation, car elle est noble. Il importe donc de chercher comment la crainte et l'amour peuvent se concilier dans le cœur de l'homme de telle manière que l'un n'empêche pas l'autre, mais au contraire qu'ils se donnent mutuellement appui.

3) *La crainte de l'enfer et le désintéressement de l'amour.* — Le problème de la valeur qu'il faut reconnaître à la crainte des peines éternelles pour la conversion et pour la validité du sacrement de pénitence a déjà été traité à l'article Crainte (t. 2, col. 2463-2511). Nous ne reviendrons pas sur les textes de la tradition patristique, ni sur les décisions du magistère ecclésiastique qui affirment la légitimité de ce motif. Nous insisterons seulement sur la distinction entre la crainte « simpliciter servilis » et la crainte « serviliter servilis ». S'il est un point, en effet, sur lequel tous les théologiens, et plus simplement tous les hommes qui réfléchissent, sont d'accord, c'est la parfaite stérilité religieuse d'une crainte qui « arrêterait seulement la main », sans supprimer la volonté de pécher.

Comment la crainte à elle seule pourrait-elle supprimer la volonté de pécher? Entre la volonté de pécher et la volonté d'aimer Dieu, il n'y a pas de milieu, et c'est l'amour seul qui, même à un degré encore très faible, détruit la volonté de pécher. Voilà pourquoi il est inconcevable que quelqu'un plaise à Dieu et trouve grâce devant lui pour avoir agi, ou cessé d'agir, dans la seule crainte d'être châtié. C'est ce qu'on peut appeler *agir* par *crainte*, c'est-à-dire *agir uniquement par crainte.*

A cet amour, sans lequel on ne saurait concevoir une conversion véritable, — car elle ne serait qu'extérieure —, la crainte du châtiment peut y conduire. Pour le comprendre il faut considérer que Dieu est souverainement aimable en lui-même et pour l'homme, et que sa loi, si exigeante qu'elle puisse être, est profondément conforme à la nature de l'homme. Il semble alors que la crainte dite servile, — la crainte d'être châtié —, joue dans la psychologie de celui qui retourne à Dieu un rôle corrélatif et opposé à celui des passions qui l'avaient entraîné loin de Dieu : elles le détournaient de considérer le vrai Bien, et partant de l'aimer, en fixant son attention sur les faux biens, dont la seule supériorité est d'être immédiatement perceptibles et savoureux. Voici que la crainte, qui est aussi une passion, lui fait juger amers ces faux biens qui vont s'effacer au bord d'un gouffre sans fond, et il se trouve porté à reconsidérer le problème de sa destinée. A ce moment, le Bien divin reprend son pouvoir sur sa volonté encore trop faible peut-être pour l'imposer à tout son être sensuel et égoïste, mais qui pourtant, travaillée par la grâce dans le sens de sa tendance la plus foncière, commence à le reconnaître pour sien et à le préférer.

Cet amour si faible, qui n'exclut pas, qui ne peut pas exclure, — parce que ce ne serait pas de l'amour, et surtout pas de la charité —, la préférence de Dieu à soi-même, mais qui distingue mal encore suprême intérêt personnel et bien de Dieu, cet amour initial, la crainte y a conduit en écartant l'obstacle qui l'empêchait de jaillir, et c'est lui maintenant qui se sert de la crainte pour s'affermir et s'imposer dans la conduite de la vie. On agit alors *avec crainte*, mais *par amour.* La crainte demeure un motif, mais qui ne suffirait pas, tandis qu'au contraire, par la loi même de son développement, l'amour tend à bannir cette crainte-là. Plus on aime Dieu, en effet, plus il paraît aimable et moins on a besoin pour l'aimer de raisons extérieures à lui. Et ce moment peut arriver dans une âme de saint où l'amour domine assez la volonté pour suffire à sa propre préservation. Il ne reste plus que cette crainte très pure, et qui peut d'ailleurs prendre les formes les plus angoissantes, de perdre l'amour.

Il est une chose, en effet, dont l'amour le moins intéressé ne saurait se désintéresser sans se mentir à soi-même, c'est l'union à l'être aimé. Car il est lui-même cette union, et toutes les joies que peut apporter à l'aimant l'apparition de celui qu'il aime ne sont que l'épanouissement triomphal de cette présence secrète à son cœur, que l'amour déjà inaugure. Or, inconstant est son cœur, et soudain il l'éprouve. La crainte de ne plus aimer commence à tourmenter le mystique et vraiment ne plus aimer c'est pour lui tout perdre : tout, c'est-à-dire infiniment plus que son bonheur, Dieu, en qui est son seul bonheur.

A ces hauteurs la crainte est incorporée à l'amour, c'est l'amour lui-même qui tremble. Il n'est plus alors question d'opposition, et d'une façon surprenante le saint rejoint ici l'homme dont nous parlions que la menace de l'enfer écarterait de la religion : l'un et l'autre sont insensibles à la crainte du châtiment, l'un parce qu'il raidit son cœur contre la menace, l'autre parce que son cœur est trop occupé de son amour.

Le point de vue dogmatique et apologétique de l'*enfer* est traité dans les dictionnaires et les manuels de théologie. Le point de vue spirituel est plus rarement abordé. Rappelons les ouvrages et articles suivants.

Article *Enfer* : DTC, t. 5, 1913, col. 28-120 (M. Richard); *Dictionnaire apologétique*, t. 1, 1914, col. 1377-1399 (P. Bernard); DBS, t. 2, 1934, col. 1063-1076 (P. Antoine); *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 168-187 (H. Cazelles, G. Bardy, G. Rotureau, G. Jacquemet); EC, t. 6, 1951, col. 1941-1951 : *Inferno* (A. Piolanti). — É. Boularand, art. Crainte, DS, t. 2, col. 2463-2511.

É. Hugueny, *L'enfer et la miséricorde*, dans *Revue apologétique*, t. 54, 1932, p. 513-534. — H. Rondet, *Problèmes pour la réflexion chrétienne*, Paris, 1946, p. 99-157. — J. Staudinger, *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà* (traduction),

Paris-Mulhouse, 1950. — R. Garrigou-Lagrange, *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Paris, 1950, p. 124-196. — J. Goubert et L. Cristiani, *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, Paris, 1950, p. 257-327. — G. Bardy, M. Carrouges, B. Dorival, C. Spicq, C.-V. Héris et J. Guitton, *L'enfer*, Paris, 1950; plusieurs chapitres ont été signalés au cours de l'article. — A. Michel, *Les mystères de l'au-delà*, Paris, 1953. — G. Panneton, *L'enfer*, Paris, 1956. — Quelques développements de l'article de J.-H. Nicolas, *Amour de Dieu et Tremblement*, VS, t. 99, 1958, p. 227-254, ont été empruntés au présent travail.

Jean-Hervé Nicolas.

1. ENGELBERT D'ADMONT, bénédictin allemand, vers 1250-1331. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres spirituelles.*

1. **Vie.** — Engelbert, qui est un des hommes les plus cultivés d'Allemagne après la mort de saint Albert le Grand (1280), est fort remarquable par l'étonnante diversité de ses écrits; il est né en Styrie sous le nom de famille de Poetsch. Il fit profession à l'abbaye bénédictine d'Admont vers 1267. De 1271 à 1273 il étudia la grammaire et la logique à Prague. A l'avènement de Rodolphe Ier de Habsbourg, Ottokar de Bohême ordonna aux étudiants allemands de quitter sa capitale. Engelbert retourna à Admont. Peu après, peut-être déjà en 1278, il partit continuer ses études à l'université de Padoue. Pendant cinq ans, dit-il dans sa lettre à Ulric de Vienne (écrite vers 1325; B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 1, 1e p., Augsbourg, 1721, col. 428-436), il étudia la philosophie et les sciences. Il consacra ensuite quatre ans à la théologie chez les dominicains de Padoue. Revenu d'Italie vers 1287, Engelbert se plongea à Admont dans un programme intensif d'études et de lectures. Il ne semble guère possible, comme on le prétend quelquefois, qu'il ait été élu abbé de Saint-Pierre de Salzbourg entre 1288 et 1297. En tout cas, sa lettre à Ulric de Vienne s'oppose à son retour d'Italie avant 1287. En 1297, Engelbert fut élu abbé d'Admont; il avait alors une réputation considérable de diplomate et de savant. Il résigna sa charge en 1327 et mourut le 12 mai 1331.

2. **Œuvres spirituelles.** — Des 44 œuvres connues d'Engelbert, — qu'il répartit lui-même en ouvrages de théologie, de philosophie naturelle et de philosophie morale —, 19 ont été intégralement imprimées, 6 sont perdues, 19 autres sont inédites. Une étude attentive sera nécessaire avant de lui attribuer plusieurs écrits anonymes, encore manuscrits. Mis à part plusieurs ouvrages de philosophie morale, qui n'ont qu'un rapport lointain avec la spiritualité, tels le *De summo bono hominis in hac vita* et le *Dialogus concupiscentiae et rationis* (éd. B. Pez, *Opuscula philosophica celeberrimi Engelberti abbatis Admontensis*, Ratisbonne, 1725), le *Speculum virtutum moralium* (B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 3, Ratisbonne, 1724, p. 1-498), qui est un ouvrage d'éducation morale inspirée d'Aristote, de Cicéron et de Sénèque, et le *De officiis et abusionibus eorum* (éd. G. B. Fowler, dans *Essays in Mediaeval Life and Thought* = Mélanges A. P. Evans, Columbia University Press, New York, 1955, p. 109-122), 22 écrits d'Engelbert ont trait à des questions spirituelles; la liste suivante distingue les œuvres publiées, inédites et disparues.

1° *Œuvres publiées.* — *De gratiis et virtutibus beatae et gloriosae semper Virginis Mariae* (B. Pez, *Thesaurus..*, t. 1, 1e p., col. 503-762). — *De libero arbitrio* (*ibidem*, t. 4, 2e p., col. 119-148) : traité montrant qu'il n'y a pas de conflit entre le libre arbitre de l'homme et la prescience divine, la grâce et la prédestination. — *Psalterium de D. N. Jesu Christo; Psalterium Beatae Mariae Virginis* (Cl. Blume et G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, t. 35, Leipzig, 1900, p. 79-90 et 123-134) : hymnes célébrant les attributs de Notre-Seigneur et de sa Mère. — *De Providentia Dei* (B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 6, Ratisbonne, 1724, p. XLIX-CL) : définition, attributs, ordre et méthode, exercice de la Providence divine (ex ordine naturae, ex ordine justitiae). — *De statu defunctorum (ibidem*, t. 9, 1726, p. 111-192) : exposé sur les peines de l'enfer et du purgatoire, la localisation de l'enfer, la condition des âmes des défunts, les indulgences, la pénitence, la grâce. — *De officio ancillari Beatae Mariae Virginis* (éd. G. B.Fowler, dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 62, 1954, Gratz, p. 379-389) : sur l'humilité et la charité de la Vierge.

2° *Œuvres encore inédites.* — *Super Ps.* 118 *Beati immaculati* : la plus longue œuvre d'Engelbert, composée à l'intention de l'archevêque Conrad IV de Salzbourg, dans laquelle il commente chacune des 22 parties du psaume. Il montre comment la louange de Dieu convient harmonieusement à la vie active et à la vie contemplative. Le prologue est dans B. Pez, *Thesaurus..*, t. 6 *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, 1729, 3e p., p. 6, col. 2 à p. 8, col. 1. — *De corpore Christi* ou *De sacramento altaris* : défense habile du dogme de la transsubstantiation contre Jean Quidort o p. Le prologue et des fragments dans l'article de E. Schulz, p. 58-59, signalé plus loin, et H. Weisweiler, *Die Impanationslehre des Johannes Quidort*, dans *Scholastik*, t. 6, 1931, p. 161-195. — *De miraculis Christi* : nature des miracles, différence entre les miracles et la magie, entre les miracles du Christ et ceux de Moïse et d'Aaron. Quelques fragments cités par A. Lang (*Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des* 14. *Jahrhunderts*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie... des Mittelalters 30, Münster, 1930, p. 39-45 et *passim*), qui analyse le traité. — *De incarnatione*, ou Dieu se serait-il incarné si le premier homme n'avait pas péché (c'est moins une réponse à la question, qu'une discussion et une dissertation). Après avoir établi le pour et le contre, on prouve que le Christ, Prince et Règle du monde à venir, était prédestiné à s'incarner non à cause des hommes mais pour leur salut (non propter homines sed pro hominibus). — *De passione Domini et mysterio crucis* : ce traité expose la chute et la rédemption, la manière dont s'est réalisée la passion, ses raisons, sa grâce et son efficacité; c'est en même temps un traité sur le mystère de la croix, ses grâces et ses bienfaits. Cf B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 7, 1725, p. 72-73. Le *De Passione Domini secundum Matthaeum*, publié ici par Pez (p. 65-112) donne simplement quelques explications matérielles ou littérales. — *De gratia salvationis et justitia damnationis humanae* : ce traité s'appuie surtout sur l'autorité d'Origène, de saint Athanase et de saint Augustin pour exposer la justice de la prédestination et de la damnation, la difficulté du salut (Adam non peccante omnes homines fuissent salvati; et eo peccante salvantur ex omnibus pauci), la préparation nécessaire pour recevoir la grâce et sur la grâce de la gloire. — *Super evangelium* « *In principio erat Verbum* » : l'accent est mis sur la vie

spirituelle et la contemplation de l'apôtre Jean. — *De sanctissima Trinitate* : exposé attentif du mystère central du christianisme. — *De duodecim quaestionibus specialibus* ou *De rebus ad fidem spectantibus* : réponses à d'importantes questions d'un ami sur nombre de sujets, tels l'authenticité des Écritures, les aspects corporel et spirituel de la créature, pourquoi les anges furent-ils confirmés dans leur état immédiatement après leur premier choix et pourquoi l'homme ne l'est-il qu'à la mort. — *Super duodecim antiphonas adventuales* ou sur les O de l'avent : les huit premières sont traitées comme des remèdes, les autres comme des louanges (Sapientia, Adonai, Radix Jesse, Clavis David, Oriens, Rex gentium, Rex pacifice, Emmanuel, Gabriel, Jerusalem, Virgo virginum, Mundi Domina). — *De quaestionibus super antiphonam « Cum Rex gloriae »* : traite de l'authenticité de l'hymne, de son caractère, de son importance théologique pour la fête de Pâques. — *De sensu doloris Christi in passione et de declaratione verborum Hilarii.*

3° *Ouvrages disparus. — De articulis fidei ; Sermones elegantes ; De passione beatae Katherinae.*

Si nous laissons de côté les œuvres qui font d'Engelbert le « seul théologien important » du premier quart du 14e siècle (Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 5, Maredsous, 1949, p. 146), pour nous en tenir au seul point de vue spirituel, il nous faudrait étudier spécialement ses commentaires scripturaires et son *De gratiis et virtutibus B. V. Mariae.* Non seulement c'est un solide ouvrage de mariologie (R. Laurentin en a souligné un aspect, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, 1952, notamment p. 176-177, 195-197), mais c'est surtout un vrai traité de la contemplation appliqué à la Vierge, inspiré du pseudo-Denys l'Aréopagite et de Richard de Saint-Victor, où sont analysés la nature, les degrés, les obstacles et le sommet de la contemplation. Au cours du *De gratiis* nous rencontrons un beau commentaire du *Magnificat*, quod in sua contemplatione Maria decantavit (col. 617-666). Lorsque nous connaîtrons mieux les œuvres d'Engelbert, sans doute devrons-nous le considérer comme un auteur spirituel de valeur.

J. Wichner, *Geschichte des Benediktinerstiftes Admont*, t. 3, Gratz, 1878, p. 1-30, 511-545. — A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, t. 5, p. 1, Leipzig, 1920, p. 244-248. — A. Posch, *Die staats- und kirchenpolitische Stellung Engelberts von Admont*, coll. Veroeffentlichungen der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaften im katholischen Deutschland, Sekt. für Rechts- und Sozialwissenschaften 37, Paderborn, 1920. — E. Schulz, *Zur Beurteilung Engelberts von Admont*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 29, 1939, p. 51-63. — O. Menzel, *Bemerkungen zur Staatslehre Engelberts von Admont und ihrer Wirkung*, dans *Corona Quernea. Festgabe Karl Strecker*, coll. Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde, MGH *Schriften*, t. 6, Leipzig, 1941, p. 390-408. — G. B. Fowler, *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, coll. Studies in History, Economics and Public Law, Columbia University, n. 530, New York, 1947 ; *Manuscripts of Engelbert of Admont chiefly in Austrian and German libraries*, dans *Osiris*, t. 11, Bruges, 1954, p. 455-485 ; *Some Autographs of Engelbert of Admont*, dans *Festschrift W. Sas-Zaloziecky*, Gratz, 1956, p. 59-67. — Une édition critique des œuvres d'Engelbert est en préparation.

Georges Bingham Fowler.

2. ENGELBERT-MARIE DE SCHEYERN, capucin allemand, 1841-1924. — Engelbert Walter est né le 10 juin 1841 à Scheyern, diocèse de Munich. Il fut ordonné prêtre le 29 juin 1866. Il fit ses études supérieures avec Adalbert Weiss (= Albert-Marie, entré chez les dominicains en 1876, † 1925) et Antoine Weiss (= Victrice, entré chez les capucins en 1875, † 1924), avec lesquels il demeura en étroite amitié. Pendant les dix premières années de son sacerdoce il fut vicaire en différentes paroisses du diocèse. Bien que choisi comme directeur du grand séminaire, il entra chez les capucins de la province de Bavière le 20 août 1876. De 1877 à 1921, il ne prêcha pas moins de 311 missions populaires et 240 retraites. Dès 1886 il publiait des *Monita* pour les missionnaires et en 1916 des *Leitsterne zur Abhaltung von Volksmissionen für angehende Missionäre der bayerischen Kapuzinerprovinz* (Guide pour les missions populaires des capucins de Bavière ; suppléments en 1919 et 1923). L'importante fonction de maître des novices qu'il remplit pendant douze ans lui permit de publier une *Geistliche Schule zur Unterweisung im seraphischen Leben für die Brüder des Kapuzinerordens* (Méthode spirituelle pour l'enseignement de la vie franciscaine à l'usage des frères lais, 1902 ; 2e éd. 1906) : histoire de l'ordre, commentaire de la règle, ascèse, observances. Il gouverna pendant quatorze ans divers couvents, pendant douze ans dirigea le Seraphisches Liebeswerk et fut le père spirituel de la maison de retraites d'Altötting, où il mourut le 4 août 1924. Avec beaucoup de mérite, il s'offrit pour la mission du Chili, confiée aux capucins de Bavière. Dur avec lui-même, toujours tendu vers la perfection, il était attentif aux besoins des âmes et aux grandes intentions de l'Église.

Archives des capucins, Altötting-St.Anna. — *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 40, 1924, p. 263-266. — Bulletin de la province, t. 4, 1924, p. 98-100.

François-Xavier d'Altötting.

ENGELGRAVE (Henri), jésuite belge, 1610-1670. — Né à Anvers le 20 juillet 1610, entré dans la compagnie de Jésus le 28 septembre 1628, Henri Engelgrave dirigea plusieurs années des congrégations mariales d'hommes, d'abord à Gand, puis à Bruxelles et Anvers, et fut, entre-temps, recteur des collèges d'Audenarde, de Cassel et de Bruges. Il mourut à Anvers le 8 mars 1670. L'un des trois meilleurs prédicateurs de son ordre en Belgique à cette époque (J. Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, 2e éd., t. 4, Paris-Lyon, 1846, p. 227), il tira de ses sermons divers ouvrages à emblèmes, où il propose d'utiles enseignements avec réflexions morales et traits pris dans l'histoire ; complétés par d'excellentes tables, ils ont été réédités plusieurs fois, à Anvers et Cologne. — 1. *Lux evangelica sub velum sacrorum emblematum recondita in omnes anni dominicas* (Anvers, 1648 ; avec une 2e partie constituant une 2e série, 1652), méditations pour tous les dimanches de l'année. — 2. *Caeleste Pantheon sive Caelum novum in festa et gesta sanctorum* (Cologne, 1657, trad. espagnole et polonaise), formant la 3e partie (elle-même en 2 sections embrassant chacune un semestre) de la *Lux evangelica* ; méditations pour les principales fêtes du temporal (y compris les prières dites des 40 heures durant les trois jours des *Bacchanalia*) ou du sanctoral. La 1re partie du *Caeleste* fut mise à l'Index le 2 juillet 1686 (Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885,

p. 293-294), en raison de quelques *fabulosa*; elle n'y figure plus aujourd'hui. — 3. *Coelum empyraeum* (2 vol., Cologne, 1668-1670), également pour les fêtes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints. Le sujet proposé pour l'octave de la Fête-Dieu est un commentaire de l'*Anima Christi*. A noter l'emblème du jour de la Circoncision, présenté, suivant la coutume du temps, *kalendis januarii in strenam*. — 4. *Meditatien... op het bitter lyden Christi* (Anvers, 1670; trad. allemande, Cologne, 1675, 1700 et 1760), sur la passion.

L'œuvre d'Engelgrave (que ses confrères, eu égard à l'étendue de ses connaissances, appelaient l'*officina scientifica*) est importante et par la connaissance des âmes qu'elle manifeste et par ses nombreuses références aux sources les plus autorisées : Écriture, Pères de l'Église, auteurs médiévaux ou modernes, dont la compétence est reconnue (Louis de Blois, Nieremberg, Drexelius, etc).

Outre les *Opera omnia* (Cologne, 1725), signalons, parmi les meilleures éditions de la *Lux evangelica* : la 6e (Cologne, 1656, 2 vol. in-fol.), revue par Engelgrave, complétée par le *Caeleste Pantheon* (1657, 2 vol.), et l'édition posthume, également corrigée (Cologne, 1690, 2 vol. in-4°, sans les gravures). Chaque partie de la *Lux* comporte 52 emblèmes; le *Caeleste* en a 55

Son frère aîné, Jean-Baptiste, né à Anvers le 22 mai 1601, entré dans la compagnie de Jésus le 17 février 1619, enseigna la philosophie et l'Écriture sainte à Louvain, fut recteur de Bruges et, à deux reprises (1646-1649 et 1652-1654), provincial de la province gallo-belge; il mourut à Anvers, supérieur de la maison professe, le 3 mai 1658. On lui doit des *Meditationes pro toto anno* (Anvers, 1658) divisées en trois parties : dimanches et féries majeures, fêtes des saints, vie et passion du Christ et de la Vierge; autre éd. (Cologne, 1659), pour les dimanches et fêtes, *Dominicale et festivale*.

Deux frères Engelgrave appartinrent à l'ordre dominicain : Assuérus, prédicateur réputé, mort subitement à Louvain le 21 juillet 1640, laissant des *Conciones variae de tempore et de sanctis*, inédits; François, d'abord prieur à Louvain, puis missionnaire à Utrecht, où il mourut en 1662 (Quétif-Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. 2, Paris, 1721, p. 522).

J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 443 (Henri) et 568 (Jean-Baptiste). — M. Delvenne, *Biographie ancienne et moderne des Pays-Bas*, t. 1, Mons, 1829, p. 341-343. — *Biographie nationale*, t. 6, 1878, col. 581-583. — Sommervogel, t. 3, col. 394-398. — M. Praz, *Studies in seventeenth-Century Imagery*, t. 2 *A Bibliography of Emblem Books*, Londres, 1947, p. 54-55. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 336-337. — *Bibliotheca neerlandica impressa (1550-1927)*, La Haye, 1954.

Paul Bailly.

ENGELHUS (Engelhusen; Thierry), vers 1362-1434. — Né vers 1362 à Einbeck, en basse Saxe, Thierry Engelhus mourra le 5 mai 1434 à Wittenburg, près d'Hildesheim (basse Saxe). Il fit ses études, à partir de 1381, à l'université de Prague, où il prit ses grades de bachelier ès arts en 1386 et de maître ès arts en 1389, et, à partir de 1391, à l'université d'Erfurt. Après 1391, il fut maître d'école en différentes villes : Einbeck, Göttingen, Bamberg, Magdebourg. Il était clerc et entretint des relations suivies avec le fondateur de la congrégation bénédictine de Bursfeld, Jean Dederoth. Il passa les dernières années de sa vie au couvent des chanoines réguliers de Saint-Augustin de Wittenburg; ce couvent avait adopté le premier en basse Saxe la réforme de la congrégation de Windesheim, et devint le centre de la réforme pour les maisons religieuses de Saxe et de Thuringe.

Des travaux d'historien d'Engelhus le plus important est sa *Chronica nova*, conduite jusqu'à 1433 dans sa deuxième rédaction (éditée par G. W. Leibniz, dans les *Scriptores rerum Brunsvicensium*, t. 2, Hanovre, 1710, p. 978-1143); d'après l'intention de l'auteur elle est aussi bien destinée à l'enseignement qu'à la prédication. Retenons deux ouvrages spirituels : *Laienregel*, une sorte de catéchisme écrit en bas-allemand, édité par R. Langenberg, dans *Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik*, Bonn, 1902, p. 72-106, 132-158; *Ars moriendi*, en bas-allemand, resté manuscrit.

Allgemeine deutsche Biographie, t. 6, 1877, p. 141-142. — *Historisches Jahrbuch*, t. 3, 1882, p. 49-66; t. 47, 1927, p. 489-499. — O. Lorenz, *Deutschlands Geschichtsquellen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts*, t. 2, 3e éd., Berlin, 1887, p. 151-155. — *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, t. 13, 1887, p. 171-187; t. 14, 1888, p. 196-197. — A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, t. 1, 2e éd., Berlin, 1896, p. 407. — Hurter, t. 2, 1906, col. 805. — LTK, t. 3, 1931, col. 682. — W. Stammler, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin-Leipzig, 1933, col. 577-579.

Friedrich Zoepfl.

ENJELVIN (Joseph-Prosper), 1795-1860. — Né en 1795 à Pontgibaud (Puy-de-Dôme) et élevé en dehors de toute religion dans sa famille comme au lycée parisien où il fit de brillantes études, Joseph-Prosper Enjelvin découvrit le catholicisme à vingt-deux ans et entra peu après au grand séminaire de Clermont-Ferrand. Prêtre, il est pendant six ans (1829-1835) curé de Pontgibaud, puis, sur sa demande, déchargé de toute fonction curiale; il réside alors au petit séminaire de Clermont et, chanoine honoraire, s'adonne à la prédication et à la composition d'ouvrages. En 1851, après s'être arrêté à Ars pour voir M. Vianney, il s'embarque pour la Terre sainte, où il devient franciscain sous le nom de Joseph-Marie-Louis. De retour en France, il continue à prêcher et établit à Paris une nouvelle maison de son ordre, où il meurt le 23 août 1860. Enjelvin est un converti qui a cherché avant de parvenir à la foi; il sait d'expérience le vide créé par l'absence de Dieu. Aussi, comme il veut éveiller les autres au sens chrétien, aborde-t-il les problèmes religieux un peu comme un prophète les aborderait. Doué d'une plume facile, poète même, il déroute dans sa façon de présenter le christianisme, mais apparaît une âme profondément religieuse et apostolique.

C'est le cas de ses principaux ouvrages : *Le voyant* (Paris, 1839), *L'ami des peuples* (1841) et *Le sage ou promenade aux vasques de Salomon dans les environs de Bethléem* (1859), sans parler d'une sorte d'autobiographie inachevée, *Le soleil de la Terre Sainte, lumière, amour, poésie* (1861; les tomes 2 et 3 n'ont pas paru) : partout, le même appel à se tourner vers Dieu. Sous le titre *Le prêtre* (Clermont-Ferrand, 1845), Enjelvin a voulu faire revivre la figure d'un prêtre auvergnat, Claude Mestre (1767-1843), mais plus qu'une biographie, car les faits et gestes restent souvent à l'arrière-plan, c'est un traité de l'idéal sacerdotal. Mentionnons pour mémoire : les *Fleurs à Marie* (Paris, 1833), méditations et entretiens pour le mois de Marie; *Roses célestes* (Clermont, 1849); les *Saintes larmes* (1850; 3e éd. augmentée, Lyon, 1857), considérations sur le sacrement de pénitence avec examen de conscience détaillé, prières pour le chemin de la croix et paraphrase des psaumes de la pénitence; une courte neuvaine à Notre-Dame du Mont-Carmel, *Colline des cieux* (Paris, 1849).

Voir les comptes rendus bibliographiques, notamment dans *Bibliographie catholique*, t. 8, Paris, 1848, p. 33-35; t. 18, 1857, p. 164-165; t. 28, 1862, p. 70-73.

Paul Bailly.

ENNEMIS (amour des). — 1. *Dans l'Écriture.* — 2. *Dans la tradition.* — 3. *Conclusion.*

1. **dans l'écriture.** — 1° **Ancien Testament.** — On ne trouve pas dans l'ancien Testament le précepte de l'amour des ennemis. Les rapports du peuple élu avec les nations étrangères sont marqués par la lutte incessante contre les séductions des dieux étrangers et les déviations idolâtriques; c'est pourquoi les non-israélites ne sont pas seulement des étrangers qu'on ignore, ils sont des ennemis en puissance (*Josué* 23, 6-13; *Deut.* 20, 12-20). A côté des prescriptions juridiques comme la loi du talion (*Ex.* 21, 24; *Lév.* 24, 19-20; *Deut.* 19, 21), les prescriptions morales (*Lév.* 19, 17-18; *Ex.* 23, 4-5), outre qu'elles ne s'appliquent pas au delà du proche israélite ou de l'étranger membre de la communauté, n'enseignent pas d'aimer ses ennemis. Si David épargne Saül qui le persécute, c'est parce que celui-ci est l'oint de Yahvé (1 *Samuel* 26, 9).

Cependant, à côté des appels à la vengeance divine et des imprécations terribles de certains psaumes (vg 137, 8-9) et de Jérémie (vg 18, 18-23), on voit apparaître les composantes d'une attitude chrétienne face aux ennemis, même si elles restent engagées dans un contexte où la charité est, non pas absente, mais latente. Ce progrès de la révélation est surtout notable dans la littérature sapientielle : il faut dépasser ses propres inimitiés (*Prov.* 24, 17-18), pardonner à ses ennemis (*Eccli.* 28, 1-17), imiter la miséricorde dont le Seigneur fait preuve à l'égard de son peuple (*Sag.* 12, 18-22).

L'ancien Testament n'est donc pas démuni de pierres d'attente sur quoi s'appuiera le commandement de l'amour des ennemis. Voir DS, art. Charité *dans la Bible*, t. 2, col. 510-512, et R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze patriarches*, Paris, 1930, p. 158-160 : pardon des offenses.

2° **Nouveau Testament.** — 1) **Les synoptiques.** — Dans le sermon sur la montagne tel que le rapporte saint Matthieu, l'amour des ennemis constitue un véritable thème : on le trouve impliqué dans la cinquième béatitude, il est l'un des six points cités par Jésus par où la justice nouvelle doit parfaire la loi, il revient dans le Pater et dans le commentaire qui le suit immédiatement sous l'aspect précis du pardon des offenses.

a) Dans la *cinquième béatitude* « Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde » (*Mt.* 5, 7), ἐλεήμων, miséricordieux, traduit parfois les mots hébreux qui, dans l'ancien Testament, signifient non seulement que Dieu est compatissant aux besoins et aux misères des hommes, mais aussi qu'il étend sa bienveillance sur les pécheurs. Cet adjectif grec n'est employé dans le nouveau Testament qu'ici et en *Héb.* 2, 17, où il s'agit du Christ grand Prêtre compatissant. Il est légitime de recourir au sens de l'ancien Testament pour éclairer le nouveau. La cinquième béatitude veut donc bénir ceux qui ont compassion des misères et souffrances d'autrui, et bienveillance envers ceux qui les ont offensés. Il faut ainsi la comprendre : bienheureux ceux qui imitent la miséricorde de Dieu en compatissant et en faisant le bien, même à leurs ennemis, car ils obtiendront de Dieu miséricorde. Cette miséricorde que Jésus promulgue comme loi de son royaume s'étend de la sorte non seulement à l'aumône, aux manifestations courantes de la charité et de la pitié, mais au pardon des offenses et à l'amour efficace des ennemis.

b) *Aimez vos ennemis* (*Mt.* 5, 43-48; cf *Luc* 6, 27-28; 32-33) :

« Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien, moi je vous dis : aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous persécutent; ainsi vous serez les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? » (43-46). « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (48).

La charité du disciple du Christ n'a pas plus de limite que l'amour du Père céleste : pas de limite à nos bienfaits, puisqu'il s'agit d'aimer et de prier; pas d'exclusive des personnes. Jésus insiste sur ce deuxième aspect : « Aimez vos ennemis, priez pour vos persécuteurs ». Il extirpe la haine du cœur et la remplace par l'amour; il donne au vieux commandement « aime ton prochain comme toi-même » une extension universelle : tout homme, même ton ennemi, est ton prochain, car tout homme, même pécheur, est enfant de Dieu, objet de sa bonté et de son amour.

L'exemple que Jésus propose est celui du Père dont la bonté fait du bien, même à ses pires ennemis. La bonté du disciple du Christ envers son ennemi, son persécuteur, le rendra plus que tout semblable au Père. Nous retrouvons ici, mais plus nettement affirmée, la récompense promise aux pacifiques : les artisans de paix « seront appelés fils de Dieu » (*Mt.* 5, 9); aimez vos ennemis « afin que vous soyez fils de Dieu » (5, 45). Si Matthieu insiste sur la récompense promise, il ne laisse pas dans l'ombre la difficulté de l'idéal proposé : « les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant? » (46-47). Nous voyons là un encouragement discret à faire mieux que le commun des hommes et surtout une allusion à l'effort inévitable qui attend le disciple du Christ : l'amour efficace et sincère de son ennemi est contre la pente naturelle du cœur humain.

S'agit-il d'un précepte ou d'un conseil? Certainement d'un précepte. L'analyse des cinq autres points cités en parallèle de notre péricope souligne la supériorité de la justice nouvelle sur l'ancienne loi; Jésus le déclare : « Je vous le dis : si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez certainement pas dans le royaume des cieux » (5, 20).

c) Jésus dans le *Pater* insiste sur une des manifestations privilégiées de l'amour des ennemis, le pardon des offenses :

« Pardonnez-nous nos offenses, comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés », dit la traduction française. Luc écrit : « Remets-nous nos péchés, car nous-mêmes nous remettons à quiconque nous doit » (11, 4). Matthieu a gardé cette expression : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes avons remis à nos débiteurs » (6, 12). Le mot qu'il emploie, ὀφείλημα, dette, est beaucoup moins biblique que judaïque, mais garde l'idée de péché, ἁμαρτία, utilisé par Luc. D'ailleurs, Matthieu, dans le commentaire qui suit immédiatement (6, 14-15), écrit παράπτωμα, manquement, péché. Ici comme là, l'enseignement est le même; qu'il soit repris indique son importance : « Pardonnez et Dieu vous pardonnera ».

Dans le Pater, le texte comporte une comparaison. Il ne peut s'agir d'une proportion exacte; il ne faut pas comprendre : dans la mesure où vous pardonnerez, Dieu vous pardonnera. Les offensés sont d'un autre ordre, comme les offenses sont sans commune mesure. Jésus est revenu sur une semblable comparaison dans la parabole du serviteur insolvable et impitoyable (*Mt.* 18, 15-35). La bonté de Dieu est sans proportion avec la nôtre : le serviteur du roi doit dix mille talents, on ne lui doit que cent deniers. Dans cette parabole, le pardon de Dieu précède le nôtre en même temps qu'il l'exige; si, bénéficiaires du pardon de Dieu, nous ne savons pas imiter sa bonté, Dieu nous redemandera compte de toute notre dette.

L'homme qui pardonne est assuré du pardon de Dieu, celui qui fait miséricorde obtiendra miséricorde; s'il refuse son pardon, Dieu lui refusera le sien (*Mt.* 6, 15; 18, 35; *Marc* 11, 25; *Jacq.* 2, 13). C'est un enseignement majeur du sermon sur la montagne. En aimant nos ennemis, le pardon de Dieu nous est offert, nous imitons notre Père dans son amour universel et nous devenons fils de Dieu (*Mt.* 5, 45). Combien de fois pardonner? N'y a t-il pas des limites qu'imposerait l'endurcissement? Le Christ répond (*Mt.* 18, 21-22) : « soixante-dix-sept fois », ce qui veut dire toujours ; jamais le pardon ne se refuse, et un pardon sans réticence.

La force de ces préceptes du pardon et de l'amour des ennemis est « le lien étroit qui les rattache à notre adoption divine; nous ne pouvons pas être les fils de Dieu si nous n'imitons pas notre Père; son amour bienfaisant couvre tous les hommes; notre charité ne peut connaître aucune exclusion. Et si notre égoïsme prétend défendre ses droits en persévérant dans ses rancunes, notre Père nous rappelle nos dettes envers lui » (J. Lebreton, *Lumen Christi*, Paris, 1947, p. 296-297).

Le Christ ne s'est pas contenté de nous donner ce commandement, il l'a réalisé; Jésus en croix prie non seulement pour ses meurtriers mais pour tous les hommes : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). La charité envers nos ennemis s'éclaire à la lumière du Christ mort pour nous; en lui, elle apparaît parfaite en même temps que plus instante et plus proche. L'amour de Dieu, parfait dans son pardon, commande et inspire notre amour et notre pardon envers nos ennemis.

2) **Saint Jean.** — Jean ne traite pas directement de l'amour des ennemis; il présente cependant quelques notations suggestives (épisode de la femme adultère, 8, 1-11; attitude vis-à-vis de Judas, 13; pardon de Pierre, 21, 15-17) et un enseignement théologique sur la charité qui éclaire fortement notre sujet.

Pour saint Jean, l'amour synthétise le mystère de l'alliance nouvelle, tous les commandements du Christ. Jean n'analyse pas les manifestations de cet amour, mais il met en lumière, en quelques mots divinement humbles, la racine profonde de la charité chrétienne.

Jésus ne dit pas seulement : « Aimez-vous les uns les autres » (13, 34-35). S'il se bornait à ce commandement, il requerrait la perfection de l'amour sans nous en donner les moyens et nous laisserait dans notre impuissance radicale. Comment pourrions-nous aimer comme il a aimé? Jésus nous livre le secret de la puissance qu'il nous donne, dans l'allégorie de la vigne et, plus clairement, dans la prière sacerdotale (15 et 17). « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (17, 22-23). Or, cette gloire que le Christ reçoit de son Père « avant que le monde fût » (17, 5), c'est l'amour, vie intime de la Trinité. Dieu reporte son amour sur chacun de ceux en qui le Christ habite : « Que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et moi en eux » (17, 26). Le fondement et le lien de l'unité, c'est le Christ présent en chacun, son amour agissant en chacun. Le Christ ne nous introduit pas seulement dans l'Unité divine, il instaure et fonde l'unité humaine dans l'Unité divine. C'est dire équivalemment que le Christ est le lien des hommes entre eux, parce qu'il est le lien des hommes avec Dieu. Par le Christ, quand j'aime mon frère (mon ennemi), c'est Dieu qui l'aime en moi, puisque c'est son amour qui est la racine de mon amour. Si cette réalité divine n'éclatera qu'avec le triomphe définitif du Christ, elle brille cependant déjà dans les lueurs de notre conduite animée par la charité : notre effort vers l'accomplissement du commandement nouveau n'est pas seulement de nous, il est porté par l'amour de Dieu; il est porteur de l'amour de Dieu : quand j'aime mon ennemi, Dieu l'aime en moi.

L'évangile de saint Jean met surtout en évidence le mouvement parabolique de l'amour qui, descendant de Dieu dans le Christ incarné, remonte vers le Père après s'être chargé dans le Christ de tous ceux qui vivent en lui. Dans sa première épître, au contraire, Jean revient sans cesse sur la nécessité d'une vie fondée sur l'amour mutuel. Il met en dépendance l'amour que nous avons pour Dieu et l'amour que nous avons pour nos frères : « Si quelqu'un dit : j'aime Dieu, et qu'il hait son frère, c'est un menteur » (1, 4, 20). L'amour n'est pas en lui, il demeure dans la mort, il est homicide (1, 3, 14-16; cf 1, 2, 9-11 et 3, 10). Cette dépendance est la conséquence logique de l'enseignement du Christ : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements » (*Jean* 14, 14; cf 14, 21); or, de ces commandements, celui que le Christ fait particulièrement sien, c'est l'amour mutuel. Aussi saint Jean commente-t-il à bon droit : « Aimons-nous les uns les autres, puisque l'amour est de Dieu et que quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour » (1, 4, 7-8).

3) **Saint Paul.** — On peut trouver chez saint Paul une esquisse théologique de l'amour des ennemis, replacée dans le cadre du salut, et qui s'exprime dans les termes de réconciliation, de paix, d'inimitiés, de haine, etc.

« Dieu, lisons-nous dans l'épître aux Colossiens (1, 19-20), s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. » Le plan salvifique de Dieu embrasse le cosmos tout entier; par sa croix, le Christ, non seulement restaure la paix entre Dieu et les hommes, réconcilie à Dieu, mais encore instaure la paix de Dieu entre les hommes, les réconcilie entre eux. La paix du Christ ne sera pleinement réalisée qu'à la plénitude des temps. La pacification n'est qu'instaurée ici-bas, même si la réconciliation est acquise une fois pour toutes par le Christ, et avec elle l'espérance de la gloire. « Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, combien plus, une fois réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie; et pas seulement cela, mais nous nous glorifions en Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ, par qui dès

à présent nous avons obtenu la réconciliation » (*Rom.* 5, 10-11; cf *Col.* 1, 21-22).

Dans l'épître aux Éphésiens, saint Paul développe un aspect capital de la réconciliation. Dans le Christ, notre paix, est supprimée la haine; il réconcilie en son corps mystique tous les hommes ses membres : « C'est lui qui est notre paix, lui qui des deux n'a fait qu'un peuple, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine.., pour créer en sa personne les deux en un seul homme nouveau, faire la paix et les réconcilier avec Dieu, tous les deux en un seul corps par la croix : en sa personne, il a tué la haine » (2, 14-18). Cet homme nouveau est unique; en lui disparaissent les divisions ethniques et sociologiques : « Il n'y a plus ni grec ni juif, ni esclave ni homme libre.., car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Gal.* 3, 28). Cf 1 *Cor.* 12, 12-25 : le corps mystique du Christ est un, il réunit en lui tous les membres réconciliés, sans division.

Chacun des membres du Christ est donc mystérieusement entraîné dans une « vie nouvelle » (*Rom.* 6, 4), dans une création nouvelle (2 *Cor.* 5, 17). Autant de thèmes pauliniens qui expriment et développent la transformation radicale du chrétien, à laquelle il est appelé à collaborer. Dieu « nous a confié le ministère de la réconciliation » (5, 18-19). Saint Paul l'entend surtout et d'abord du ministère apostolique, mais il exige de tout chrétien qu'il coopère à la grâce de Dieu (6, 1), vivant non plus selon la chair mais selon l'Esprit par un comportement fraternel nouveau. Nous retrouvons ici les préceptes que le Christ promulguait sur la montagne et dont il est le parfait exemplaire. Que le chrétien, animé par la vie même du Christ, marche désormais à la lumière de cet exemple et de ces préceptes. Saint Paul reviendra très souvent sur les aspects de cette vie nouvelle, d'où haines, barrières et hostilités sont abolies.

« Que le soleil ne se couche pas sur votre colère » (*Éph.* 4, 26). « Aigreur, emportement, colère, clameurs, outrages, tout cela doit être extirpé de chez vous... Montrez-vous au contraire bons et compatissants les uns pour les autres, vous pardonnant mutuellement comme Dieu vous a pardonné dans le Christ. Oui, cherchez à imiter Dieu comme des enfants bien-aimés et suivez la voie de l'amour à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous » (4, 31-5, 2; cf *Col.* 3, 12-15).

Il ne suffit pas de supporter l'injustice pour que règne la paix, de chasser la colère et de pardonner; il faut encore faire le bien : « Tant que nous en avons l'occasion, pratiquons le bien à l'égard de tous, et surtout de nos frères dans la foi » (*Gal.* 6, 9-10; cf 1 *Thess.* 5, 15). Cette charité s'étend même aux persécuteurs : « Bénissez ceux qui vous persécutent; bénissez, ne maudissez pas... Sans rendre à personne le mal pour le mal.., en paix avec tous si possible, autant qu'il dépend de vous, sans vous faire justice à vous-mêmes... Bien plutôt, si ton ennemi a faim, donne-lui à manger... Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien » (*Rom.* 12, 14-21).

En un mot, « haines, discordes, disputes, dissensions, scissions » sont le fruit de la chair, et il n'y a pas de place dans le royaume des cieux pour ceux qui s'y livrent. Le fruit de l'Esprit est charité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres (cf *Gal.* 5, 19-23).

Ainsi l'homme réconcilié à Dieu dans le Christ doit participer au mystère de la réconciliation en instaurant, pour ce qui est de lui, la paix avec tous ses frères. Telle est la vie de l'homme nouveau dans la nouvelle création du corps unique du Christ : elle s'exprime en particulier et d'une manière privilégiée par le pardon et le dépassement de toute inimitié dans la charité.

Voir F. Prat, art. Charité *dans la Bible*, DS, t. 2, col. 508-523. — A. Herranz, *Amor a los enemigos*, dans *Cultura Biblica*, t. 11, 1954, Ségovie, p. 12-20.

2. **TRADITION.** — L'article Charité a exposé déjà la nature, le fondement, les exigences, l'exercice, l'importance et la dignité du second commandement « semblable au premier », indiquant avec netteté son extension à tout prochain, fût-il notre ennemi. Il n'y a pas lieu d'y revenir (t. 2, col. 510-523, 564-569). Dans leurs commentaires scripturaires ou leurs autres œuvres, les Pères présentent la doctrine de l'amour des ennemis d'une manière générale. A part certaines homélies de saint Jean Chrysostome et quelques sermons de saint Augustin, leurs développements sont brefs et suivent de près l'enseignement de l'Écriture (cf col. 523-524). Bornons-nous à rappeler quelques textes qui compléteront ce qui a été dit, sans nous arrêter ni aux florilèges ni aux recueils de sentences

1° **Aimer nos ennemis.** — C'est un commandement; la charité doit se dilater jusque-là; ne pas garder rancune ne suffirait pas. Aimer ses ennemis est d'ailleurs le test suprême de l'amour du prochain et son plus haut degré.

S. Ambroise † 397, *In ps.* 118 *expositio* 51, PL 15, 1378-1379. — Chromatius d'Aquilée, † fin 4e siècle, *In Matthaeum* 12, 1-2, PL 20, 355-356. — S. Jean Chrysostome † 407, *In Genesim* 4, PG 53, col. 46-47; *In ep. ad Romanos* 27, PG 60, 647-650. — S. Grégoire le Grand † 604, *Hom. in Evangelia* 27, 2, PL 76, 1205d : una et summa probatio caritatis; 38, 11, 1289a : probari caritas per solam odii adversitatem solet.

Amour des ennemis = sommet de la charité. — Tertullien (3e siècle), *Ad Scapulam* 1, PL 1, 698d, perfecta et proprie bonitas nostra, non communis. — S. Cyprien † 258, *De bono patientiae*, PL 4, 627b, ut consummetur in Christo plena et perfecta patientia. — Chromatius d'Aquilée, *loco cit.*, PL 20, 356b, perfecta dilectio. — Ambrosiaster, *In ep. ad Romanos* 13, 10, PL 17, 165a, abundans et perfecta justitia. — S. Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 18, 4, PG 57, 269a, « le sommet de la vertu »; 18, 6, 272a, ἀκροτάτη τῆς φιλοσοφίας κορυφή. — Cassien, † vers 435, *Collationes* 11, 9, PL 49, 858, evangelicum perfectionis mandatum. — S. Grégoire le Grand, *loco cit.*, 1289b, « c'est la robe nuptiale de ceux qui sont admis aux noces du Verbe ». — Paschase Radbert, 9e siècle, *Expositio in Matthaeum* 3, 5, PL 120, 262b, latitudo caritatis et consummata armatura justitiae. — Aelred de Rievaulx † 1166, *Speculum caritatis* 3, 5, PL 195, 582a, fraternae caritatis perfectio. — S. Bonaventure † 1274, *Vitis mystica* 11, 39, summa et magis admiranda, PL 184, 659d, et *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 191; *Apologia pauperum* 1, 8, actus difficilis a caritatis sublimitate procedens, t. 8, p. 238.

2° **Pardonner.** — L'amour des ennemis implique le pardon des offenses. Tertullien montre comment la loi nouvelle est opposée au talion (*Adversus Marcionem* 4, 16, PL 2, 395-398); le chrétien ne peut se réjouir du malheur de son ennemi (S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job* xxii, 11, 22-24, PL 76, 226c-227c; S. Isidore de Séville † 636, *Synonyma* 2, 39-40, PL 83, 854bc). Saint Augustin † 430 insiste : il faut pardonner sincèrement et non du bout des lèvres (*In Joannis evangelium* 7, 11, PL 35, 1442-1443; cf *Sermo* 56, 10-13, PL 38, 383-385; *Sermo* 83, 1-4, 514-516, etc). Les commentateurs de l'hymne à la charité fraternelle, 1 *Cor.* 13, 4-8, entrent dans le détail, vg Richard de Saint-Victor, † vers 1173, *Tractatus de gradibus caritatis* 1, 1, PL 196, 1195-1196.

Le Pater nous enseigne que nous avons en nos mains le jugement de Dieu : le *Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons* est à la fois une règle et une condition de pardon (S. Augustin, *Sermo* 83, 4, PL 38, 516d); c'est un pacte, un engagement, une convention de droit entre Dieu et nous (sponsionem facimus cum Deo, pactum et placitum, *Sermo* 56, 13, 383b; cf 83, 4, 516d; 211, 1, 1054b, etc; de même S. Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 19, PG 57, 281-282, et *In Genesim* 27, PG 53, 250-251; S. Léon † 461, *Sermo* 49, 5, PL 54, 304b, piissimum pactum).

Celui qui pardonne offre à Dieu un vrai sacrifice (Alcuin † 804, *Liber de virtutibus* 7-8, PL 101, 617-619), à la condition expresse, comme le rappelait déjà Tertullien, que notre pardon n'admette aucune exception, pas plus que n'en admet le pardon universel de Dieu, « in miseratione sicut in vocatione » (*loco cit.*, 397b). Le pardon des ennemis est aussi, nous disent les Pères, un moyen très efficace de purification et de progrès spirituel.

Il efface nos péchés quotidiens, Raban Maur † 856, *Homilia in litaniis*, PL 110, 41bc. — « Lorsque tu commences à prier pour tes ennemis, incipit tecum carnalis infirmitas litigare », affirme S. Augustin, *Sermo* 15, 8, PL 38, 120d; cf *Enarrationes in ps.* 39, 21, PL 36, 447c; *Sermo* 149, 19, PL 38, 807d (de même S. Jean Chrysostome, *In Genesim* 4, 7, PG 53, col. 46-47). — L'amour des ennemis, explique S. Augustin, nous rend victorieux du démon, *Enarr. in ps.* 54, 6, PL 36, 632c. Avec quelque paradoxe, les Pères affirment, comme S. Bonaventure, « nos ennemis tressent nos couronnes » (*Sermo super regulam fratrum minorum* 33, *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 446).

3° **Prier pour ses ennemis.** — « Afin que tous soient réintégrés dans le Christ », dit saint Cyprien (*De oratione dominica* 15-17, PL 4, 529-530; cf *Testimonia* 3, 19, 759-760). « Pour qu'ils se convertissent et deviennent bons », prêche saint Augustin (*Sermo* 56, 3, PL 38, 378), car « en nos ennemis se cachent de futurs concitoyens du ciel » (*Cité de Dieu* 1, 35, PL 41, col. 46). Aussi saint Jean Chrysostome (*In ep.* 2 *ad Corinthios* 5, PG 61, 433-434; *In Matthaeum* 19, 8, PG 57, 284-286, etc) et saint Grégoire le Grand (*Hom. in Evangelia* 27, 7, PL 76, 1208d-1209a), à la suite de plusieurs Pères, prennent-ils vigoureusement à partie les chrétiens qui oseraient prier contre leurs ennemis. Bien loin de là, il s'agit de demander avec instance leur conversion : « Ora et tu contra malitiam inimici tui, illa moriatur et ille vivat... Tu as trouvé ainsi un ami » (S. Augustin, *Sermo* 56, 14, PL 38, 384b). Prier pour notre ennemi et demander qu'il devienne notre frère, ut sit frater tuus, et qu'il obtienne la vie éternelle (*In ep. Joannis ad Parthos* 8, 10, PL 35, 2042a), prier même avec larmes (9, 3, 2047c). — S. Jean Chrysostome précise neuf degrés qui nous disposent à la prière pour nos ennemis (*In Matthaeum* 18, 4, PG 57, 269-271). Pour être vraie, elle exige en effet le pardon sincère et la haine ou le ressentiment vaincus (cf S. Isidore, *Sententiae* III, 7, 12-14, PL 83, 674ab). Il nous arrive de prier, parce qu'on nous le commande, ex praeceptione, et non par amour, ex caritate; ne pas prier par amour, c'est ne pas prier (pro inimico nil postulat qui pro eo ex caritate non orat, S. Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* 27, 8, PL 76, 1209c). Et si le précepte du Seigneur vous paraît toujours trop dur, « priez *pour* aimer vos ennemis » (S. Augustin, *Sermo* 56, 15, PL 38, 384d). Il nous faut progresser en cet amour, explique Bède (*In Lucam* 6, 23, PL 92, 616d). Noter la prière pour les ennemis composée par saint Anselme de Cantorbéry † 1109 (PL 158, 908-910).

4° **Motifs de l'amour des ennemis.** — Peu ou prou, l'influence de la diatribe est indéniable sur l'enseignement des Pères, notamment chez saint Jean Chrysostome ou l'Ambrosiaster, — supporter l'injustice, renoncer à la vengeance et même faire du bien à ses ennemis.

Pour la diatribe, on peut consulter : Plutarque, *Comment il faut refréner la colère, De l'envie et de la haine, Comment on pourra recevoir utilité de ses ennemis*, etc (nombreuses éditions et traductions à partir du 16e siècle); cf O. Gréard, *De la morale de Plutarque*, Paris, 2e éd., 1874, p. 110-112, et *passim*. — Épictète, *Diatribae* et *Manuale*; cf A. Bonhoeffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894, p. 101, 119, et *passim*. — Sénèque, *De constantia sapientis, De ira, De tranquillitate animae, De clementia*, etc. — A. Uleyn, *La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 27, 1957, p. 5*-25*, 99*-140*, surtout 111*-118*. — On retrouvera trace encore de la diatribe dans les œuvres de Louis de Grenade au 16e siècle.

Les Pères sont unanimes à souligner la supériorité de l'enseignement évangélique, dont la transcendance les confond d'admiration et de foi, mais les effraie quelque peu (« Amicos diligere omnium est, inimicos autem solorum christianorum », Tertullien, *Ad Scapulam* 1, PL 1, 698d; « magis divinum quam humanum », selon l'expression classique de saint Bonaventure, *Vitis mystica* 11, 39, PL 184, 659d, et *Opera*, t. 8, p. 191).

Les motifs de l'amour des ennemis se ramènent à trois, d'après les Pères : parce que « fils de Dieu » (1), nous sommes « frères » (2), et notre attitude ne peut que ressembler à celle du Fils par excellence, notre Frère aîné (3).

1) Tous les Pères se plaisent, en effet, en particulier dans leurs commentaires de saint Matthieu, à mettre en relief la promesse du Christ, promesse qui est en même temps le motif suprême de notre amour : « Aimez vos ennemis ut filii Dei sitis ». Le fils est à l'image du Père. Or l'amour des ennemis nous fait ressembler d'une manière éminente à notre Père. Saint Cyprien parle de « similitudo divina » (PL 4, 625c). Plus tard, Rupert de Deutz † 1135 verra dans l'amour des ennemis notre conformation à l'image de Dieu, « haec doctrina confirmabit vos ad ejusdem Dei similitudinem » (*Commentarium in Matthaeum* 5, PL 168, 1422a). Par l'amour des ennemis, dit Pierre de Blois, « l'homme devient fils de Dieu et l'image de la divine bonté est parfaitement restaurée... Sic filius Dei, sic haeres Dei et Christi cohaeres efficitur » (PL 207, 913a). Déjà saint Jean Chrysostome osait prêcher que cet amour nous « égalait à Dieu », Hoc aequalem Deo facit (*In Acta Apostolorum* 14, 4, PG 60, 117b). « Aimer c'est vivre, conclut saint Augustin, haïr c'est la mort » (*Enarr. in ps.* 54, 7, PL 36, 633a).

Pour vivre à la vie surnaturelle, pour être vraiment fils de Dieu, il nous faut donc d'une part ôter de notre cœur toute haine (« Qui fratrem odit a filiis Dei separabitur », S. Aphraate, 4e siècle, *Demonstratio* 2 *De caritate*, Patrologie syriaque, t. 1, Paris, 1894, col. 87-88), mais encore suivre l'exemple de l'amour universel du Père (« ut verae pietatis ad bonitatis paternae exemplum imitemur », Chromatius d'Aquilée, PL 20, 356c), qui voit en tous les hommes des fils. Cf S. Hilaire, *In Matthaeum* 4, 27, PL 9, 942ab; S. Augustin, *Enarr. in ps.*

54, 4, PL 36, 630d; Cassien, *Collationes* 11, 9, PL 49, 858, etc.

2) Tous les hommes sont ainsi *nos frères*, et c'est à ce titre que nous devons les aimer. *Propter Deum*, explique la tradition théologique et spirituelle après saint Grégoire le Grand (*Moralia* XXII, 11, 22, PL 76, 226c; *Homiliae in Evangelia* 9, 6, 1108d; 27, 1, 1205b; 38, 11, 1289a, etc; S. Thomas d'Aquin, 2ª 2ae q. 25 a.8, etc). Parce que Dieu les aime. Pour que nos ennemis aussi aiment Dieu. Saint Augustin et saint Bernard, entre autres, l'expliquent avec beaucoup de tendresse et de foi : aime ton ennemi, dit Bernard à ses moines, non pas parce qu'il aime Dieu, mais pour qu'il l'aime (*In Cantica* 50, 7, PL 183, 1024a).

Notre filiation divine nous oblige donc à voir des frères en nos ennemis : « respice fratrem tuum », répète saint Augustin (*Sermo* 56, 14, PL 38, 384a), comme saint Jean Chrysostome : « homo, quidquid tibi faciat, amicus ac frater est » (*In ep.* 2 *ad Corinthios* 5, 4, PG 61, 434a). Paschase Radbert insistera à plaisir sur les délicatesses de cet amour universel : « et bonos ac malos, justos et injustos, omnes suis beneficiis, absque ulla exceptione, circumfoveant et illuminent, irrigent vero caritatis imbre et inebrient...» (PL 120, 265b). Saint Augustin résume l'enseignement des Pères et de l'Église en ce beau texte.

« Aime ton ennemi pour qu'il devienne ton frère. Comment aimons-nous en eux des frères?.. Tu vois que ton ennemi te fait du mal et te poursuit de sa haine; à ces marques, tu reconnais qu'il est homme. Tu vois tous ces procédés haineux qui te viennent de l'homme et en même temps tu aperçois en lui la créature de ton Dieu... Que dis-tu en toi-même? Seigneur, soyez indulgent à son égard, pardonnez-lui ses péchés, inspirez-lui la crainte, changez-le. En lui, tu n'affectionnes pas ce qui s'y trouve, mais ce que tu voudrais y rencontrer. Donc, lorsque tu aimes un ennemi, tu aimes un frère; c'est pourquoi la charité parfaite consiste à aimer ses ennemis » (*In epistolam Joannis ad Parthos* 8, 10-11, PL 35, 2041-2043). Ailleurs, il conclut magnifiquement : « Rares ceux qui pardonnent en leur cœur, ceux qui le font sont grands, ils deviennent spirituels, spirituales faciunt » (*Sermo* 56, 15, PL 38, 384c).

Pour saint Augustin, consulter notamment : *Sermo* 56, PL 58, 377-386; 83, 514-519; 211, 1054-1058; 314-324 sur S. Étienne, 1425-1447; *Enarr. in ps.* 54, PL 36, 628-646; *In ep. Joannis ad Parthos, passim*, PL 35. — Voir G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934, p. 243-255 la charité à l'égard des ennemis. — DS, t. 1, col. 1106-1107 enseignement de S. Augustin sur la charité envers le prochain.

Par souci de brièveté et de commodité, on a introduit la division par lettres dans les œuvres de S. Augustin et de S. Jean Chrysostome (*Patrologies* de Migne).

3) Unanimes, les Pères, parlant de l'amour des ennemis, invoquent l'*exemple du Christ mourant* pour les pécheurs et ses bourreaux.

S. Cyprien, *De bono patientiae* 5-6, PL 4, 625-626, précise : « prophetarum interfectores et adversum Deum rebelles *usque ad crucis et passionis horam* velle colligere », 626c. — S. Ambroise, *De Joseph patriarca* 1, 3-4, et 12, PL 14, 642 et 667-668; *De obitu Valentiniani* 34, PL 17, 1370. — Ambrosiaster, *Commentarium in epistolam ad Ephesios* 2, 14-18, PL 17, 379-380. — S. Augustin, *Sermo* 317, 2, PL 38, 1435-1436. — S. Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 18, PG 57, 265-274. — S. Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* 27, 2, PL 76, 1206a. — Paschase Radbert, *Expositio in Matthaeum* 3, 5, PL 120, 263c. — Rupert de Deutz, *Commentarium in Matthaeum* 5, PL 168, 1420-1422. — Aelred, *Speculum caritatis* 3, 5, PL 195, col. 582cd. — S. Bonaventure, *Vitis mystica* 8, 31-33, et 11, 39, PL 184, 655-656, 659-660, et *Opera*, t. 8, p. 173, 191.

L'exemple du Christ est magnifique, mais ne nous dépasse-t-il pas? Si vous le craignez, regardez ceux qui ont suivi Yahvé autrefois et le Christ aujourd'hui : le patriarche Joseph, le roi David, surtout les martyrs, en particulier le diacre Étienne. De nombreux sermons qui les concernent traitent de l'amour des ennemis (DS, t. 2, col. 568).

Il suffirait de citer quelques références à travers la *littérature spirituelle postérieure* pour reconnaître la continuité du thème de l'amour des ennemis et souligner qu'aucun développement vraiment nouveau n'y est apporté.

Pseudo-Tauler, *Institutions*, ch. 31 De quelques raisons d'aimer nos ennemis, *Œuvres*, trad. E.-P. Noël, t. 8, 1913, Paris, p. 320-324. — Denys le chartreux † 1471, *De laudabili vita conjugatorum* 29, Quod christiani debeant operibus misericordiae praecipue esse intenti, *Opera*, t. 38, Tournai, 1909, p. 93-95; *De laudabili vita viduarum* 11, De observantia praeceptorum Dei atque Ecclesiae, *ibidem*, p. 134-135; *De vita et fine solitarii* 2, 13, De perfecta caritate proximi, *ibidem*, p. 315-316; *De perfectione caritatis* 9, De dilectione proximi, 10, Dilectio inimici, t. 41, Tournai, 1912, p. 358-361. — Louis de Blois † 1566, *Psychagogia* 1, 8, Tribulationes et tentationes, dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 112-113; 1, 17, Charitas inchoata, proficiens et perfecta, p. 123-125; *Sacellum animae fidelis* 1, 1, Praecepta vitae, p. 223-225; *Conclave animae fidelis* 1, 3, Quomodo se spiritualis homo gerere erga proximum, p. 557-559; 1, 8, Schola humilitatis et patientiae, p. 568-570. — Louis de Grenade † 1588, *Sylva locorum communium*, Lyon, 1582, 2e classe, § 27-28. — Jérôme Gratien de la Mère de Dieu † 1614, *Obras*, t. 1, Burgos, 1932, à propos des « trabajos y persecuciones », texte traduit dans *Amour et violence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1946, p. 273-275. — J.-B. de Lanuza † 1624, *Tractatus evangelici*, 2e p., lib. 4 *De dilectione inimicorum*, Saragosse, 1612. — Claude Joly, cordelier, *Traité de l'amour du prochain*, Paris, 1624. — Abbé Marguet, *Traité dogmatique et historique du pardon des offenses et de l'amour des ennemis*, Lyon, 1835. — Ch. Gay † 1892, *De la vie et des vertus chrétiennes*, t. 2, Paris, 1875, ch. 15 De la charité envers le prochain.

3. **CONCLUSION.** — Il est évident que les moralistes abordent le problème de l'amour des ennemis, également les exégètes et les auteurs de méditations. On ne peut qu'y renvoyer. Retenons, en guise de conclusion, quelques données prises à saint Thomas d'Aquin et aux textes liturgiques.

1° **Saint Thomas** aborde en moraliste la question de l'amour des ennemis dans la *Somme théologique* (2ª 2ae q. 25 a. 8 et 9), le troisième livre des *Sentences* (dist. 30 q. 1) et le livre *De virtutibus* (q. 1 a. 8). On trouve ailleurs une doctrine plus spirituelle : la charité doit s'étendre jusqu'aux ennemis; les aimer est le troisième degré, le plus haut dans l'ordre de l'extension, de la charité envers le prochain (*De perfectione vitae spiritualis* 14). Cette charité doit se manifester, d'abord en ne médisant pas, en bénissant, puis en rendant le bien pour le mal, de façon à triompher du mal par le bien (*In epistolam ad Romanos* 12, 3); car plus quelqu'un aime Dieu, plus il témoigne de l'amour au prochain sans tenir compte de son inimitié (2ª 2ae q. 25 a. 8).

Voir le commentaire sur *La charité*, par H.-D. Noble, t. 1, Paris, 1936, p. 326-333, et t. 2, 1942, p. 230-244; par H.-D. Gardeil, t. 3, 1957, p. 275-279. Cf aussi H.-D. Noble, *La charité surnaturelle pour autrui*, VS, t. 17, 1928, p. 629-638; *La charité pour les ennemis de Dieu et pour nos propres ennemis*, t. 18, 1928, p. 161-170; *L'envie et la haine*, t. 20, 1929, p. 32-42; le commentaire et les articles de H.-D. Noble sont parfois décevants, vg sur « la haine qui n'est pas un vice capital ». — Le

problème a été fort heureusement repris par P.-R. Régamey, *Un amour des ennemis réel et sage*, VS, t. 96, 1957, p. 379-400. La livraison de janvier 1957 sur le thème *Ne jugez pas*, t. 96, p. 5-55, établissait déjà le lecteur dans le climat de charité nécessaire à l'intelligence des pages de P.-R. Régamey. — Consulter spécialement l'étude de G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Bruxelles, 1952, p. 270-281 La charité fraternelle, ainsi que le très riche et très suggestif Cahier de la Vie spirituelle consacré à *L'amour du prochain*, Paris, 1954, 404 p.

2° **Liturgie et hagiographie.** — Saint Étienne ouvre l'histoire de l'Église par son martyre : « Il fléchit les genoux et dit dans un grand cri : Seigneur, ne leur impute pas ce péché » (*Actes* 7, 60). C'est à peu près en ces termes que Jésus en croix priait son Père; Étienne les emploie pour implorer le Christ. « Jésus, dit saint Augustin, trônait en la chaire de sa croix et il enseignait à Étienne la règle de la pitié (regulam pietatis). O bon Maître, tu as bien parlé, bien enseigné. Voici que ton disciple prie pour ses ennemis, il prie pour ses bourreaux » (*Sermo* 315, 8, PL 38, 1430a). « Les pierres de la haine frappaient contre la charité et le son clair de l'amour retentissait » (S. Anselme, *Oratio ad Stephanum*, PL 158, 992-997).

Selon la tradition rapportée par Eusèbe (*Historia ecclesiastica* 2, 23, PG 20, 201a), l'apôtre Jacques, le frère du Seigneur, lapidé lui aussi par les juifs, adressait cette prière à Dieu : « O Seigneur Dieu et Père, je t'en prie, pardonne-leur ». « La geste du sang » est une épopée triomphante de l'amour des ennemis depuis près de deux mille ans. Les *Actes* des martyrs dévoilent une attitude de respect et de charité à l'égard des juges et des bourreaux, même lorsque ceux-ci sont comparés à des « léopards », comme chez saint Ignace d'Antioche. Nous lisons dans les *Actes* de saint Cyprien † 258 : « C'est Dieu que nous prions, jour et nuit, pour nous et pour tous les hommes comme pour le salut des empereurs eux-mêmes » (Valérien et Gallien qui avaient déclenché la persécution). « Quand le bourreau fut arrivé, l'évêque ordonna à ses gens de lui compter vingt-cinq pièces d'or. »

Les textes liturgiques mettent en relief la splendeur de l'amour des ennemis. C'est une sorte d'hymne à l'amour des ennemis que l'Église fait lire au second nocturne de la fête de saint Étienne; elle est d'un pseudo-Fulgence (PL 65, 729-732) :

« Étienne, pour mériter de recevoir la couronne, avait pour armes la charité, et par elle il était partout vainqueur. Son amour de Dieu lui donna la force de ne pas céder aux cruautés des juifs, son amour du prochain le fit intercéder pour ceux qui le lapidaient. Son amour lui faisait trouver des raisons pour convaincre les errants et prier pour écarter la punition de la tête de ses lapidateurs. Fort de la force de l'amour, il vainquit Saul, son cruel persécuteur, et il mérita d'avoir pour compagnon au ciel celui qui le persécutait sur terre ». Aussi demandons-nous au saint diacre « de nous apprendre à aimer nos ennemis » (oraison; voir oraison de la messe de sainte Rita, 22 mai).

En la fête des saints Innocents, l'Église demande vengeance à Dieu pour le sang versé : « Sub throno Dei omnes sancti clamant : Vindica sanguinem nostrum, Deus noster » (répons de l'office), rappelant ainsi à tous que seul Dieu peut tirer vengeance équitable et miséricordieuse. L'Église nous fait souvenir, en revanche, de la récompense éminente du martyre : Ipsum sequuntur Agnum sine macula et dicent semper Gloria tibi, Domine. Le 12 juillet, en la fête de saint Jean Gualbert † 1073, nous lisons à l'évangile la péricope de *Mt.* 5, 44-48 sur l'amour des ennemis; on sait que le futur fondateur de Vallombreuse avait pardonné au meurtrier de son frère un vendredi saint au souvenir de l'exemple du Sauveur en croix. L'homélie du 3e nocturne est extraite d'un commentaire de saint Jérôme sur ce passage de Matthieu (PL 26, col. 41). En bref, l'enseignement de la liturgie, trop sobre sur ce point d'ailleurs, peut se résumer en la demande faite dans l'oraison « pour les ennemis » (orationes diversae 31) : « Donnez à nos ennemis la paix, la vraie charité et la rémission de leurs péchés ».

Tout au long de l'histoire de l'Église, nombre d'exemples pourraient être allégués; contentons-nous de l'un ou l'autre, plus éclatant. La réponse de saint Thomas More † 1532 à la sentence de ses juges est bien connue :

« Le bienheureux apôtre saint Paul... était présent et consentant à la mort de saint Étienne et garda les vêtements de ceux qui le lapidèrent jusqu'à ce que mort s'ensuive. Et pourtant ne sont-ils pas maintenant tous deux ensemble, deux saints au ciel, et n'y seront-ils pas ensemble et amis pendant toute l'éternité? De même j'ai sincèrement confiance et prierai dans ce but avec ferveur que, bien que vos Seigneuries aient été sur terre les fourriers de ma condamnation, nous pourrons néanmoins nous retrouver heureusement plus tard au ciel tous ensemble pour notre salut éternel. Et de même je désire que Dieu tout-puissant préserve et défende Sa Majesté le roi et lui envoie un bon conseil » (D. Sargent, *Thomas More*, Paris, 1935, p. 363-364).

On se souvient du pardon du baron de Chantal accordé à celui qui l'avait blessé à mort et du pardon qui « coûta plus à (sainte Jeanne de Chantal) que tout l'ouvrage de sa sanctification » (F. Trochu, *S. François de Sales*, t. 2, Lyon-Paris, p. 111-114). On sait aussi comment l'évêque de Genève lui-même se comportait devant injures et calomnies (M. Henry-Coüannier, *Saint François de Sales et ses amitiés*, Paris, 1920, ch. 23, p. 271-279).

A côté de ces traits héroïques, on ne peut négliger de rappeler les innombrables actes très méritoires de l'amour des ennemis ou du pardon des injures qui jalonnent l'histoire religieuse de l'Église. On a encore présent à la mémoire les réconciliations surprenantes et spectaculaires obtenues par les prédicateurs populaires du moyen âge et des temps modernes; l'histoire des missions paroissiales en est remplie. C'est d'ailleurs un thème familier aux prédicateurs de tous les temps; qu'il suffise de mentionner les noms de quelques-uns d'entre eux, qui, en France, aux 17e et 18e siècles, ont laissé des sermons sur le sujet : Claude de Lingendes † 1660, Adrien Gambart † 1668, Jean Lejeune † 1672, Claude Joly, évêque d'Agen, † 1678, Bx Claude de la Colombière † 1682, J.-L. de Fromentières, évêque d'Aire, † 1684, T. Cheminais † 1689, Bossuet, évêque de Meaux, † 1704, Louis Bourdaloue † 1704, Laurent Chénart † 1704, Fr. Bretonneau † 1741, P.-F. Lafitau, évêque de Sisteron, † 1764, le Père Élisée † 1783, A. Lenfant † 1792, etc.

Opposer l'amour à la haine demeure l'un des signes, l'un des miracles de la force du Christ chez les chrétiens. Opposer l'amour à la haine n'est possible que dans le Christ. Aussi l'amour des ennemis est-il le plus haut témoignage et l'appel le plus frappant que le chrétien puisse lancer aux hommes.

André Derville.

ENNETIÈRES (Jean d'), homme de lettres, vers 1590-1661. — Jean d'Ennetières est né à Tournai vers 1590; juré de la ville, il en devint mayeur en 1625 et grand prévôt en 1635. Il fut, comme plusieurs

membres de sa famille, un intrépide versificateur. En plus d'une *Sainte Aldegonde, comédie* (Tournai, 1645), pièce de vers sur la vocation religieuse, et d'une *Vie de sainte Colette* (Tournai, 1647), il convient de retenir surtout *Les quatre baisers que l'âme dévote peut donner à son Dieu dans ce monde* (Tournai, 1641); ce poème en pauvres octosyllabes essaie d'exprimer les étapes de la vie spirituelle et mystique : pénitence (baiser aux pieds), action et combat (baiser aux mains), conformité (baiser à la bouche), union à Dieu (baiser au cœur).

Ennetières a édité *L'Hermite pèlerin* de J.-P. Camus (Douai, 1628; il en signe l'avertissement); il a participé à l'édition du *Paradis de la solitude* de l'ermite Michel de Sainte-Sabine, s d (1627?); il a traduit *La consolation de la philosophie de Séverin Boèce* (Tournai, 1629). Retenons enfin sa biographie rimée du *Chevalier sans reproche Jacques de Lalain* (Tournai, 1633).

É. Desmazières, *Les d'Ennetières de Tournay*, dans le *Messager des sciences historiques*, 1861, p. 220-239; 1875, p. 484-491; *Nouvelles recherches sur quelques membres de la famille d'Ennetières*, Paris, 1878. — *Biographie nationale*, t. 6, col. 608-610.

André Rayez.

ENSFROI (Einsfroi, Ensfridus, Meffridus), cistercien allemand, † 1246. — Ensfroi fut prieur de l'abbaye cistercienne d'Eberbach au diocèse de Mayence. Il mourut le 16 mars 1246; son tombeau est dans le cloître avec une épitaphe très élogieuse. Il composa à l'usage de ses frères plusieurs ouvrages : *Tractatus ascetici pro fratrum suorum instructione;* ses nombreuses lettres de dévotion : (*Epistolae spirituales ad diversos*) étaient fort appréciées. Malheureusement de Visch, moine des Dunes, qui fut professeur de morale à Eberbach à partir de 1629 et qui écrivit l'histoire de l'abbaye, déclare n'avoir pas trouvé les œuvres d'Ensfroi dans la bibliothèque, à part une lettre, adressée par le prieur pour demander des prières (participes orationum vestrarum facere nos dignemini) à sainte Hildegarde, abbesse du monastère de Saint-Robert près de Bingen. Cette lettre se trouve dans PL 197, 259-260.

C. de Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, Douai, 1640, p. 93-94; *Historia monasterii Ebirbacensis*, Cologne, 1640. — L. Janauschek, *Origines Cistercienses*, t. 1, Vienne, 1877, p. 20-21. — J. Sohn, *Geschichte des wirtschaftlichen Lebens der Abtei Eberbach im Rheingau*, Wiesbaden, 1914. — S. Steffen, *Ikonographisches und Hagiographisches aus dem Eberbacher Refectorium*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 34, Bregenz, 1922. — A. J. Werner, *Mönche und Mächte in Eberbach im Rheingau*, Limbourg-sur-Lahn, 1937.

Camille Hontoir.

ENTRETIENS SPIRITUELS. — Le mot *entretien* est récent dans la langue française; il a sans doute été parrainé par Jacques Amyot; on le rencontre en tout cas dans la seconde moitié du 16e siècle avec les sens du vieux mot *entretènement*. Sa vogue sera grande au 17e et au 18e siècle, où son acception noble est prédominante. Des *Entretiens* de Guez de Balzac aux *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle en passant par les *Entretiens* de Pascal *avec M. de Sacy* et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* de Malebranche, on entend par là un exposé ordinairement dialogué sur un thème sérieux, voire savant, traité avec la clarté, la force et l'enjouement d'un maître en l'art de dire et d'écrire. Les auteurs spirituels de tout pays ne furent pas en reste et l'*entretien spirituel* devint un genre littéraire, comme le *dialogue* ou la *conférence*. Les *Entretiens spirituels* de saint François de Sales, mis en ordre par sainte Jeanne de Chantal, en constituent l'un des modèles les plus vivants et les plus profitables (DS, t. 2, col. 1398-1399). Et c'est un testament spirituel que nous trouvons dans *Les derniers entretiens de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* ou *Novissima verba* (Lisieux, 1926).

On peut distinguer deux catégories d'entretiens : les uns ont pour but de faciliter questions et réponses, les autres sont consacrés à des colloques avec Dieu. Les entretiens spirituels offrent ainsi des moyens de s'instruire et de s'édifier ou des témoignages de l'intimité de l'âme avec Dieu. Des entretiens de cette sorte ont été déjà abondamment cités : art. Catéchismes spirituels, Colloque, Conférences spirituelles, Conversation spirituelle, Dialogues spirituels. Pour éviter toute redite et par manière de complément, nous avons groupé ici un certain nombre d'entretiens spirituels *anonymes* ou d'œuvres similaires, en essayant d'identifier les auteurs.

On aurait pu y faire figurer sermons ou homélies. *Sermo* désignait d'abord une « conversation familière » (A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, p. 888). Horace appelle *sermones* ses propres *Satires*, dont plusieurs sont dialoguées (*Épîtres* I, 4, 1; II, 2, 60). Le sermon est devenu un discours religieux, qui exclut le dialogue, comme l'homélie d'ailleurs. Ὁμιλία avait primitivement le sens de « réunion », d'où celui d' « entretien familier » (É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, 1950, p. 700). C'est son sens dans la diatribe grecque, où il suppose un échange continuel entre maître et disciples. Les *Entretiens* d'Épictète s'appellent aussi bien ὁμιλίαι, διατριβαί ou διαλέξεις (éd. J. Souilhé, t. 1, Paris, 1948, p. XVII-XVIII; DS, t. 4, col. 822 svv). Voir art. Prédication et Sermonnaires.

1. *Milieu biblique et gréco-romain.* — 2. *Période patristique et médiévale.* — 3. *Période moderne et contemporaine.*

1. Milieu biblique et gréco-romain. — Il y a quelque intérêt à citer certaines œuvres anciennes qui ont pu influer sur la littérature biblique ou permettent des comparaisons avec elle.

1° Antiquité orientale. — Le *Dialogue du désespéré* avec son âme (papyrus unique du moyen empire égyptien, 2000-1800) peut être mis en parallèle avec *Job* (H. Duesberg, *Les scribes inspirés*, t. 2, Paris, 1939, p. 71, 84, 87, 216). Un papyrus démotique d'époque romaine présente la conversation d'un chacal et d'un chat sur le malheur de vivre (DBS, t. 2, 1934, col. 877). — Le *Job* babylonien est une lamentation où le dialogue n'intervient que dans les songes. La scène, dont le héros est Subsi-Mesri-Nergal, a lieu vers 2000 avant J.-C. (P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, coll. Études bibliques, Paris, 1907, p. 372-379; DBS, t. 1, 1928, col. 824-828). Rapprocher également de *Job* un soi-disant « Ecclésiaste » babylonien (DBS, col. 828-831; *Revue biblique*, t. 32, 1923, p. 6-27). A l'*Ecclésiaste* on peut au contraire comparer le *Dialogue de l'esclave babylonien* sur la vanité de toutes choses (H. Duesberg, *op. cit.*, p. 71-78).

Parmi les dialogues faussement attribués à Platon mentionnons : Περὶ δικαίου, *Du juste*, que connaît déjà Aristote, Περὶ ἀρετῆς, *De la vertu*, d'époque inconnue, et Ἀξίοχος, *Sur la mort*, dialogue de consolation, probablement du 1er siècle

avant J.-C. (*Platon*, coll. Budé, t. 13, 3e p., Paris, 1930, p. 7-33, 117-149). En traduction syriaque existent le *Dialogue sur l'âme* entre Socrate et Érostrophos, ne correspondant à aucune œuvre connue, mais du même genre que les précédents, et les *Préceptes de Platon à son disciple*, dialogue renfermant des idées chrétiennes (R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1900, p. 264-265, 269-270, 433).

Les écrits hermétiques composés vers 300-100 avant J.-C. traitent des problèmes de l'âme; ce sont des entretiens fréquemment dialogués (*Poimandrès, Asclépius, Fragments extraits de Stobée*, éd. Nock-Festugière, coll. Budé, 4 vol., Paris, 1945-1954; cf A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 3 *Les doctrines de l'âme*, coll. Études bibliques, Paris, 1953, p. 34-41).

2° **Apocryphes bibliques.** — *Entretien de Moïse avec Dieu sur le mont Sinaï* (éd. Hall, dans *Hebraica*, t. 7, 1890, p. 161 svv; R. Duval, *op. cit.*, p. 425). — *Entretien de Jésus avec un pharisien* sur la purification, inspiré de *Mt.* 15 et de *Marc* 7, début du 5e siècle PO 18, p. 488-490). — *Dialogue de Jésus avec ses disciples*, texte gnostique sur la foi, 3e-4e siècle (p. 493-495). — *Entretien de Jésus avec ses disciples après la résurrection*, conservé en éthiopien, copte et latin, composé en grec vers 160 et dénotant une influence gnostique : éthiopien et trad. française, PO 9, p. 142-236; trad. allemande des textes éthiopien et copte, TU 43, 1919 (recensions dans *Revue biblique*, t. 19, 1921, p. 110-134); DBS, t. 1, col. 523-525; F. Amiot, *Évangiles apocryphes*, Paris, 1952, p. 275-285. — *Dialogue du Sauveur*, livre gnostique copte; DS, t. 2, col. 2269-2270. — Les *Logia agrapha* contiennent de soi-disant « entretiens de Jésus ». Il en existe du 2e-4e siècle (PO 4, p. 151-182; 18, p. 490-493); cf *Revue biblique*, t. 15, 1918, p. 93-135; DBS, t. 1, col. 159-198; F. Amiot, *op. cit.*, p. 29-46. On rencontre très tôt des textes du même genre chez les écrivains musulmans, surtout ascétiques (PO 13, p. 349-431; 19, p. 537-624). — *Colloque de saint Pierre avec l'empereur Néron*, texte syriaque (R. Duval, *op. cit.*, p. 101).

2. **Période patristique et médiévale.** — **Du 4e au 9e siècle.** — *De recta in Deum fide* (PG 11, 1715-1884); ce dialogue rappelle l'*Octavius* de Minucius Félix. Sous le nom d'Adamantinus, le premier interlocuteur, il fut attribué à Origène; composé en Syrie vers 300, il utilise saint Méthode d'Olympe (DS, t. 3, col. 834-835). — Pseudo-Antoine, deux entretiens par demandes et réponses sur la vie spirituelle (PG 40, 1083-1098); DS, t. 1, col. 705. — *Catéchèse* attribuée à saint Basile de Césarée; faux d'époque indéterminée; DS, t. 2, col. 2277. — *Conférences monastiques irlandaises* (chapitre cathédral de Varsovie, ms 43) : 27 entretiens complets ou fragmentaires. Compilateur et scribe utilisent des sources irlandaises et des mss insulaires; composition précédant le milieu du 8e siècle (*Revue bénédictine*, t. 49, 1937, p. 62-89). — *Ecloga Theoduli*, milieu 9e siècle; sous le pseudonyme de Théodulus Italus, l'auteur oppose entre Alithia (Vérité) et Pseustis (le menteur) les miracles de l'Évangile et les fables des poètes; J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, t. 1, Paris, 1939, p. 180. — *Catéchèses celtiques*, extraits dans A. Wilmart, *Analecta Reginensia*, coll. Studi e Testi 59, Cité du Vatican, 1933, p. 29-112. L'auteur utilise Paschase Radbert et paraît se situer dans la seconde moitié du 9e siècle; *Revue bénédictine*, t. 45, 1933, p. 350-351. — *Catéchèse baptismale* du 9e siècle, par demandes et réponses; bibl. de Verceil, ms 143; *ibidem*, t. 57, 1947, p. 196-200.

Au 10e siècle. — *Dialogus quaestionum* LXV *sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis* (PL 40, 733-752), extraits d'Augustin et des *Commentaires sur la Genèse* du pseudo-Eucher; postérieur au 9e siècle (J. Madoz, *Le symbole du* XIe *concile de Tolède*, Louvain, 1938, p. 190-191). — Pseudo-Bède, *Quaestionum super Genesim...* et *Quaestionum super Exodum ex dictis Patrum dialogus* (PL 93, 233-388); entretiens entre maître et disciple, pas antérieurs au 10e siècle (cf PL 90, col. 95cd). — B. Blumenkranz a édité et remarquablement commenté une *Altercatio Ecclesiae contra Sinagogam*, du 10e siècle, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 10, 1954, p. 1-159.

Au 12e siècle. — *Dialogus inter christianum et judaeum de fide catholica* (PL 163, 1045-1072), plagiat de la *Disputatio judaei cum christiano* de Guillaume Crispin † 1117 (PL 159, 1005-1036); composé entre 1125 et 1150 probablement par un étudiant anglo-normand; *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 249-252.

Un dialogue du genre « Conflit des filles de Dieu », entre Miséricorde, Justice et Sagesse, sur les motifs de l'incarnation dans l'esprit de saint Anselme (milieu du 12e siècle), dans *Revue bénédictine*, t. 58, 1948, p. 110-124; cf J. Rivière, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge*, Paris, 1934, p. 309-362.

Dans le ms 259 de Cambrai il existe un dialogue entre le moine Évrard et un grec, Ratius. Ratius soutient l'intellectualisme des Porrétains et Évrard la théologie monastique et mystique de saint Bernard et des cisterciens. Dialogue considéré d'abord comme une fiction (*Mediaeval Studies*, t. 14, 1952, p. 107-128; texte, t. 15, 1953, p. 243-289); Évrard, identifié, écrit probablement au temps de Célestin III (1191-1198), *ibidem*, t. 17, 1955, p. 143-172.

Visio Philiberti; Philbert ou Fulbert voit en songe l'âme et le corps se quereller sur les péchés commis ensemble; 130 mss; attribution incertaine; J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au 12e siècle*, t. 2, Paris, 1946, p. 234. — *Dialogus beati Ambrosii anime conquerentis*; bibl. d'Épinal, ms 58, en provenance de Moyenmoûtier. — Dialogue latin sur la foi; bibl. de Cambrai, ms 1367. — *Das St. Trudperter Hohe Lied*, paraphrase en vieil-allemand du *Cantique des cantiques*, composée par un clerc, destinée à des religieuses; un des plus anciens monuments de la mystique allemande; éd. H. Menhardt, 2 vol., Halle, 1934. — *Colloquium divine sapientie cum vero suo amante*, traité de théologie mystique dont le début est perdu; du 12e-13e siècle; bibl. de Bruges, ms 378, en provenance de l'abbaye des Dunes.

Aux 13e et 14e siècles. — *Filia Sion*, allégorie mystique, composée en latin avant 1250; met en scène *Cognitio, Fides, Spes, Sapientia, Oratio*; traduction néerlandaise publiée en 1492; *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 4, 1942, n. 1322.

Alloquia ad Spiritum Sanctum, autre titre des *Meditationes de Spiritu Sancto*; DS, t. 1, col. 1133-1134. — *Soliloquia animae ad Deum* (PL 40, 863-898); DS, t. 1, col. 1134. — *Liber dictus peccatorum consolatio ad modum processus civilis inter sanctos et daemones deducti*, achevé en 1382 à Aversa, près de Naples; bibl. de Metz, ms 180. — *Llibre d'Amoretes*; DS, t. 1, col. 530. — *Dialogus inter patrem et filium*, traité de la foi; bibl. de Soissons, ms 224, en provenance de Prémontré.

Au 15e siècle. — *Cantique des sept solitaires*, 1440; sept nonnes s'entretiennent de Jésus et lui chantent tour à tour une strophe; J. Chuzeville, *Les mystiques*

allemands du XIII^e *au* XIX^e *siècle*, Paris, 1935, p. 184-187. — *Dialogus de sacra communione contra Hussitas* [Nicolas Jacquier o p † 1472], publié à Tournai, sans doute en 1466; Quétif-Échard, t. 1, col. 848-849. — *A compendiouse tretise dyalogue of Dives and pauper that is to say the riche and the pore fructuously tretying upon the commandementes* [Henry Parker, carme de Doncaster, † 1470], achevé en 1493, édition incunable et autres. — *Speyghel der Leyen*, dialogue religieux entre maître et disciple, Lübeck, 1496; éd. P. Katara, Helsinki, 1952. — *La Fontaine de toutes sciences*; le sage Sydrach répond aux 1104 questions du roi Boctus, qui se convertit, Paris, 1496; sur l'origine de l'ouvrage, *Boston Public Library Quarterly*, t. 5, 1953, p. 221-223. — *Disputacion faicte ja pieça entre l'esperit d'un homme trespassé et ung prieur des frères Prescheurs*, copiée ou composée par Jehan Herlut, moine de Clairvaux; bibl. de Troyes, ms 1465. — *Ung livret de l'estat de perfection, auquel l'auteur introduit Dieu parlant par manière de ung père à son filz ou fille, et aucune fois les responces du filz*; bibl. de Troyes, ms 1384, en provenance de Clairvaux. — *Ymago hominis et dialogus inter animam et hominem*; bibl. de Metz, ms 235. — *Dyalogus sive colloquium Domini nostri Ihesu et monachi*; bibl. de Metz, ms 675. — *Dialogus de divite et Lazaro*; bibl. de Bruges, ms 547, en provenance de l'abbaye d'Oudenbourg. — *De mendicité spirituelle, qui est la pauvreté d'esprit*; bibl. de Marseille, ms 438, f. 17-115; texte français correspondant au *Secretum colloquium... super paupertate et mendicitate spirituali* de Jean Gerson † 1429; DS, t. 3, col. 842. — *Dyalogus prioris et supprioris super duplici statu, prospero scilicet et adverso ordinis cisterciensis, contra falsas et scismaticas quorumdam anti-cisterciensium assertiones*, 15^e-16^e siècle; bibl. de Chaumont, ms 79, 253f., en provenance de l'abbaye de Morimond.

Anonymes de date indéterminée. — *Dialogus de officiis divinis* et *Dialogus de sacris Ecclesiae*; bibl. de Metz, mss 91 et 149; les deux ouvrages ont le même incipit : Quare septuagesima celebratur. — *Altercatio spiritus et carnis* (prose et vers); bibl. de Troyes, ms 787. — *Meditatio per modum soliloquii, sub forma dialogi hominem inter et animam de Dei dilectione* et *Meditatio... de dilectione proximi*; bibl. de Troyes, ms 1983, en provenance de Clairvaux. — *Dialogus inter Ecclesiam et Synagogam de diligendis inimicis*, éditée en 1736 à Freisingen; *Revue du moyen âge latin*, t. 10, 1954, p. 28.

3. **Période moderne et contemporaine.** — **Au 16^e siècle.** — *L'homme juste et l'homme mondain avec le jugement de l'âme dévote et exécution de sa sentence* (moralité à 82 personnages) [Simon Bougouinc ou Bougouin], Paris, 1508; Barbier, t. 2, col. 857-858. — *Dialogus O. L. Vrouwen Maria totten sondaer ende des sondaers tot Mariam*, Leyde, vers 1510. — *Dialogus magistri et novitii* sur la vie de S. Hermann-Joseph [Razo Bonvicius = Goetghebuer, prémontré, † 1511], Cologne, 1511. — *Disputations chrestiennes en manière de devis*, divisés par dialogues (sur les morts, le purgatoire, etc) [Pierre Virey † 1571, protestant], Genève, 1544; Haag, t. 9, p. 518. — *Epistre ou devis de l'ame devote qui ne contient autre chose que divines inspirations*, Paris, 1555; Brunet, t. 2, col. 1034. — *Deux églogues ou bergeries, l'une contenant l'institution, puissance et office du bon pasteur...* [Fernand de Bez † 1581], Lyon, 1563; Moréri, t. 4, 2^e p., p. 67. — *Dialogi sex contra summi pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres...* [Nicolas Harpsfield † 1575], Anvers, 1566. — *I Trionfi di Cristo liberatore della natura umana, adombrati nelle vittorie di Davide contro gli Amaleciti. Dialogo* [à chanter; Gutteras della Valle, de Palerme], Naples, 1590; Melzi, t. 3, p. 173. — *Charitas sive convivium dialogorum septem* [Barthélemy Burchiellati † 1632], Trévise, 1593; Casati, t. 1, p. 299. — *The Poem of Poems, or Sion's Muse, containing the divine song of Solomon in eight eclogues* [Gervais Markham † 1637], Londres (1595).

Au 17^e siècle. — *Ecclesia et hospes interloquutores* [Josué Maler † 1610, protestant], vers 1600; Holzmann-Bohatta, t. 6, n. 4133. — *A short dialogue wherein is proved that no man can be saved without good works* [Jérémie Corderoy, † début 17^e siècle], Oxford, 1604. — *Demandes et responces touchant l'importance de la contrition et de la différence qu'il y a entre icelle et l'attrition. Aussi des actions particulières qui se font en la contrition* (publié d'abord en latin et en espagnol) [Richard Haller s j † 1612; trad. française, Antoine de Balinghem s j † 1630], Liège, 1608. — *Consolation et resjouissance pour les personnes malades et affligées. En forme de dialogues..*, Estienne Arviset [= Étienne Binet], Rouen, 1616; DS, t. 1, col. 1623. — *Rossignols spirituels liguez en duo...* [chansons spirituelles; Guillaume Marci s j † 1638], Valenciennes, 1616. — *Dialogue entre l'ange et le pécheur touchant le péché mortel* [en vers; carmes ou carmélites de Douai, 1632]; bibl. de Douai, ms 561. — Philippe Servius : *Reconfort des ames desolées, composé en forme de conferences ou devis familiers*, Liège, 1637, et *Traité de la charité fraternelle également nécessaire pour bien vivre et pour bien mourir, composé en forme de..*, 1638 [= Philippe Bouchy s j † 1657]. — Alphonse d'Antonio, *Trattenimenti spirituali con Gesù* [= Alphonse Gianotti s j † 1649], Bologne, 1645. — *Selecti affectus amoris Sponsi coelestis et animae devotae, excerpti ex sacris Canticis. Opus pium et devotum, orationi et maxime communioni apprime serviens a P. Gregorio Ferrario...* [= Jean Bucelleni s j † 1669], Vienne, 1651. — *Avant-goût du Paradis ou entretiens familiers de Notre-Seigneur après la sainte communion* [Philippe Chahu], Paris, 1653; DS t. 2, col. 437. — *Fasciculus myrrhae ex piis erga Christum patientem affectibus* [Guillaume de Landsheere s j † 1666], Anvers, 1655.

Christo herido en el Costado. Entretenimientos pios, que da à luz un Devoto de su Sagrada Passion [François de Santalla s j † 1699], Salamanque, 1660; Uriarte, p. 187. — *A brief instruction on the worship of God and discipline of the Churches of the New Testament, by way of question and answer* [Jean Owen † 1683, anglican], Londres, 1688. — *Les entretiens spirituels d'une espouse chrestienne...* [Charles Prou, célestin], Orléans, 1667; Barbier, t. 2, col. 134. — *Colloquia scholastica et moralia* [François Pomey s j † 1673], Lyon, 1668. — *Divine dialogues containing sundry disquisitions and instructions concerning the Attributes of God and His providence in the world...* [Franciscus Palaeopolitanus = Henry More † 1687, anglican], Londres, 1688. — *Les sages entretiens d'une âme qui désire faire son salut* [Jacques Guisain p s s † 1682], Paris, 1668. — *Le nouvel Adam, où sont expliquées les cérémonies du baptême* et *Dialogue sur le baptême...* [François de Saint-Pé † 1678, oratorien], Paris, 1669 et 1675; DS, t. 1, col. 1236 et t. 3, col. 847. — *Indian dialogues, for their instruction in that great service of Christ, in calling home their countrymen to the knowledge of God, and of themselves, and of*

Jesus Christ [Jean Eliot † 1690, anglican], Cambridge, 1671. — *Caccia del divino amore, dialogo* [Pierre-Marie Cicala s j † 1680], Palerme, 1674. — *A preparation for martyrdom, a discourse about the cause, the temper, the assistances and rewards of a martyr of Jesus Christ* [Zacharie Cawdry † 1684, anglican], Londres, 1681; Halkett-Laing, t. 3, col. 1995. — Bonardo Fienti, *Novena con trattenimenti e meditazioni sopra la vita e virtù del glorioso S. Gaetano Thiene...* [= Bernard Finetti, théatin, † 1689], Venise, 1682. — *Fascetto di varii dubbii intorno all'orazione oggi detta di pura fede, di fede nuda, di fede semplice, o pur di quiete. Con la soluzione a ciascuno d'esso, trasmessa da Francesco Pace... Ad un'anima desiderosa di non fallir nel camino della orazione* [= Paul Segneri s j † 1694], Venise, 1682. — *Le théologien dans les conversations...* [Pierre Coton et Michel Boutauld s j], Paris, 1683; DS, t. 2, col. 2424. — *Méthode pour converser avec Dieu* [M. Boutauld], Paris, 1684; DS, t. 1, col. 1917. — *Dialogue de la Sagesse éternelle*, traduction de l'*Horologium aeternae Sapientiae* de Henri Suso [de Vienne, chanoine de Vivier-en-Brie, † 1701], Paris, 1684; J.-A. Bizet, *Henri Suso*, Paris, 1946, p. 397. — *I Trionfi dell'innocenza riportati dal gloriosissimo Patriarca de' Monaci S. Benedetto nell' avvolgersi tra le spine. Dialogo* [Jean-Baptiste del Giudice, de Palerme], Palerme, 1685; Melzi, t. 3, p. 173. — *Entretiens ecclésiastiques pour tous les dimanches de l'année* [Pierre de Lafont † 1700], 5 vol., Paris, 1688. — *Entretiens spirituels sur divers sujets de piété*, 2 vol., Paris, 1696.

Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ [Nicolas de Malebranche † 1715, oratorien], Rotterdam, 1685. — *Dialogus de tribus sanctorum gradibus* [Balthasar Köpke † 1711], Amsterdam, 1689. — *The late converts exposed or the reasons of Mr. Bays* (Dryden) *'s changing his religion considered in a dialogue...* [Thomas Brown † 1704, anglican], Londres, 1690. — *Entretiens sur la sanctification des dimanches et des fêtes* [Ambroise Paccori † 1730], Orléans, 1691; DTC, t. 11, 1931, col. 1712. — *Anonymi dialogi tres : De constantia in adversis ; De dignitate tuenda ; De amore erga rempublicam* [Benoît Bacchini o s b † 1721], Modène 1691; DHGE, t. 6, 1932, col. 48. — *Divoti affetti dell'anima nel meditare l'amabilissimo Gesù Crocefisso e morto per amor di lei sopra la croce* [Jean-Baptiste Beltrami, conventuel, † 1697], Rome, 1693; Wadding-Sbaralea, t. 3, p. 248. — *Ascetica Biblica oder Gottselige Biblische Uebungen in monatl. christlichen Gesprächen dargestellt* [Gaspard Fiedler], Leipzig, 1693; Holzmann-Bohatta, t. 1, n. 3186. — *Entretiens solitaires d'une âme dévote avec son Dieu* [Georges-Guillaume de Kuiphuysen], Amsterdam, vers 1693; DS, t. 3, col. 1852. — *El Estudiante instruido. Diálogo entre padre e hijo : Método breve para adelantar los profesores de las letras en ellas, y en la virtud* [Jean-Antoine de Paz s j † après 1713], Madrid, 1698; Uriarte, p. 251-252. — *Piissimi affectus in Deum hausti ex fontibus aeternitatis ex S. Augustini Confessionibus* [Simon Karchne s j † 1722], Gratz, 1699.

Conférences spirituelles ; bibl. de Marseille, ms 455, 186 p. — *Conférences sur divers mystères et sur les fêtes des saints* [oratorien]; bibl. de Marseille, ms 456. — *Conférences religieuses à l'usage de sœur Saint-Placide*, 736 f.; bibl. de Chartres, ms 630. — *Catéchisme sur la prière* [Pierre Floriot † 1691]; Moréri, t. 5, 1759, p. 201; bibl. de Chartres, ms 459, 604 p. — *Dialogue de l'union spirituelle de Dieu avec l'âme auquel s'entreparlent l'amour divin, l'âme espouse et la raison humaine*, 225 f. ; bibl. de Rouen, ms 685. — *Conférences sur divers sujets de piété* et *(Explications sur) le prophète Isaïe*, 17e-18e siècle; bibl. de Troyes, mss 1669 et 945.

Au 18e siècle. — *Entretiens avec Jésus-Christ dans le Très-Saint-Sacrement de l'autel* [Jean-Paul du Sault]; DS, t. 3, col. 1842. — *Entretiens de l'âme dévote sur les principales maximes de la vie intérieure* [Joseph-Nicolas Charenton s j † 1735], Paris, 1707; traduction adaptée des *Vallis liliorum* et *Soliloquium animae* de Thomas a Kempis. — *Retraite pour les ordinans* [Joachim Trotti de la Chetardye p s s † 1714], 4 vol., Paris, 1709-1711; les tomes 3-4 sont intitulés *Entretiens ecclésiastiques sur l'Écriture sainte... ou suite de la Retraite...* — *Entretiens du juste et du pécheur sur cette proposition : que l'homme souffre beaucoup plus de maux et de peines pour se damner que pour se sauver* [Bénigne Lordelot † 1720], Paris, 1709; Moréri, t. 6, p. 390. — *Les entretiens d'un homme de cour et d'un solitaire sur la conduite des grands* [Étienne Lochon † après 1717], Paris, 1713; Moréri, t. 6, p. 351. — *Le contese tra le virtù teologali in coronare il trionfo in cielo di S. Andrea Avellino...* [Alexandre Visconti, théatin], Milan, 1713; Melzi, t. 1, p. 251. — *La santa Infanzia di Gesù Cristo in teatro rappresentazioni...* [Joseph-Antoine Patrignani s j † 1733], Florence, 1708. — Robert Morel o s b † 1731 a publié plusieurs ouvrages anonymes : *Entretiens spirituels en forme de prières sur la passion de N. S. Jésus-Christ, distribuez pour tous les jours du carême..* ; *...sur les évangiles des dimanches*, Paris, 1714 et 1714-1715; *Effusion du cœur ou entretiens spirituels et affectifs d'une âme avec Dieu, sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église*, 4 vol., 1716, etc; DS, t. 2, col. 1401. — *Christian conversation, in six dialogues : Between one doubting christian and one more confirmed about assurance ; Between the same persons about mortification ; Between Simplicious and Consocius about union ; Between Thlipsius and Melandrus about afflictions ; Between Athanasius and Biotes about death* [Daniel de Foë (?), † 1731], Londres, 1720; Halkett-Laing, t. 1, col. 377, et *Cambridge Bibliography of English Literature*, t. 2, Cambridge, 1913, p. 507.

Méthode pratique pour converser avec Dieu... augmentée de diverses aspirations pour servir de sujets d'entretiens avec Dieu pendant le jour [Antoine Franc s j † 1730], Avignon, 1721. — *Instructions chrétiennes en forme de catéchisme sur le mariage, pour les personnes qui aspirent à la perfection de cet état* [François de Pierre s j † 1734], Lyon, 1726. — *Épîtres et évangiles avec des explications par demandes et réponses* [François Perdoux, d'Orléans], 4 vol., Paris, 1720 (1701), augmentés par Ambroise Paccori; DTC, t. 11, col. 1712. — *Entretiens abrégés avec N. S. Jésus-Christ avant et après la messe* [Claude Fyot de Vaugimois p s s † 1758], 4 vol., Lyon, 1721-1729; DS, t. 3, col. 652. — *Christiani cordis gemitus, in quo continentur aegrae animae pia in Ps.* 118 *soliloquia* [Jean Hamon † 1687], nouvelle édition par D. Socquart, Paris, 1732; traduction par E.-J.-B. Duret, *Entretiens d'une âme avec Dieu*, Avignon, 1740; Barbier, t. 2, col. 126; t. 4, col. 1188. — *A dialogue on devotion after the manner of Xenophon in which the reasonableness, pleasure and advantages of it are considered* [Thomas Amory † 1788], 1733; Halkett-Laing, t. 1, col. 622. — *Réflexions sur les obstacles et les moyens du salut... augmentées d'un entretien avec Jésus-Christ sur les mêmes sujets* [Paul Le Clerc s j † 1740], 4e éd., Dôle, 1734. — *The redeemer and the sanctifier : on the sacrifice of Christ and*

the operations of Spirit vindicated; with a free debat about the importance of those doctrines represented in a friendly conversation... [Isaac Watts † 1748, anglican], Londres, 1736; Halkett-Laing, t. 3, col. 2106. — *Alloquia amatoria ad Virginem Deiparam sanctorum Patrum... verbis expressa* [Fulgence Cuniliati o p † 1759], Venise, 1739; Barbier, t. 4, col. 1144. — *Instruction par demandes et par réponses sur l'humilité, sur le rapport des actions à Dieu et sur la prière* [Paul Collard † 1775], Paris, 1741; DS, t. 2, col. 1089. — *Opposition du monde à Jésus-Christ en butte à la contradiction du monde en ses mystères, en ses actions et en ses discours, suivant la prédiction du saint vieillard Siméon...* [ecclésiastique, docteur en théologie de Paris], Paris, 1743; entretien de l'âme avec Jésus-Christ.

Quaestiones selectae et responsa in epistolas sanctorum Christi Domini apostolorum in dominicas annue occurrentes, ex variis commentariis SS. Patrum et Novi ac Veteris Testamenti interpretum desumpta [Paul Zamaroczy s j † 1754], Kaschau, 1748-1750. — *Conversazione della dama con Dio nella solitudine degli esercizi spirituali di S. Ignazio* [Jérôme Lombardi s j † 1792], Venise, 1749. — Uberto Montani : *Conferenza spirituale sopra l'Uffizio divino* [= Ubald Montelatici, chanoine du Latran], Florence, 1756; Melzi, t. 2, p. 208. — *De delectationibus coelesti ac terrena... duplex disputatio* [Joseph-H. Carpani s j † 1762], Rome, 1756. — *Colloque de Jésus avec une âme fidèle* [Antoine-Joseph Durand, prieur-curé de Meaux], Paris, 1759-1770; Barbier, t. 1, col. 635. — *De invitatorio et psalmo Venite exultemus, etc. Dialogi duo* [François-Marie Salesio Villi], Vérone, 1759; Passano, p. 167. — *Conférences monastiques...* [Benoît Vincent o s b † 1769], 4 vol., Orléans-Rouen, 1760-1769; DS, t. 2, col. 1400-1401. — *New dialogues on the dead* [Guillaume Weston], Londres, 1762; Halkett-Laing, t. 2, col. 1718. — *De la connaissance de Jésus-Christ...* [Pierre Caussel], Paris-Auxerre, 1760; DS, t. 2, col. 371. — *Entretiens d'une âme pénitente avec son Créateur, mêlés de réflexions et de prières relatives aux divers événements de la vie* [Alexis-Jean Lebret † 1772], Paris, 1767; Michaud, t. 23, p. 480. — *Unterhaltungen mit Gott in den Morgenstunden auf jeden Tag des Jahres* [Christophe-Christian Sturm † 1786, protestant], Halle, 1768; Holzmann-Bohatta, t. 6, n. 7973. — *Grace triumphant. A sacred poem in nine dialogues, wherein the utmost power of nature, reason, virtue and the liberty of human will to administer confort to the awakened sinner are impartially weighted and considered* [Philanthropos = Jean Fellows], 1770; Halkett-Laing, t. 2, col. 1037. — *Catechismo esposto in forma di dialoghi sulla Communione nell'augustissimo sacrifizio della Messa* [Michel-Marie Nannaroni o p † 1771], Naples, 1770 (controverse); Melzi, t. 1, p. 186. — *Retraite spirituelle ou entretiens familiers selon l'esprit de saint François de Sales et de sainte Chantal* [A.-B. d'Icard Duquesne], Paris, 1772; DS, t. 3, col. 1838. — *Versuche mit Gott zu reden* [Jean-Louis Huber † 1800], Reutlingen, 1775; Holzmann-Bohatta, t. 4, n. 9725. — *Gespräch zwischen Christo und einen Christen* [Jean-Gaspard Lavater † 1801], Coire, 1776; Holzmann-Bohatta, t. 6, n. 5392. — *Entretiens sur les fêtes...* [J.-D. Cochin], Paris, 1778; DS, t. 2, col. 1012. — *Die letzte Unterredung Jesu mit seinem Jüngern auf dem Gange nach Gethsemane...* [H. G. Nyssenius], Helmstadt, 1779; Holzmann-Bohatta, t. 4, n. 8167. — *Gott-Einige Gespräche* [Jean-G. von Herder † 1803, protestant], Gotha, 1787; Holzmann-Bohatta, t. 6, n. 5493. — *Entretiens affectifs et religieux, propres aux communautés religieuses* [Jean-Baptiste Fouet de la Fontaine s j † 1821]; les initiales de la dédicace NMVDDSA désignent le bx Nicolas-Marie Verron, directeur de Sainte-Aure. — *Trattenimento divoto ad onore del Sacro Cuore di Gesù* [Jean-François Masdeu s j † 1817], Fermo, 1793. — *Dubbii intorno alla santificazione delle feste con la risposta e contro-risposta* [Camille Garulli s j † 1816], Venise, 1795. — *Meine Unterhaltung mit Gott: eine Sammlung geistlicher Lieder und Gebete..*, Bayreuth, 1796-1797; Holzmann-Bohatta, t. 4, n. 8065. — *Memoriale vitae sacerdotalis* [Claude Arvisenet], Malines, 1794; DS, t. 1, col. 934-935. — *Unterhaltungen mit Gott* [Frédéric-Guillaume Fraats], Augsbourg, 1798; Holzmann-Bohatta, t. 4, n. 8096. — *The simple truth according to the Scriptures only considered in queries and answers on the following important heads : The knowledge of the true God; Exhortation the faith and obedience; The nature and effect of justifying faith; The nature, manner and evidence of the work of the Spirit of God in the heart of men* [Bernard], 2e éd., Édimbourg, 1798; Halkett-Laing, t. 3, col. 2387. — *Entretiens affectifs pour le temps de Noël, — ...pour le temps de Carême, la semaine sainte, Pâques et l'Ascension* [J.-B. Fouet de la Fontaine s j], Londres, un peu avant 1800.

Petits entretiens pour la retraite de dix jours [capucin], *précédés de l'Exercice de la journée de l'âme religieuse* (Rumigny, 1722); bibl. d'Épernay, ms 31. — *Entretiens sur les degrés de la hiérarchie ecclésiastique et les vertus du clergé*, bibl. du Mans, ms 417, f. 104-247, en provenance des lazaristes du Mans. — *Dialogues sur le quiétisme entre Clarice et Flavie*, bibl. d'Angers, ms 1084. — En provenance des oratoriens de Troyes, à la bibl. de Troyes : *Précis de conférences sur les vertus théologales* et *sur la conversion*, ms 1051, 282 f.; *Catéchisme sur les commandements de Dieu et sur la prière* [attribué à Méridieu], 349 et 338 f., ms 2104; *Catéchisme ou conférences sur le Décalogue*, 286 f., ms 1589; *Entretiens pour les ordinans*, ms 1811.

Au 19e siècle. — *L'ami zélé donnant des conseils et faisant des questions à son ami tous les jours de l'année pour l'animer continuellement à la vertu* [Jean-Baptiste La Sausse p s s † 1826], Paris, 1800. — *Della divozione al Cuore di Gesù, secondo lo spirito della Chiesa. Ragionamenti due...* [Carlo Porcia = Louis Lanzi s j † 1810], Bassano, 1803. — *La divozione al Sacro Cuore di Gesù dilucidata in forma di dialogo* [Jean-Baptiste Gentilini s j † 1816], Vérone, 1804. — *Ragionamento sulla divozione al S. Cuor di Maria secondo lo spirito della Chiesa...* [L. Lanzi s j], Rome, 1807. — *Entretiens instructifs et pieux sur la communion, le saint sacrifice de la messe et la confession* [J.-B. La Sausse p s s], Paris, 1808. — *Instructions chrétiennes ou conférences sur la pénitence et sur l'eucharistie* [Berthelot, principal du collège de Rennes], Rennes, 1808; Barbier, t. 2, col. 944. — *Entretiens affectifs sur les principaux mystères de N. S. Jésus-Christ* et *Entretiens pieux et instructifs sur différents sujets de religion* [J.-B. Fouet de la Fontaine s j], Londres, 1809. — *Beichtegespräche, das ist Dialogen zwischen einem Beichvater und seinem Busskindern, nebst angehangtem Vater unser der Büssenden* [Jean-Baptiste Poiger], Munich, 1816; Holzmann-Bohatta, t. 1, n. 4404. — *Jésus parlant au cœur de ses disciples* [J.-B. La Sausse p s s], Paris, 1818. — *Instructions sur les indulgences et les confréries, suivies de prières pour la messe, la confession, la communion et autres exercices d'un chrétien* (plusieurs dialogues) [Péala], Le Puy, 1826. — *Conseils et exemples en forme*

de dialogue pour la sanctification du dimanche [abbé Lescouf], Lille, 1827. — *(Colloquii di) Gesù dalla sua croce al cuore delle anime tiepide ed imperfette* [Jean Ziliotti], Padoue, 1832 et 1834; Melzi, t. 1, p. 220 et 446. — *Semaine eucharistique ou instructions et effusions d'amour... avant et après la sainte communion pour chaque jour de la semaine*, 2e éd., Reims, 1832; comporte des entretiens de Jésus avec l'âme. — *Gesù dalla sua croce al cuore del peccatore procrastinante e del peccatore recidivo* [J. Ziliotti], Padoue, 1834; Passano, p. 141.

Trostreiches Gespräch zwischen Gott und dem Menschen. Zur Beruhigung ängstlicher Christen, die den Tod allzusehr fürchten, und nur mit Schrecken an ihn denken [Georges Blum], Ratisbonne, 1835; Holzmann-Bohatta, t. 6, col. 5411. — *Jésus parlant au cœur des enfants de Marie ou la Vierge Mère; considérations pour chaque jour du mois* [un directeur de séminaire], Nevers, 1839. — *Entretiens du prêtre avec Jésus-Christ...* [A.-R. Devie], Lyon, 1843; DS, t. 3, col. 652. — *Entretiens familiers sur l'oraison mentale* [Jean-Baptiste Cirier, chanoine de Reims], Paris, 1844. — *Entretiens sur les principales fêtes de l'année*, 2 vol., Lille-Paris, 1844. — *La grandeur et la bonté de Dieu manifestées dans ses œuvres ou entretiens sur les beautés de la nature* [Alexis Eymery], Limoges-Paris, 1847; Barbier, t. 2, col. 571. — *Souvenirs d'amour entre le Sacré-Cœur de Jésus et l'âme fidèle pendant le mois de juin* [Marie-Benoît de Chazournes s j † 1871], Toulouse, 1852. — *Pio colloquio d'un confratello spedaliere di S. Camillo de Lellis* [Camille-César Bresciani, camillien, † 1871], Vérone, 1853; Passano, p. 261. — *Manuel de direction dans les voies de la perfection chrétienne et religieuse* [Jean-Marie Figeac, chartreux, † 1890], Arras, 1864; DS, t. 2, col. 772. — *L'oraison facilitée ou petit catéchisme de l'oraison mentale* [Achille Desurmont c ss r † 1898], Fontainebleau, 1887; DS, t. 3, col. 650. — *Notes explicatives sur l'Introduction à la vie dévote* [Henri Chaumont † 1896], 2 vol., Paris, 1894-1896 : 90 entretiens. — *Plans et notes pour trois retraites progressives composées de méditations, d'entretiens et d'examens à l'usage des ecclésiastiques et des pieux fidèles* [Hyacinthe-Marie Cormier o p † 1916], 3 vol., Rome, 1896; DS, t. 2, col. 2334. — *Catéchisme d'oraison* [picpucien], Rouen, 1898. — *Entretiens avec Jésus après la communion* [Eusèbe Godfroy s j † 1889], Paris, 1899. — *Entretiens sur la vie chrétienne*, Paris, 19e siècle.

Au 20e siècle. — *Entretiens spirituels sur la sainte messe* [Stéphane Guesdon † 1933], La Chapelle-Montligeon, 1900. — *Catéchisme de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus d'après la Bse Marguerite-Marie* [Yanveux, oblat de Marie], Paris, 1902. — *Dialogue sur l'Esclavage de la sainte Vierge d'après le Bx Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris-Lyon, 1909. — *Les novices de Notre-Seigneur. Recueil de notes sur des entretiens à des novices* [une maîtresse des novices], Paris, 1929.

Pour les ouvrages précédents que n'accompagne aucune référence, se reporter à leur place respective aux ouvrages généraux suivants.

Moréri, Michaud, LTK, Hurter. — Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, 5 vol., Paris, Migne, 1859. — J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire* et *Supplément*, 8 vol., Paris, 1860-1880. — A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 3e éd., 4 vol., Paris, 1882. — E. Haag, *La France protestante*, 9 vol., Paris, 1846-1859.

G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di Scrittori italiani*, 3 vol., Milan, 1848-1859; G. B. Passano, *Dizionario... in supplemento a quello di G. Melzi*, Ancône, 1887. — G. Casati, *Dizionario degli Scrittori d'Italia*, 3 vol. parus, Milan, s d. — S. Halkett et J. Laing, *A dictionary of the anonymous and pseudonymous literature of Great Britain*, 4 vol., Édimbourg, 1882-1888. — *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1875. — M. Holzmann et H. Bohatta, *Deutsches Anonymen-Lexikon*, 6 vol., Weimar, 1902-1911. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa 1500-1727*, La Haye, 1954.

A. Fr. Vezzosi, *I Scrittori de' Cherici regolari detti Teatini*, 2 vol., Rome, 1780. — L. Goovaerts, *Écrivains... de Prémontré*, 4 vol., Bruxelles, 1899-1920. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, 3 vol., Paris, 1900. — C. Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par des religieux de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1884; *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus...* — J. E. de Uriarte, *Catalogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañia de Jesús*, Madrid, 1904 svv. — Dirkx, Wadding-Sbaralea, Quétif-Échard, De Meulemeester, etc.

Émile Bertaud.

ENVIE. — 1. *Essence.* — 2. *Causes et effets.* — 3. *Traitement.*

Laissant de côté toutes les acceptions familières ou impropres qui ne touchent pas directement à la spiritualité, on ne retiendra que le sens classique qui fait de l'envie, à la fois, un péché, une passion et un vice; vice qui, suivant une tradition remontant à Origène, reprise et systématisée par Évagre, Cassien et saint Grégoire le Grand, figure habituellement sur la liste des « péchés capitaux » (I. Hausherr, *L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 1933, p. 164-175; voir déjà dans le *Testament des* 12 *Patriarches : Siméon*, PG 2, 1045-1052).

1. Essence — 1° D'après sa *définition* nominale et vulgaire, l'envie consiste à voir de mauvais œil le bonheur d'autrui : tristesse de le voir réussir et, conséquemment, joie de le voir échouer.

1) Multiples et spécifiquement distinctes sont les impressions fâcheuses provoquées par les avantages, ou les revers, du prochain. Il convient de les départager soigneusement et, avant de préciser ce qu'est l'envie, de dire ce qu'elle n'est pas. A mesure que seront éliminées d'autres valeurs approximatives (il en est qui ne prêtent nullement à confusion, tel le plaisir qu'éprouve le sadique à voir souffrir), la notion d'envie se dégagera plus clairement.

a) L'envie ne se confond pas avec la crainte, qui est le malaise ressenti en face d'une puissance hostile et menaçante. Cette crainte, de soi moralement indifférente, ne serait répréhensible que pour autant qu'elle serait injustifiée. — b) L'envie n'est pas l'*indignation* provoquée par la constatation d'un succès immérité. Cette indignation est parfaitement légitime; elle est même une vertu naturelle que saint Thomas, à la suite d'Aristote, appelle *némésis* (2a 2ae q. 36 a. 3 ad 3; *De malo* q. 10 a. 2 ad 8). Sans doute, elle peut s'accompagner de désordre moral. C'est pourquoi saint Thomas fait remarquer que la paix d'un homme vraiment surnaturel ne doit pas être troublée par la prospérité qui échoit aux méchants (2a 2ae q. 36 a. 2; cf Bossuet, *Sermon sur la Providence*, 7 mai 1656, éd. J. Lebarq, t. 2, Paris, 1927, p. 150 svv). — c) Il ne faut donc pas prendre pour incontestable manifestation d'envie ces réflexes anormaux que déclanche parfois, chez de braves gens, l'annonce d'une chance, ou d'une malchance, survenue à autrui. Encore que

ces réactions sentimentales trahissent, pour l'ordinaire, un certain manque de foi, de désintéressement, de maîtrise de soi, elles ne présentent pas nécessairement la malice caractéristique de l'envie (cf 2°). — d) En tout cas, l'envie n'est pas l'*émulation*, si, par là, on entend désigner ce stimulant qui porte des concurrents à se surpasser mutuellement. Sans doute, y aura-t-il lieu de suspecter l'abus, dès que la nature des objectifs immédiats deviendrait sujette à caution ou que l'ardeur déployée tendrait à dépasser la mesure. L'émulation prend alors un sens péjoratif et fait place à l'envie ou à la jalousie.

e) La *jalousie* est, de toutes les passions, celle qui ressemble le plus à l'envie. Le langage courant les distingue à peine.

La confusion (déjà consacrée par l'emploi que l'antiquité latine faisait des vocables *zelus*, *zelotypia*, *aemulatio*) est d'autant plus excusable que les moralistes et les auteurs spirituels se permettent parfois sur ce point bien des licences (vg G. Monteuuis, *La jalousie*, Paris, 1911, p. 16 et 76; E. Dublanchy, DTC, t. 2, col. 2262; L. Lehu, *La raison, règle de la moralité d'après saint Thomas*, Paris, 1930, p. 216). Cela s'explique, en partie, par le fait que ce sont, non les notions spéculatives, mais les particularités d'ordre pratique, qui intéressent avant tout et que, dans la vie réelle, envie et jalousie vont souvent ensemble (La Bruyère, *Les caractères*, ch. 11 De l'homme). Convient-il de restreindre, comme le fait saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 10, ch. 12), le domaine de la jalousie à celui de l'amitié, ou de faire de la jalousie, avec H.-D. Noble (VS, t. 20, 1929, p. 34), une espèce d'envie relative aux affections du cœur? Quoi qu'il en soit, nous devons nous efforcer de discerner nettement les notes différentielles de ces deux genres d'amertume qu'on éprouve en face du bonheur d'autrui.

Observons d'abord que, tandis que l'envie est, par définition, une tristesse vicieuse, « un sentiment mauvais qui ne convient qu'à des mauvais cœurs », comme dit Aristote (*Rhétorique* II, 9, 2), la jalousie peut être entendue en un sens favorable : Dieu est jaloux (*Deut.* 5, 9; *Ex.* 34, 14); dans l'amour des gens mariés, qui ne sait qu'il y a place pour une légitime jalousie (S. François de Sales, *loco cit.*, ch. 13)? C'est de son propre bien qu'on est jaloux, alors qu'on est envieux des autres, à propos de leurs biens (La Rochefoucauld, *Maximes* 18). Le jaloux veut défendre, contre toute tentative d'un tiers, le bien à la jouissance duquel il estime seul avoir droit; tandis que l'envieux trouve intolérable qu'un tiers jouisse d'un avantage qui ne porte atteinte à aucun de ses droits et ne peut lui causer aucun désavantage réel. Parce qu'il n'aime pas le prochain, l'envieux s'attriste de le voir heureux; mais, c'est parce qu'on s'aime, — ce qui, de soi, est juste —, que l'on s'attriste de n'avoir pas ce qu'un autre possède, ou que l'on redoute de se voir enlever ce à quoi l'on tient. Aussi, la jalousie ne porte-t-elle que sur ces biens de valeur limitée qui ne peuvent être partagés qu'à notre détriment, la part de chacun étant forcément amoindrie par la division (cf Dante, *Purgatoire* XV, 52-58; S. François de Sales, *loco cit.*, ch. 14).

Ainsi pensait saint Augustin : « Ne quis arbitretur hoc esse invidiam quod est aemulatio... Nam aemulatio est dolor animi, cum alius pervenit ad rem quam duo pluresve appetebant et nisi ab uno haberi non potest... Invidia vero dolor animi est, cum indignus videtur aliquis assequi etiam quod tu non appetebas » (*In ep. ad Galatas* 52, PL 35, 2142; cf S. Cyprien, *De zelo et livore* 7, PL 4, 643; S. Basile, *Hom. de invidia* 3, PG 31, 376; S. Thomas, 2ª 2ae q. 36 a. 2; *De malo* q. 10 a. 1 ad 11; S. François de Sales, *loco cit.*, ch. 12).

Il faut donc prendre garde en lisant certains textes, comme ce passage de la Somme (2ª 2ae q. 36 a. 1) : « Bonum alterius aestimatur ut malum proprium, in quantum est diminutivum propriae excellentiae et, hoc modo, de bono alterius tristatur invidia ». Si ce « diminutivum excellentiae » impliquait, aux yeux de la droite raison, un réel préjudice, il y aurait place pour la jalousie, plutôt que pour l'envie. De même, quand, dans la 1ª 2ae q. 28 a. 4c et ad 2, saint Thomas impute à l'envie le dépit de voir partagé par d'autres ce qu'on voudrait être seul à posséder, « ... quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis », il faut l'interpréter du point de vue relatif et faux de l'envieux (cf S. Basile, *loco cit.*, 381) et non du point de vue de l'objective vérité. — Il ne manque d'ailleurs pas d'endroits où le docteur angélique s'exprime sans aucune ambiguïté. Soit ces lignes du *De malo* q. 10 a. 1 ad 8, où il dénonce la tristesse : « quae est in bono quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum » (cf 2ª 2ae q. 36 a. 2).

P. Charron, *Traité de la Sagesse*, livre 1, ch. 28. — P. Laymann, *Theologia moralis*, lib. 2, tr. 3, c. 10 : De peccato invidiae. — Sur la pensée des philosophes anciens, on peut se reporter à Plutarque, *De invidia et odio* et *De « se ipsum citra invidiam laudare »*, éd. Firmin Didot, *Scripta moralia*, t. 1, Paris, 1839, p. 649-662.

2) On peut donc déduire que l'envie la plus authentique est celle qui porte sur les *avantages d'ordre spirituel*, auxquels tous peuvent participer, sans qu'aucun n'ait à craindre de voir restreindre sa part. Aussi, quand il lui arrive de parler de l'envie (*Nuit obscure*, livre 1, ch. 7), saint Jean de la Croix n'envisage que la tristesse occasionnée par l'avancement du prochain dans la vertu. C'est la seule que l'on cite communément parmi les « péchés contre le Saint-Esprit ».

3) Ce sont surtout les *qualités brillantes* et superficielles qui fixent l'attention de l'envieux et suscitent chez lui, avec la peur de voir les autres applaudis, « l'envie » de les voir humiliés. On constate aussi que l'envie s'installe de préférence chez les vaniteux et, parmi ceux-ci, chez ceux qui ressentent plus vivement leur infériorité : les timides, les déprimés, les faibles. La femme passe pour plus envieuse que l'homme (cf G. Lombroso, *L'âme de la femme*, Paris, 1931, p. 370 svv).

4) Par ailleurs, la sphère des préoccupations de l'envieux se borne d'ordinaire à celle des gens *qui le touchent de plus près*, avec qui il est tout indiqué de se comparer et dont on a normalement à redouter la concurrence. « Nullus enim, nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores..; et ideo, his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet » (S. Thomas, 2ª 2ae q. 36 a. 1 ad 2).

2° Sur la notion d'envie, on tombe facilement d'accord. Il est plus délicat de démêler ce qui, *dans les situations concrètes*, doit être attribué soit à l'envie proprement dite, soit à des troubles passionnels qui lui ressemblent, mais ne peuvent être confondus avec elle. En réalité, il est rare qu'on parvienne à déceler la présence de l'envie à l'état pur. Généralement, si envie il y a, — et il y en a très souvent, ne fût-ce qu'à doses infinitésimales —, elle se trouve mélangée à toutes sortes de dispositions, les unes plus ou moins désordonnées, les autres tout à fait irrépréhensibles. On se morfond, par exemple, d'entendre louanger un tiers. Parce qu'on est envieux, mais aussi, peut-être, parce que ces éloges ont paru excessifs ou déplacés. Chez les pauvres, sous les yeux de qui s'étale le luxe, quel amalgame de pensées et d'impressions, dont la complexité défie maintes fois les analyses les plus péné-

trantes! Même chez des gens fortunés, il arrive que l'aubaine d'un voisin éveille subitement l'idée d'un bonheur auquel ils n'avaient pas pensé ou qu'ils jugeaient irréalisable et suscite un malaise profond. Est-ce envie, jalousie, regret de n'avoir pas ce dont on estime avoir maintenant besoin, ou dont on ferait, pense-t-on, meilleur usage que le voisin? Ou, tout simplement, manifestation soudaine d'un attachement immodéré aux choses de la terre? — Au demeurant, parfois et alors même que nous ne pourrions expliciter le motif de nos appréhensions, il arrive qu'une sorte de faculté intuitive, comparable à l'instinct de conservation, mais qui, en réalité, est le fruit de l'expérience, fasse percevoir, d'une manière confuse, les trop réels inconvénients qu'aurait éventuellement, pour nous ou pour d'autres, tel succès d'un de nos semblables. On sait, par ailleurs, que généralement un sort malheureux devient plus supportable le jour où l'on se découvre des compagnons d'infortune. Qui oserait attribuer à la seule envie cette étrange impression de soulagement? — Ces considérations et d'autres analogues qu'on pourrait multiplier démontrent la nécessité d'une grande prudence dans le discernement de l'envie.

La circonspection s'impose notamment dans la direction spirituelle et la confession, tant du côté du pénitent que du confesseur. Celui-ci est exposé à mal comprendre des aveux maladroitement formulés : on lui parle d'envie, alors qu'il ne s'agit, en fait, que de quelconques désirs non satisfaits, d'impressions nullement consenties, de banales tentations de jalousie, etc : autant de sources éventuelles de méprise et de circonstances atténuantes.

3° La *gravité objective* du péché d'envie ne saurait être exagérée. « Péché capital » et « péché contre le Saint-Esprit », il l'est dans la mesure où il s'oppose aux principes mêmes de la vie spirituelle. Procédant de l'orgueil, comme on le dira, l'envie méconnaît l'ordre des valeurs essentielles et contrecarre les dispositions de la Providence. Inconciliable avec l'esprit de foi qui serait nécessaire pour s'accepter humblement tel qu'on est, indifférente aux biens incomparables qui font l'objet de l'espérance, incompatible avec l'oubli de soi et la bienveillance que commande la charité, l'envie est une antithèse des vertus théologales. Comme tout égoïsme, dont elle incarne une des faces les plus repoussantes, elle compromet l'œuvre du salut personnel et, en contrariant les vues de Dieu en ce qui concerne sa propre vocation, elle expose l'envieux à contrarier sérieusement celle des autres (voir 2. 2°). — Reprenant le mot de Cyprien, Augustin voit dans l'envie le péché diabolique par excellence (*De catechizandis rudibus* 4, 8, PL 40, 315). De même, saint Jean Chrysostome, dans une page qu'on retrouve presque identique chez saint Bonaventure et tant d'autres après lui, met l'envie en tête des vices les plus abominables : « Nihil scelestius, nihil deterius » (*In epist. ad Romanos* 7, 6, PG 60, 449; *In Joannem hom.* 37, 3, PG 59, 210). Comment, en effet, traduire adéquatement la laideur d'un sentiment tellement contraire aux exigences de l'état surnaturel et si diamétralement opposé aux tendances foncières de la nature? *Simile simili gaudet.* Pour l'envieux, tout rapprochement dans le bonheur devient insupportable, comme lui est insupportable l'idée que quelque chose de bon puisse venir d'un autre que de lui. Voir se détériorer, sans bénéfice réel pour soi (E. Raiga, *L'envie. Son rôle social*, Paris, 1932, p. 16 svv; J. Alvarez de Paz † 1620, *De exterminatione mali et promotione boni*, p. 2, c. 12, *Opera omnia*, t. 3, éd. Vivès, Paris, 1875, p. 170), le sort de ses semblables, tel est le secret de son contentement.

2. Des causes et des effets divers de l'envie. *Remarque.* Ce qui incite à traiter conjointement, dans ce qui suit, des causes et effets de l'envie, c'est le désaccord qui s'observe entre auteurs. Tandis que les uns voient dans la haine, par exemple, une source de l'envie, d'autres voient en elle une de ses dérivations. Dissiper, dans la mesure du possible, ces incertitudes contribuera à faire mieux saisir la nature exacte de l'envie (§ 1), tout en acheminant vers la recherche des remèdes appropriés (§ 3). — Traitant des causes de l'envie, nous ne dirons rien de ce dynamisme psychique qui est à la base de tout ce par quoi l'homme traduit son fondamental besoin d'expansion, de dépassement, de mise en valeur de son propre mérite. Cette tendance élémentaire, gauchie depuis le péché d'Adam, explique bien des aspects de l'envie, mais ne lui appartient pas en propre (cf E. Raiga, *op. cit.*, p. 1-5).

1° *Causes.* — La confusion que nous constatons souvent entre causes et effets de l'envie provient, en bonne partie, de ce que l'on ne distingue pas les divers genres de causalité. Les causes dont on parle communément, ce sont les causes efficientes. Il en est d'autres. 1) La cause *formelle*, d'abord, qui, en langage scolastique, n'est autre que le déterminant de l'essence : *in casu*, une passion, c'est-à-dire un ébranlement sensible des facultés appétitives, une modalité de l'amour (Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. 1, n. 6), amour égoïste, affectivité ulcérée par la prospérité d'autrui. Cela suffit pour justifier l'axiome des moralistes, faisant écho au pseudo-Ambroise (= Ambroise Autpert, PL 17, 757b) : Invidia directe adversatur caritati (A. Vermeersch, *Theologia moralis*, t. 1, Paris, 1922, n. 474); ce que saint Thomas exprimait autrement : Invidia misericordiæ opponitur directe (2^a 2^{ae} q. 36 a. 3 ad 3). — 2) En passant à la causalité *efficiente*, d'aucuns pourraient songer d'abord aux choses extérieures qui fixent l'attention de l'envieux et déterminent chez lui la crise passionnelle. De ces causes ou occasions extrinsèques, il n'y a rien de marquant à dire présentement, non plus que du tempérament physique ou des états morbides prédisposant à l'envie et qui sont de la compétence du médecin. Tenons-nous-en aux facteurs d'ordre strictement psychologique ou spirituel qui, de façon plus immédiate, expliquent le comportement moral de l'envieux. On l'a vu : ce qui offusque l'envieux, c'est qu'un autre réussisse et brille là où il voudrait être seul à exceller et à susciter l'admiration. Or, pareille prétention provient directement de l'orgueil. Autrement dit, l'orgueil est cause efficiente prochaine de l'envie (cf S. Augustin, *De disciplina christiana* 7, PL 40, 673; S. Thomas, 2^a 2^{ae} q. 36 a. 4; *De malo* q. 10 a. 3). — 3) Mais, nous ajouterons aussitôt que le chagrin vaniteux qui caractérise l'envieux postule, comme terrain de culture, une disposition égocentrique qui est le contre-pied de l'amour du prochain (1 *Cor.* 13, 4-5). Ce non-amour d'autrui, sans lequel l'envie ne serait pas viable (S. François de Sales, *loco cit.*, ch. 12), n'est-ce pas la face négative de ce que la haine contient de positivement agressif? Quand donc nous lisons que c'est la haine qui est à l'origine de l'envie, il faut entendre uniquement, semble-t-il, pour l'ordinaire au moins, cet aspect privatif de la haine qui n'est autre qu'une outrageuse indifférence à

l'égard du prochain. Ce manque d'amour désintéressé rend possible l'éclosion et le développement de l'envie et en constitue, en quelque sorte, une cause *matérielle* ou, si l'on préfère, une *condition sine qua non*. — C'est également à la catégorie des causes matérielles ou *dispositives*, qu'on pourrait ramener les désordres somatiques auxquels on faisait allusion plus haut et dont on reparlera. Enfin, une distinction du même genre serait à faire à propos de la soif des richesses, où certains voient une cause, à l'instar de l'orgueil, alors qu'elle est plutôt *matière à* envie ou simple *occasion*.

2° *Effets*. — Couvée par l'orgueil dans un climat dépourvu d'amour altruiste, l'envie évolue (sauf exceptionnelle inversion du processus psychologique) dans le sens de la haine proprement dite, sous le souffle de laquelle se produisent tous les méfaits susceptibles de semer la discorde et les ruines, autrement dit, la théorie des « filles de l'envie » qu'énumérait saint Grégoire le Grand, dans un texte demeuré classique (*Moralia* XXXI, 45, 88, PL 76, 621b). Nous passerons en revue les conséquences de l'envie sous un angle différent.

1) *Effets d'ordre physique*. — Presque toujours, lorsqu'ils traitent de l'envie, les auteurs éprouvent le besoin de la caractériser par des épithètes rappelant les conséquences physiques de cette passion, qui, plus que d'autres, paraît avoir sur le corps une action délétère : verdâtre, pâle, livide, peu importe le qualificatif. Le fait est qu'aucun vice n'a été nommé d'une manière qui fasse image autant que le classique *livor* des latins. Aucun n'a été l'objet de descriptions plus suggestives que celles consacrées à l'envie par la littérature religieuse ou profane. Qu'il nous suffise de renvoyer le lecteur aux citations d'allure médicale qu'on trouve un peu partout (vg DTC, t. 5, col. 132, qui cite C. Vidal, *Religion et médecine*, Paris, 1910, p. 140; cf J.-B.-F. Descuret, *La médecine des passions*, Paris, 1841). — Quoi qu'il en soit du témoignage des praticiens, notamment sur le nombre et l'importance des diathèses observées chez les envieux, beaucoup ont à compter avec l'envie, et si celle-ci atteint un certain degré d'intensité, elle peut avoir, sur la santé, des répercussions fâcheuses; les préoccupations qu'elle suscite, les dépits qu'elle multiplie ne peuvent manquer d'altérer, voire, à la longue, d'épuiser le tempérament : *Putredo ossium invidia* (*Prov.* 14, 30; cf 25, 20; *Job* 5, 2; *Eccli.* 12, 4; 14, 8; 30, 26).

2) *Effets d'ordre moral ou spirituel*. — L'envie dont nous avons à inventorier les suites n'est pas seulement celle qui serait volontairement acceptée et, de ce chef, subjectivement répréhensible, mais celle aussi dont on serait, malgré soi, l'hôte irresponsable et la victime. — a) La victime : *inimicus sui invidus*, disait Cyprien (PL 4, 645a), et Basile renchérissait : *Extraneos minime laedit; primum malum est et domesticum habenti* (*Hom. de invidia* 1, PG 31, 371c). Développant sa pensée, l'évêque de Césarée compare l'envie à la rouille qui ronge le métal, à la vipère qui, dit-on, déchire le sein qui lui rend la vie, au javelot qui rencontre une pierre dure, rebondit et va frapper celui qui l'a lancée (373 et 380). Aveuglé par les clartés qui l'entourent, rendu malade par la santé des autres, blessé par ce qui les fait vivre, l'envieux se replie sur lui-même et se mine. — b) Ne supportant pas qu'un autre ait raison, il ne se laisse ni reprendre, ni corriger. Loin de l'aider, les déceptions que lui ménage son désir de dominer exacerbent son dépit et aggravent ses sentiments de malveillance. L'envieux se sent d'autant plus impuissant à se débarrasser de son fiel, qu'il éprouve plus de honte à en avouer la source, à lui-même d'abord et à fortiori aux autres. Car l'envie est une tare morale que le monde flétrit de façon aussi impitoyable que pharisaïque. — c) Aussi, l'impatience de voir cesser son supplice empêche l'envieux de rester inactif : il se fait agressif, s'efforce d'abaisser ce qui le dépasse et d'empêcher la croissance de ce qui pourrait monter plus haut que lui. De là cet empressement à jeter un voile sur les apparences flatteuses, à mettre une sourdine aux voix admiratives, à ajouter des restrictions aux éloges que les nécessités sociales lui arracheraient ou que l'entourage lui ferait subir. De là, ces réticences équivoques, ces ironies amères, ces insinuations perfides, ces boutades méprisantes, ces exagérations calomnieuses, ces indiscrétions troublantes, cet esprit de contradiction et de critique inlassable, cette inclination vers ce qui sent le scandale et cet éloignement pour ce qui pourrait édifier : ce qui suggère à saint Basile l'image du vautour qu'attirent les charniers et celle des mouches que retient la pourriture (381a). Pour arriver à leurs fins, on a vu des envieux ne reculer devant aucune scélératesse. Lucifer a ouvert la voie (*Sag.* 2, 24) et, depuis le crime de Caïn, en passant par le crucifiement de Jésus, l'histoire atteste qu'aucun aspect de la vie humaine n'échappe aux prises de l'envie.

« Je voudrais bien garder le silence, s'écriait saint Jean Chrysostome, mais les choses crieraient plus haut que ne le pourrait ma voix... A dénoncer le mal, il n'y a d'ailleurs rien à perdre, au contraire. Oui, l'Église elle-même est contaminée... Nous nous combattons mutuellement et c'est l'envie qui nous arme les uns contre les autres... Si tous s'acharnent ainsi à ébranler l'œuvre commune, où en arriverons-nous? Nous sommes en train d'énerver le corps du Christ... Nous nous proclamons membres d'un même organisme et nous nous dévorons comme le feraient des fauves » (*In epist.* 2 *ad Corinthios* 28, 3-4, PG 61, 588).

Voir aussi S. Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, PG 44, 409bd; *De beatitudinibus* 8, 1285d-1289a; S. Bonaventure, *Sermo* 1 *Dom.* 3ª *post Pentecosten*, *Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 366-369; *Sermo* 1 *Dom.* 7ª *post Pent.*, p. 381-383.

Ces reproches n'ont rien perdu de leur actualité (cf É. Ranwez, *L'envie*, dans *Collationes namurcenses*, t. 25, 1931 p. 204-206). Comment, dès lors, évaluer le mal perpétré sous l'action dissolvante de l'envie? Et que dire de la somme de bien spirituel qu'elle empêche, ne fût-ce que par la conspiration du silence et les autres ruses destinées à paralyser ou à rendre inutiles les initiatives dignes d'encouragement? Terminons par une remarque, nullement inédite (cf Mgr J.-B. Landriot, *Les péchés de la langue et la jalousie dans la vie des femmes*, Paris, 1869, 6e conf. : envie et jalousie) : on se fait généralement pardonner ses défauts plus aisément que ses qualités et ses succès. En faut-il davantage pour montrer combien ce mal est répandu et, partant, nuisible à l'individu et à la société?

3. **Traitement.** — On n'institue un traitement thérapeutique que s'il y a espoir fondé de guérison. Or, au dire de plusieurs, on ne guérit pas de l'envie. Ce ne sont pas seulement des hommes d'autorité discutable, comme Machiavel ou l'Arioste, qui opinent ainsi, mais saint Cyprien (*loco cit.*, 9, PL 4, 645a) et saint Basile (*Hom. de invidia*, PG 31, 373bc) qui déclarent le mal incurable. Cassien n'est guère plus rassurant

(*Collationes* XVIII, 17, PL 49, 1123a). Bourdaloue, lui, n'exige, pour se débarrasser de l'envie, rien de moins qu'un miracle et estime, par surcroît, que ce miracle est rare (*Sermon sur la passion de Jésus-Christ*, t. 3, éd. Vivès, Paris, 1878, p. 71). Rien, après tout, ne nous empêche de nous ranger à son avis, quitte à affirmer que ce « miracle », — pour autant qu'il s'agisse d'envie coupable —, la grâce est toujours prête à l'opérer en faveur d'une âme généreuse. Quant aux Pères de l'Église, si vraiment leur pensée répondait à la rigueur de leurs mots, pourquoi auraient-ils constamment recours à l'Écriture, pour y puiser des conseils salutaires contre l'envie? Sans doute, sous l'outrance du style parénétique, ne faut-il voir que cette idée commune aux chrétiens : l'homme conserve jusqu'à sa mort une propension foncière au mal, *fomes peccati*, séquelle vivace du péché originel. Cela donne un sens acceptable au mot d'É. Faguet : « L'envie verdâtre est le fond de la nature humaine » (*L'amour de soi*, Paris, 1911, p. 77). — On objectera que, si les auteurs d'autrefois avaient connu, comme nous, l'influence considérable exercée sur le caractère par le fonctionnement, entre autres, des glandes endocrines, et l'efficience de l'art médical en ce domaine, leurs pronostics auraient été moins catégoriques et plus rassurants. Nous ne le nierons pas; mais nous n'en aurons pas moins à tenir l'envie pour un mal aussi tenace qu'il est commun (cf Cicéron, *De oratore*, 2, 52; Salvien, *Adversus avaritiam* 1, 1, PL 52, 175a; G. Monteuuis, *L'amour contre la haine*, Paris, 1913, p. 180).

1° A priori, le traitement le plus valable, objectivement, est celui qui s'attaque aux racines mêmes du mal. C'est par lui qu'il convient de commencer. Les causes psychologiques de l'envie nous étant connues, il suffit d'assigner à chacune d'elles son contraire, pour y trouver le remède logiquement approprié. a) Puisque, formellement, elle représente un amour aigri, replié douloureusement sur lui-même, il faudra substituer à l'envie un amour joyeusement ouvert au bien des autres (*Rom.* 12, 15; 1 *Cor.* 13, 6). C'est un effort de bienveillance, de *charité*, qui s'impose au premier chef. b) D'autre part, puisque normalement l'orgueil est immédiatement responsable de ce désordre affectif, c'est un effort d'*humilité*, qu'il faudra simultanément amorcer et poursuivre jusqu'à ce que l'esprit et le cœur aient retrouvé leur équilibre. c) Quant à savoir comment organiser, dans le détail, cette double cure spirituelle, il n'est que de consulter l'enseignement commun de l'ascèse et de la mystique chrétiennes. On en connaît les grandes lignes : la *prière*, en premier lieu et aussi longtemps que dure la lutte; l'*effort personnel* qui s'adapte, le mieux possible, aux nécessités du moment, en s'aiguillant, de façon toujours plus précise et généreuse, vers l'idéal entrevu de la perfection. Autant dire que *l'esprit de foi* doit contrôler, pour la mener à bien, toute l'entreprise. De même, en effet, que le grand obstacle à vaincre, en l'espèce, provient des erreurs de jugement relatives aux valeurs en cause, de même, le salut viendra d'un ensemble de convictions puisées dans les vérités de raison et, plus encore, dans le donné révélé (cf saint Thomas, *Opusc.* 63, q. 6 a. 2 in fine; 2^a 2^{ae} q. 36 a. 2c; Gérard de Zutphen † 1398, *De spiritualibus ascensionibus* 60 : ascensus contra invidiam; voir aussi son *De reformatione virium animae* 51).

Voyons d'un peu plus près en quoi consistent la difficulté majeure et le moyen de la vaincre.

1) Le premier obstacle à surmonter tient dans l'illusion signalée plus haut, en laquelle s'ancre généralement l'envieux. Non seulement il ne veut pas confier son mal à qui l'aiderait à y remédier, mais il se le dissimule à lui-même, au besoin sous le masque d'un vertueux penchant à la juste indignation. Cf Pseudo-Bernard, *De interiori domo* 28-29, PL 184, 538; voir DS, t. 3, col. 1548-1551. Un tel aveuglement, ou une telle hypocrisie, rend inutile tout essai de thérapeutique.

2) Supposons une âme assez lucide et droite pour reconnaître ses torts et vouloir y mettre un terme. Or, quelle que soit sa volonté d'amendement, ce dont un envieux, conscient et loyal, parvient le plus malaisément à se convaincre, c'est qu'en réalité il n'a rien à perdre, rien à redouter sérieusement, du fait que d'autres l'atteignent ou le dépassent apparemment dans la course à la félicité. Aussi, la vérité maîtresse qu'il devra tâcher de faire sienne, c'est l'*inanité des biens terrestres*, au regard de l'éternité et, parmi les dogmes chrétiens, il lui faudra revenir avec le plus d'insistance sur celui de la *communion des saints* (lire et relire saint Paul, 1 *Cor.* 12, 12-22, etc). Qu'il ne cesse de réfléchir à cette merveilleuse solidarité qui rend bénéficiaires tous les membres du Christ de ce qui profite à l'un d'eux. Dans une famille unie, tous ne se sentiraient-ils pas enrichis par le gain de chacun, honorés par l'avancement d'un des leurs? Or, ce n'est pas seulement d'union, c'est d'unité (*Jean* 17, 21-23; *Gal.* 3, 28) qu'il s'agit au sein de la fraternité chrétienne (cf Bossuet, *Sermon pour la Pentecôte 1658*, éd. Lebarq, t. 2, Paris, 1914, p. 510-512), héritière unique de l'unique et indivisible Bien suprême : « Qui livoris peste, écrivait saint Grégoire, plene carere desiderat, illam haereditatem diligat quam cohaeredum numerus non angustat, quae et omnibus una est et singulis tota, quae tanto largior ostenditur quanto ad hanc percipientium multitudo dilatatur » (*Moralia* v, 46, 86, PL 75, 729a).

Dans l'univers conçu pour la gloire du Créateur, comme dans le corps mystique du Christ, la place que nous occupons est celle qui nous a été assignée : elle nous convient le mieux et aussi à l'harmonie et à la beauté de l'œuvre divine. L'*ordre* voulu par Dieu est l'ordre par excellence dans lequel nous avons à accepter notre insertion sous peine de devenir « inutiles » et « stériles » (cf art. ÉDIFICATION, DS, t. 4, col. 279 svv).

Nous valons aux yeux de Dieu dans la mesure où nos vouloirs s'accordent avec sa volonté. « C'est par vous, disait saint Jean Chrysostome, que vous voudriez voir Dieu glorifié? Eh bien, réjouissez-vous des progrès de votre frère et, du coup, c'est par vous que Dieu sera glorifié. Dieu soit loué, dira-t-on, de ce que son serviteur a su vaincre l'envie en mettant sa joie dans les mérites des autres » (*In epist. ad Rom.* 7,3, PG 60, 448). Cf É. Mersch, *Sainteté de chrétiens, sainteté de membres*, NRT, t, 58, 1931, p. 13.

3) Pour en arriver à ce point de rectification intérieure où, non seulement on ne s'attriste plus, mais on se réjouit des gains du prochain, l'effort de pensée spéculative et de raisonnement ne suffit point. Il y faut joindre les *facteurs d'ordre affectif*, conscients ou inconscients, grâce auxquels l'idée se mue en principe dynamique, seul capable de triompher, avec l'aide surnaturelle, des dérèglements sentimentaux.

4) Enfin, outre la réflexion méditative et l'appel

clairvoyant à tous les mobiles, ressorts ou pulsions utilisables, on observera les *règles élémentaires de toute rééducation* sagement conçue : fuir les occasions, même lointaines; inhiber, par les moyens qu'autorise la prudence, les troubles psychiques et les phénomènes physiologiques que comporte l'émoi passionnel (cf H.-D. Noble, *L'éducation des passions*, Paris, 1919, p. 23).

2° *Données empiriques et traitements d'appoint.*— Si le programme radical, — curatif et préventif —, qu'on vient d'esquisser est celui qui, théoriquement, répond le mieux aux besoins de l'âme harcelée par l'envie, encore est-il que, pour être utilement appliqué, il suppose, de la part de l'intéressé, un minimum d'aptitudes qui ne se rencontrent pas également chez tous. Le diagnostic individuel comporte toujours des indications complémentaires, différentes selon les sujets.

1) Que de personnes de bonne volonté, dont les efforts de conversion sont continuellement entravés par des résistances d'origine organique ou psychique, conscientes ou non! Pour ne rien dire de ces cas exceptionnellement graves où les symptômes d'une véritable psychose requéreraient l'avis d'un psychiatre, combien d'envieux dont le tempérament, un trouble fonctionnel, des conditions de vie défectueuses expliquent, en partie, le mauvais caractère. Un tel « se fait de la bile », parce qu'il est envieux, mais aussi parce que, chez lui, la sécrétion biliaire laisse à désirer. Que, pour une part, le premier responsable soit le foie ou tout autre organe, aussi longtemps que durera cet état physique, qui entraîne mélancolie, inquiétude, dépression nerveuse ou tout autre terrain propice à l'accès d'envie, il n'y aura guère d'espoir de supprimer cette dernière. Il faudra, parfois, consulter le médecin, si l'on veut aborder ou poursuivre, avec chance de succès, le travail spirituel de réforme intérieure (cf J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922, ch. 5).

2) Chez d'autres, ce sera, non un état pathologique, mais la constitution mentale qui rendra peu utilisable le programme idéal tracé plus haut. Il y a des personnes moins aptes au raisonnement. Seules, l'intuition et l'émotivité peuvent utilement, pour elles, être mises à contribution. On s'en tiendra, dès lors, à des consignes enrobées de stimulants empruntés à la sensibilité. C'est aussi et surtout avec des êtres particulièrement faibles et impressionnables, que la question du milieu prend de l'importance. Si l'entourage n'est pas compréhensif ou l'ambiance sereine et apaisante, la régression de l'humeur envieuse est plus malaisée. Aussi, les directives devront-elles viser à rendre l'atmosphère aussi euphorique que possible (cf F. Thomas, *L'éducation des sentiments*, Paris, 1910, p. 182-192).

3) Il est des mentalités tellement étrangères à une discipline éducative, qu'il est à peu près impossible de les amener d'emblée à la pratique des exercices de spiritualité traditionnelle. Avec d'autres industries bien connues, tel le fameux « faire comme si » (Alvarez de Paz, *loco cit.*, p. 172), on pourrait, par exemple, conseiller l'emploi d'une sorte de « transfert » ou de « sublimation », par substitution aux objets de l'envie et à l'envie elle-même, d'une saine émulation, portant sur des objectifs, non seulement inoffensifs, mais nettement sympathiques et attirants (cf G. Jacquemet, art. *Envie*, dans *Catholicisme*, t. 4, col. 277). Dilater l'âme dans une attitude oblative, par la pratique progressive d'un altruisme de bon aloi, en attendant de pouvoir s'épanouir dans la joie d'une vraie charité (*Hébr.* 10, 24). Cf A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n. 852; G. Thibon, art. Caractère, DS, t. 2, col. 130 svv.

4) A quelque catégorie qu'on appartienne et quel que soit le degré de progrès déjà réalisé, il s'impose : *a*) d'éviter avec grand soin l'extériorisation des mauvais sentiments, de s'interdire le consentement à l'émoi passionnel, comme tout ce qui pourrait le déclencher presque automatiquement : rencontre de tel objet, fréquentation de tel milieu, commerce de telle personne, usage de ce qui serait susceptible d'induire en danger d'angoisse ou d'irritation. *b*) Afin de se rendre moins vulnérable dans les occasions imprévisibles, se livrer à des occupations qui absorbent l'attention et prémunissent l'esprit contre de funestes hantises et, si possible, s'adonner à des travaux dont l'exécution réussie, en encourageant une légitime satisfaction de soi, neutralise les complexes d'infériorité ou les autres obstacles qui encombreraient le subliminal. En certains cas rebelles, le recours à la psychanalyse ou à d'autres méthodes plus ou moins grosses de risques pourrait être envisagé en accord avec un directeur de conscience prudent et parfaitement informé.

5) En tout état de cause, il convient de se rappeler que, de toutes les médications recommandables *in casu*, la moins négligeable est toujours la prière et que la communion eucharistique, *signum unitatis*, *vinculum charitatis*, *concordiae symbolum* (concile de Trente, *session* 13, c. 8; Denzinger, 882), est souveraine pour réaliser l'heureuse fusion des cœurs et des esprits à la gloire du Seigneur (*Rom.* 15, 6). Cf C. Texier, *Octave du S. Sacrement*, Paris, 1676, p. 136; I. Kologrivof, *Le sacrement d'unité et de vie*, Bruges, 1954.

Comptant principalement sur le secours de la grâce divine, — seule capable d'atteindre en pleine efficacité les profondeurs de l'âme, éventuellement soustraites à l'action directe de l'intelligence et de la volonté —, l'envieux, désireux de guérir, trouvera un encouragement dans la pensée que la lutte, vaillamment menée, constitue, pour la purification générale de l'âme et son acheminement vers la charité parfaite, un instrument providentiel et d'autant plus maniable que ce n'est pas seulement la raison éclairée par la foi, mais encore l'instinctif besoin de bonheur qui l'invitent à combattre l'ennemi de sa paix intérieure. Qu'une sainte émulation le pousse à dépasser les autres dans l'oubli de soi et la bienveillance (1 *Cor.* 12, 31 à 13, 13; *Gal.* 4, 18; *Phil.* 2, 3).

Consulter Dictionnaires, Encyclopédies, Concordances bibliques, aux mots *Envie*, *Jalousie*, et leurs équivalents; les ouvrages de morale et de spiritualité, les sermonnaires qui traitent de l'envie à propos des péchés capitaux; les travaux récents consacrés à l'éducation et à la rééducation du caractère, comme aussi ceux qui exposent les questions fondamentales de psychologie ou de spiritualité.

S. Cyprien, *De zelo et livore*, PL 4, 638-652. — S. Basile, *Homilia in invidia*, PG 31, 372-385, 1753-1761. — S. Jean Chrysostome, *In Joannem* 37, 3, PG 59, 210-212; *In epist. ad Romanos* 7, 5-8, PG 60, 447-452. — S. Pierre Chrysologue, *Sermones* 4-5, PL 52, 194-201. — Cassien, *Collationes* v et xviii, 17, De invidiae malo. — S. Grégoire le Grand, *Moralia in Job* v, 46, 84-86, PL 75, 727-730 l'envie; xxxi, 45, 87-91, PL 76, 620-623 péchés capitaux. — Pseudo-Augustin (13e siècle?), *De invidia cavenda*, PL 40, 1264-1266. — PL 220, 821-823 références patristiques abondantes.

S. Thomas, *Somme théologique*, 2a 2ae q. 34 a. 6 Odium et invidia; q. 36 De invidia; q. 158 a. 4 Ira et invidia; *De malo*, q. 8 De vitiis capitalibus; q. 10 De invidia; cf *La charité*, t. 3,

trad. et comment. de V. Vergriete et H.-D. Gardeil, Paris, 1957.

J. Busée, *Panarion... adversus animi morbos*, Mayence, 1608, p. 229-234 Remedia (florilège biblique et patristique). — Jean Lejeune, *Sermons sur les commandements de Dieu*, 8e p., sermon 52, Paris, 1670. — Claude Texier, *Octaves du Saint-Sacrement et de la Croix*, 7e sermon, Paris, 1676. — E. Janvier, *Retraite pascale*, 3e instr., Paris, 1906.

Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Paris, 1896; *La logique des sentiments*, Paris, 1905; *Essai sur les passions*, Paris, 1907. — A. Eymieu, *Le gouvernement de soi-même*, 4 vol., Paris, 1907-1935. — D. Lagache, *La jalousie amoureuse*, 2 vol., Paris, 1947, bibliographie. — M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, t. 2 *Le génie humain*, 2e p. *Ses instruments*, Paris, 1948, p. 314-342.

Arnauld d'Agnel et d'Espiney, *Direction de conscience. Psychothérapie des troubles nerveux*, Paris, 1922. — H. Bless, *Traité de psychiatrie pastorale*, Bruges, 1951, bibliographie. — A. Niedermeyer, *Précis de médecine pastorale*, Mulhouse, 1955, bibliographie.

David d'Augsbourg † 1272, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. 2, c. 36-37, Quaracchi, 1899, p. 124-126. — Jean Corneille (Cornelius), *De l'origine et de la nature de l'envie avec le remède contre cette passion*, Paris, 1580, édition française et latine. — Louis du Pont, *Meditationes de praecipuis fidei nostrae mysteriis*, t. 1, Cologne, 1611, méd. 23 (éd. espagnole, 1605); trad. *Méditations...*, Paris, 1609; t. 1, Paris, 1932, p. 230-235. — J. Alvarez de Paz, *De exterminatione mali*, lib. 1, p. 2, c. 11-12, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 165-172. — Fr. de Quevedo † 1645, *Las cuatro pestes del mundo*, 1. *Invidia*, Saragosse, 1651; *Obras*, coll. Biblioteca de Autores españoles, t. 2, Madrid, 1859, p. 101-106. — F.-A. Poujol, *Dictionnaire des passions*, éd. Migne, Paris, 1849, col. 450-457. — L. Desbrus, art. *Envie*, DTC, t. 5, 1913, col. 131-134. — C. de Maillardoz, *Les sept péchés capitaux de l'enfance*, Paris, 1928. — H.-D. Noble, *L'envie et la haine*, VS, t. 20, 1929, p. 32-42; reproduit dans *Les passions dans la vie morale*, Paris, 1931. — F. Girerd, art. *Envie*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, *Supplément*, 1930, col. 345-348. — É. Ranwez, *L'envie*, dans *Collationes namurcenses*, t. 25, 1931, p. 1-9, 197-206, 369-378. — G. Jacquemet, art. *Envie*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 275-277. — H. Martin, art. Désirs, DS, t. 3, col. 606-623. — J. Tonneau, art. Égoïsme, t. 4, col. 480-501.

Édouard Ranwez.

ÉPECTASE. — Le terme d'épectase (ἐπέκτασις) a été emprunté par J. Daniélou à saint Grégoire de Nysse pour désigner la conception de la perfection chrétienne élaborée par le grand cappadocien : alors que pour les grecs la perfection était synonyme d'achèvement et de finitude, selon Grégoire elle consiste, ici-bas et dans l'éternité, en un progrès et une tension sans fin qu'illustre l'image du coureur de *Phil.* 3, 13 (cf J. Daniélou, art. Contemplation, *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, *supra*, t. 2, col. 1182-1185, et *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1953, p. 291-307). Cette doctrine s'inscrit dans une tradition dont on peut discerner les premiers linéaments chez saint Irénée et Origène (cf H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957, p. 23-24) et que les auteurs ecclésiastiques ont exploitée diversement.

1. Assez rares sont ceux qui, comme Grégoire de Nysse et sous son influence directe ou indirecte, ont admis l'existence d'un progrès dans la participation aux biens divins au sein même de la béatitude. Scot Érigène cependant a été amené par sa thèse de l'incognoscibilité absolue de l'essence divine à interpréter dans ce sens la ténèbre dionysienne : Dieu ne se communiquerait aux créatures que par des « théophanies » de plus en plus parfaites qui permettent à l'esprit divinisé de l'approcher sans cesse, sans jamais l'atteindre en son essence infinie et incompréhensible :

« ... et c'est là cette *voie éternelle* qui s'étend à l'infini et que parcourent les âmes pures et parfaites, à la recherche de leur Dieu. Car les puissances célestes elles-mêmes cherchent toujours leur Dieu, sur qui elles désirent fixer leur regard (cf 1 *Pierre* 1, 12). Telle est la ténèbre dont parlait Denys l'Aréopagite » (*De divisione naturae* 5, 26, PL 122, 919d; cf 5, 38, 1010cd; 2, 35, 614d).

Cette conception paradoxale de la béatitude présentée comme un *status viae* éternel se retrouve dans l'une des premières œuvres de Guillaume de Saint-Thierry, le *De contemplando Deo*, où l'influence de Scot Érigène est particulièrement sensible :

« (Dans la vie éternelle) le désir est sans anxiété, l'abondance sans dégoût. Ne serait-ce point là, Seigneur, je te le demande, cette *voie éternelle* que chante le psaume : Et vois s'il est en moi une voie d'iniquité, et conduis-moi dans la voie éternelle (*Ps.* 138, 24)? Cette affection, c'est la perfection; toujours aller ainsi, c'est parvenir... Oubliant le chemin parcouru, je vais droit de l'avant, tendu de tout mon être (*Phil.* 3, 13) » (3, 18, PL 184, 371cd).

Mais dans ses écrits plus tardifs (vg *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 315bc; *Speculum fidei*, PL 180, 367b), Guillaume réserve ce caractère progressif de la perfection chrétienne à la vie présente, probablement sous l'influence des formules augustiniennes (cf *infra*).

2. La thèse du progrès sans fin se heurtait en effet aux affirmations de l'Écriture qui orientent vers une conception plus statique de la béatitude : celle-ci est un repos, un « sabbat », un achèvement. Aussi la plupart des auteurs restreignent-ils l'application du thème de la perfection-progrès à l'état de voie. En Orient, la thèse de Grégoire de Nysse a été critiquée par Maxime le confesseur, qui estime que la perfection dont hériteront les élus dans le royaume de Dieu ne sera pas κατὰ προκοπὴν καὶ μετάβασιν, mais plutôt κατὰ τὴν ἐν στάσει ταυτότητα (*Centuries gnostiques* II, 88, PG 90, 1165d) ; il ne renonce pas complètement pour autant au thème de l'épectase eschatologique (cf *infra*, 3). En Occident, une position analogue avait été adoptée par saint Augustin :

« La perfection en cette vie, nous dit l'Apôtre, n'est pas autre chose que l'oubli du chemin parcouru, pour s'étendre, par une tension de tout soi-même, vers ce qui est en avant » (*De Trinitate* IX, 1, 1, PL 42, 960-961). Mais : « Quand nous verrons Dieu tel qu'il est, la charité sera plénière. Rien ne pourra plus être ajouté à l'amour, quand la foi aura débouché dans la vision » (*De perfectione justitiae hominis* 3, 8, PL 44, 295).

Cette conception restera classique parmi les auteurs spirituels, qui s'accorderont à voir dans le progrès incessant la loi de la perfection ici-bas, mais ici-bas seulement (vg Syméon le nouveau Théologien, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* I, 7, coll. Sources chrétiennes 51, Paris, 1957, p. 42). L'enseignement de saint Thomas d'Aquin jouera à cet égard un rôle décisif sur la théologie ascétique postérieure :

« L'Apôtre dit : Non que je sois déjà au but, ni déjà devenu parfait; mais je poursuis ma course pour tâcher de saisir. Ce que la glose commente : Aucun fidèle, même s'il a déjà beaucoup progressé, ne peut dire : cela suffit; celui qui le dirait sortirait de la condition de viateur avant terme. Ainsi, la charité peut croître de plus en plus *in via*... En effet, la charité ne saurait avoir de terme à son augmentation en raison de sa

propre nature, puisqu'elle est une participation à la charité infinie qui est l'Esprit Saint; la cause de cette augmentation échappe également à toute limite, puisqu'elle est Dieu; enfin du côté du sujet, on ne saurait davantage fixer de limite à cette augmentation, car la charité augmentant, le sujet devient toujours plus apte à de nouveaux accroissements » (2^a 2^{ae} q. 24 a. 7; cf I *Sent.* dist. 17 q. 2 a. 4).

Ailleurs il précise : « Tant que nous sommes en ce monde, ce mouvement intérieur qu'est le désir reste inapaisé, parce que nous pouvons toujours approcher davantage de Dieu par la grâce. Mais quand nous serons parvenus à la béatitude parfaite, il n'y aura plus de place pour le désir » (2^a 2^{ae} q. 28 a. 3).

Plusieurs commentateurs du docteur angélique ont soutenu toutefois que si la charité de la patrie n'est plus susceptible d'accroissement en fait et *de potentia Dei ordinaria*, cette augmentation serait possible *de potentia Dei absoluta* (vg Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. 19, *De caritate theologica*, q. 26 disp. 5 dub. 1). C'est là, semble-t-il, tout ce que la théologie scolastique permet de sauver de la thèse de Grégoire de Nysse.

3. Sans admettre l'idée d'une croissance dans la béatitude, de nombreux auteurs, généralement antérieurs à l'âge d'or de la scolastique, ont cependant utilisé le thème du désir sans fin constitutif de la perfection chrétienne en son stade ultime, pour exprimer de façon antinomique l'éternelle nouveauté de la joie des élus. C'est le cas, en Orient, de Maxime le confesseur :

« Loin de se tourner en satiété (κόρος) comme l'amour d'un objet limité et limitant (περιοριζόμενον καὶ στάσεως αἴτιον), l'amour divin est au contraire l'extension du désir infini (ἐπιτείνειν μᾶλλον τὴν ὄρεξιν). Dans ce sens, la déification future pourra être comprise comme un progrès indéfini. Mais ce progrès n'a rien à voir avec le temps et l'éon, il n'est rien d'autre que l'expression du fait que dans la saisie même nous ne saisissons pas » (H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le confesseur*, coll. Théologie 11, Paris, 1947, p. 272-273; cf p. 270).

En Occident, saint Augustin avait lui aussi affirmé cette mystérieuse coexistence du désir et de la possession : « Semper satieris, et numquam satieris, ...nec fastidium erit, nec fames » (*In Joannis evangelium* 3, 21; Corpus christianorum 36, p. 30-31; cf *Sermo* 369, 29, PL 39, 1633a); c'est à saint Grégoire le Grand qu'il allait appartenir de l'exprimer en des formules particulièrement heureuses qui feraient fortune.

Il s'agissait pour lui de concilier deux affirmations antinomiques de l'Écriture : « Les anges désirent fixer sur lui leurs regards » (1 *Pierre* 1, 12) et « Dans le ciel leurs anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux » (*Mt.* 18, 10) :

« Si l'on compare ces deux assertions, on constatera qu'elles ne se contredisent en rien. Car les anges, tout à la fois, voient Dieu et désirent le voir; ils ont soif de le contempler, et ils le contemplent. S'ils le désiraient sans jouir de l'effet de leur désir, ce désir stérile serait cause d'anxiété, et l'anxiété de souffrance. Mais les anges bienheureux sont éloignés de toute souffrance d'anxiété, puisque souffrance et béatitude sont incompatibles... Pour qu'il n'y ait donc pas d'anxiété dans le désir, ils sont rassasiés tout en désirant, et pour que le rassasiement n'entraîne pas de dégoût, ils désirent tout en étant rassasiés... Il en sera de même pour nous quand nous viendrons à la source de Vie : nous éprouverons avec délices, tout ensemble, soif et rassasiement » (*Moralia in Job* XVIII, 54, 91, PL 76, 94ac; cf *Homiliae in Ezechielem* I, 8, 15, 860b).

Chez Scot Érigène et Guillaume de Saint-Thierry 9cf *supra*, 1), les réminiscences de ces textes se combinent avec l'influence de Grégoire de Nysse; ailleurs, l'écho s'en laisse percevoir plus distinctement.

On peut signaler : Raban Maur, *De videndo Deum*, PL 112, 1282bd; Pierre Damien, *Institutio monialis* 15, PL 145, 748d, et *De gloria Paradisi rythmus*, 982c; S. Bernard, *Sermo I in festo omnium sanctorum* 11, PL 183, 458d-459a; *In Cantica* 84, 1, 1185a (cf P. Delfgaauw, *La lumière de la charité chez S. Bernard*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 17, 1956, p. 63); Baudouin de Ford, *De sacramento altaris*, PL 204, 690d-691b; Adam de Perseigne, *Epist.* 8, PL 211, 607d; Richard de Saint-Victor, *Tractatus de gradibus caritatis* 2, PL 196, 1200; S. Bonaventure, *Vitis mystica* 46, 169, PL 184, 736c. — Voir aussi Aelred de Rievaulx, *Sermones inediti*, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 36 et 61, et *De institutis inclusarum* 33, éd. Talbot, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 7, 1951, p. 216, lignes 16-17.

Placide DESEILLE.

1. ÉPHREM LE SYRIEN **(saint)**, † 373. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie et personnalité.** — Issu d'une famille chrétienne de Nisibe ou des environs, en Mésopotamie (Assemani, t. 2, p. 499e; Sozomène, *Historia ecclesiastica* 3, 16, PG 67, 1085-1093), Éphrem, né vers 306, subit dans sa jeunesse l'influence d'un saint, l'évêque Jacques de Nisibe (303-338). Pour la critique de la tradition légendaire de la vie de Jacques, consulter S. Schiwietz (*Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 70-84), qui maintient comme historiquement fondée la vie érémitique de l'évêque, bien que la *Chronique* d'Arbèles (*Chronica ecclesiae Arbelensis*, trad. latine par Fr. Zorell, dans *Orientalia christiana*, t. 8, n. 31, Rome, 1927) n'y fasse pas allusion, pas plus qu'Éphrem lui-même dans ses *Carmina Nisibena*. Ces *Carmina* parlent de Jacques comme d'un saint, dont les reliques ont protégé la ville contre les Perses; ils évoquent ses efforts apostoliques, ses jeûnes, le lait de sa doctrine toute simple (13, 19; 14, 2 et 4; 14, 16; éd. Bickell, p. 22-23 et 100-102). La rigueur de l'ascète perce en un passage (16, 17, p. 27 et 107), qui fait dire à l'Église de Nisibe : « In procace aetate pueritiae meae erat mihi educator metuendus, cujus baculus deterruit a lusu et horror ejus a vitio et timor ejus a voluptate ». Au zèle, Jacques alliait l'amour (19, 16, p. 34 et 114).

Parmi ses successeurs, le second surtout, Vologèse (346-361), semble avoir exercé une influence sur Éphrem, qui mentionne son éloquence (14, 3-4 et 15, p. 22-23 et 100, 102), ses discussions (14, 24, p. 24 et 102-103), sa douceur (16, 19, p. 28 et 107), et lui dédie son quinzième hymne. Le portrait idéal qu'Éphrem trace de l'évêque est visiblement le sien propre : mansuetudo, puritas, virginitas, sapientia, doctrina, gravitas, paupertas, temperantia, maîtrise de soi intérieure et extérieure (15, 5, p. 25 et 104). Dans sa vie de célibat, l'évêque avait des frères et des amis (15, 8, *ibidem*). Il était ihidâyâ = monachos, ce qui ici, comme à l'ordinaire chez Éphrem et Aphraate, désigne clairement quelqu'un qui vit à part, non marié (ce sens n'implique aucun rapport immédiat avec ihidâyâ = fils unique); vivre ainsi, c'est à la fois embrasser la solitude chez soi et la chasteté du corps (15, 9, p. 25 et 104). A une telle ascèse, Vologèse joignait une haute culture : « splendidus inter praedicatores, doctus inter lectores et eloquens inter sapientes » (15, 8, *ibidem*). Cet idéal, unissant culture et ascèse, Éphrem l'adopte dans le *De Ecclesia* (28, 9, Assemani, t. 3, p. 626ab) : « (Homo)

castigat corpus suum, si sapiens est, jejunio et siti ut sanetur exercitationibus, erudit seipsum libro et operam dat; pulcher fit spiritu et corpore ». En fait, au temps où Vologèse fut évêque, Éphrem était un maître réputé à Nisibe (cf Jacques d'Édesse, *Canon chronologicus*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 53, 1899, p. 273). Les *Carmina Nisibena* nous le présentent (17-21) comme l'aîné, l'ami et le conseiller de l'évêque Abraham, successeur de Vologèse. Après la reddition de la ville aux Perses (363), Éphrem alla s'installer à Édesse; il y occupa auprès de l'évêque Barsès une position analogue à celle qu'il occupait à Nisibe (26-30). Il enseigna certainement aussi à l'école d'Édesse.

Sozomène (*loco cit.*) affirme qu'Éphrem ne fut que diacre et aurait écarté sa nomination à l'épiscopat en simulant la folie. Saint Jérôme (*De viris illustribus* 115, PL 23, 708) et l'*Historia Lausiaca* (40, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, Cambridge, 1904, p. 126-127) font également de lui un diacre. Éphrem lui-même, dans les strophes finales du dernier hymne *Contra haereses*, prie de la sorte :

« Ne priventur gratia, Domine, labores pastoris tui; quia non perturbavi gregem tuum, sed in quantum valui lupos retinui ab eo, et aedificavi in quantum potui saepta hymnorum agnis pascuae tuae..; hominem simplicem et idiotam fecisti discipulum, auxisti et fecisti tenere eum baculum pastorum et medicinam medicorum, arma disputantium et silentium sincerorum » (Assemani, t. 2, p. 560cd; Beck, p. 192).

Pastor, plus précisément *servus pastoris* (ʿallānā), a ailleurs le sens d'évêque, soit évêque suffragant (*Carmina Nisibena* 14, 1-2, p. 22 et 100), soit évêque tout court, en référence au Christ, seul vrai Pasteur. D'après 17, 1 (p. 28 et 108), le futur évêque Abraham était déjà un ʿallānā sous son prédécesseur Vologèse. Le mot est donc employé ici pour désigner un prêtre ou un diacre. Dans la même strophe, Éphrem, parlant de l'Église de Nisibe, dit *grex noster* : il était donc sûrement diacre sous Vologèse en même temps qu'Abraham.

C'est à ce titre qu'il prononça sans doute ses *sermones*, rythmés ou en prose, et qu'il dirigea le chant et la récitation de ses hymnes par les vierges et les enfants (*De resurrectione* 19, 2 et 9, Lamy, t. 2, col. 749 et 753). Qu'en plus de ses activités de diacre et de professeur il ait mené à plusieurs reprises et durant de longues périodes la vie érémitique dans les ermitages des environs d'Édesse, cela ne ressort pas des œuvres sûrement authentiques.

Les *Hymnes à Julien Saba* sont sans aucun doute l'œuvre d'un disciple, direct ou éloigné, de Julien, c'est-à-dire d'un moine de son monastère, ce qui, du point de vue chronologique (on fixe la mort de Saba en 367), rend très invraisemblable leur attribution à Éphrem.

Dans le *Sermo de eremitis et lugentibus* (éd. P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, t. 1, Innsbruck, 1869, p. 4-12), qui, en raison de son contenu, semble être authentique, Éphrem loue les ermites et conclut : « Mais nous, Seigneur, nous qui aimons ceux qui aiment vivre avec toi! » En d'autres termes, Éphrem n'a pas été l'un d'entre eux, mais il habitait à Édesse.

Quand l'*Historia Lausiaca* prétend qu'il a toujours mené la vie solitaire, τὸν ἥσυχον ἀεὶ ἐξασκήσας βίον (*loco cit.*), le ἀεὶ pour le moins n'a rien d'historique. Avec ses vastes activités de professeur et de diacre (à cette dernière rattacher son action charitable durant la famine), Éphrem peut n'avoir fait tout au plus que de brefs séjours dans la solitude. La *Chronique* d'Édesse fixe sa mort à l'année 373. — Benoît XV a déclaré (5 octobre 1920) saint Éphrem docteur de l'Église et fixé sa fête au 18 juin (encycl. *Principi apostolorum*, AAS, t. 12, p. 457-471).

2. **Œuvres.** — L'étude scientifique de la pensée de saint Éphrem est entravée par l'état des éditions. L'édition romaine d'Assemani, qui publie une grande partie de ses œuvres, fourmille d'erreurs : *S. Ephraem Syri opera omnia quae exstant graece, syriace, latine, in sex tomos distributa*, par J. S. Assemani, P. Mobarek (Benedictus) et S. E. Assemani, t. 1-3 graece-latine, Rome, 1732-1743-1746; t. 1-3 syriace-latine, 1737-1740-1743. Un essai d'édition nouvelle des œuvres grecques par S. G. Mercati n'a pas dépassé le premier fascicule : *S. Ephraem Syri opera*, t. 1, fasc. 1, Rome, 1915. Dans l'édition des œuvres syriaques Th.-J. Lamy a commis la faute de ne pas s'occuper des œuvres déjà publiées par Assemani : *S. Ephraem Syri hymni et sermones*, 4 vol., Malines, 1882-1886-1889-1902. On peut se fier aux *Carmina Nisibena* édités et traduits par G. Bickell.

Autres publications : J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri... opera selecta*, Oxford, 1865; C. W. Mitchell, A. A. Bevan et F. C. Burkitt, *S. Ephraem's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, Londres, 1912 et 1921.

Œuvres conservées seulement en arménien : *S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli... a patribus Mekhitaristis in latinum sermonem translati*, Venise, 1893; L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'évangile concordant*, CSCO 137 et 145, 1953 et 1954, texte arménien et traduction latine.

La présentation de la doctrine spirituelle d'Éphrem s'appuie avant tout sur les *œuvres authentiques* suivantes :

1) *Hymni de fide*, Assemani, t. 3, p. 1-164; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, CSCO 154 et 155, 1955. — 2) *Hymni contra haereses*, Assemani, t. 2, p. 437-560; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, CSCO 169 et 170, 1957. — 3) *Carmina Nisibena*, texte syriaque et traduction latine par G. Bickell, Leipzig, 1866. — 4) *Hymni de Nativitate Domini*, Assemani, t. 2, p. 396-436. — 5) *Hymni de virginitate*, éd. I. E. Rahmani, Scharfe, 1906. — 6) *Hymni de Ecclesia*, cités d'après le Cod. Vat. syr. 111; reproduits en partie et disséminés dans Assemani, t. 2 et 3; une partie aussi dans Lamy, t. 2, col. 717-741. — 7) *Hymni de Paradiso*, Assemani, t. 3, p. 562-598 (texte incomplet); traduction et commentaire dans E. Beck, *Ephraems Hymnen über das Paradies*, Rome, 1951; texte syriaque et traduction allemande par E. Beck, CSCO 174 et 175, 1957. — 8) *Hymni azymorum*, Lamy, t. 1, col. 569-635. — 9) *Hymni de crucifixione*, Lamy, t. 1, col. 637-713. — 10) *Hymni de jejunio*, Lamy, t. 2, col. 647-717. — 11) *Sermones de fide*, Assemani, t. 3, p. 164-208 ; cf E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben*, Rome, 1953. — 12) *Sermo de Domino nostro*, Lamy, t. 1, col. 147-273. — 13) *Commentarium in Genesim*, Assemani, t. 1, p. 1-115; texte syriaque et traduction latine par R.-M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, CSCO 152 et 153, 1955.

Œuvres d'*authenticité douteuse* : 1) Trois *Sermones de reprehensione* 1, Lamy, t. 2, col. 335-361; 2, Lamy, t. 4, col. 265-355 = Assemani, t. 3, p. 654-687; 3, Lamy, t. 2, col. 363-391. — 4) *De fine et consummatione*, Lamy, t. 2, col. 393-425. —

5) *Sermo de timore Dei et consummatione saeculi*, Assemani, t. 3, p. 629-638. — 6) « *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* », Assemani, t. 2, p. 338-334. — 7) « *Tollatur peccator et non videat gloriam* », p. 344-350. — 8) « *Vae nobis quia peccavimus* », p. 350-359. — 9) *Testamentum S. Ephraem*, Overbeck, p. 137-156 = Assemani, grec-latin, t. 2, p. 395-410. — 10) *Hymni de Abraham Kidunaya*, Lamy, t. 3, col. 749-835. — 11) *Hymni de Juliano Saba*, col. 837-935. — 12) *Epistola ad montanos*, Overbeck, p. 113-131.

Nous excluons les *Necrosima* (Assemani, t. 3, p. 225-359) et les *Paraenetica* (p. 367-559), qui nécessiteraient un triage critique et un examen des documents. Pour les œuvres conservées seulement en grec, voir l'article suivant.

Les éditions d'Éphrem sont désignées par le seul nom de l'éditeur.

3. **Doctrine spirituelle.** — 1° **Anthropologie d'Éphrem.** — Toute la création a été faite pour l'homme. Si Dieu n'eût d'avance donné sa bénédiction (*Gen.* 1, 18), le monde entier serait par le péché retourné au néant (*Comm. in Genesim*; Assemani, t. 1, p. 19ef; Tonneau, p. 18). La création du couple humain, comme le Crescite et multiplicamini, ont leur origine dans la prescience divine de la faute et de l'expulsion du paradis. D'après les hymnes *De paradiso* (13, 3, Beck, p. 142), le paradis est le *thalamus castitatis*, et la terre le *domicilium bestiarum*. La sexualité appartient à la terre, la virginité au paradis, séjour de Dieu et des anges. Lors du retour au paradis, la sexualité sera supprimée (7, 5; Assemani, t. 3, p. 582; Beck, p. 64-65). La virginité est une anticipation de l'état paradisiaque. La ressemblance avec Dieu apparaît non seulement dans la parole et l'intelligence, mais surtout dans la volonté libre : « Per voluntatem oritur culpa et per voluntatem cadunt peccata. Ipsa est imago Altissimi cujus potentia omnia tenet » (*De virginitate* 3, 8, Rahmani, p. 9). Les résultats d'une telle conception, qui pourraient conduire logiquement à un stoïcisme pélagien, se manifestent dans les *Carmina Nisibena* : « Libera voluntas nostra, quae omnia potest, ipsa gignit et interficit et resuscitat » (73, 5, Bickell, p. 137 et 223). Au sujet du comportement extérieur, autre exemple où Éphrem fait tenir à la mort ces paroles adressées aux hommes : « Similes estis infanti, qui dum flet rursus ridet..; insipidi estis in tristitia vestra et amentes in risu vestro... Non enim potestis esse homines perfecti, qui non flent neque rident tanquam prudentes » (62, 6 et 9, Bickell, p. 119 et 205).

Certains passages, comme le *De Paradiso* 7, 25 (Assemani, t. 3, p. 585; Beck, p. 73), semblent séparer justice et miséricorde divines, à tel point que, lors du jugement, les saints, en raison de leur absence de péché, se verraient attribuer par la justice de Dieu une place à l'intérieur du paradis, tandis que les pécheurs, graciés, mais qui, selon les normes de la justice, auraient mérité l'enfer, recevraient de la miséricorde divine une part dans l'avant-paradis. De même, Éphrem célèbre dans les saints du paradis le suprême triomphe de la liberté humaine, de cette liberté qui planta un paradis spirituel dépassant en éclat le jardin céleste façonné par le Créateur (6, 10-15; Assemani, p. 578-579; Beck, p. 53-55). Comme en général aux théologiens anté-pélagiens, il manque aussi à Éphrem une claire notion du péché originel.

Il est dit, sans doute, des adultes (*Carmina Nisibena* 35, 8-12, Bickell, p. 57 et 143) que Satan retrouve son haleine même dans les prophètes et les justes, et que seule l'humanité du Christ a échappé à l'action du levain démoniaque. Mais Éphrem pense avant tout ici à la concupiscence de la chair : « Cupiditas corporis est in omnibus corporibus, quae etiam dormientibus (corporibus) vigilat in eis » (35, 10). Et ailleurs, il affirme qu'on ne pourrait refuser une récompense à la virginité d'un corps, « quod bellum gessit per centum annos, quodque ne in somnio quidem laxare potuit hostis ejus » (46, 6, Bickell, p. 91 et 176). Il faut relever cependant que d'autre part Éphrem parle toujours du sang du Christ qui efface les péchés, de la nécessaire renaissance du baptême et de la réouverture du paradis par la mort du Christ (*De Paradiso* 4, 3-4; Assemani, t. 3, p. 572; Beck, p. 33). Cette inconséquence de la pensée se retrouve au plan de la psychologie. Les fières paroles sur le pouvoir de la liberté humaine ont pour contrepartie l'humilité d'Éphrem reconnaissant sa misère de pécheur et implorant la grâce de Dieu.

Ceci est manifeste aussi bien dans les écrits douteux que dans le *De Paradiso* : « Oppressit me remorsus animae, quia perdidi coronam, nomen et stolam et thalamum lucis » (7, 24; Assemani, p. 585; Beck, p. 73). Ou encore : « Misereatur mei anima tua, Domine Paradisi, et si fieri non potest ut intrem Paradisum, habe me dignum saltem pascuae quae foris est in saepto ejus. Medium Paradisi erit mensa divitum et fructus saepti foris sicut frusta decident peccatoribus qui salvantur bonitate tua » (5, 15; Assemani, p. 576; Beck, p. 47).

Dans les *Carmina Nisibena* (2, 20, Bickell, p. 6 et 78), Éphrem parle de péchés de jeunesse : « Et quia peccavit in te (ecclesia Nisibena) juventus mea.., ora pro filio tuo, quia peccavi nimis et parum poenitentiae egi ». Plus loin, il se nomme « vilissimus gregis », tout en ayant pleine conscience de sa mission et des dons reçus : « Ego qui factus sum agnus dissertus... Benedictus qui fecit me suam citharam! » (17, 12, Bickell, p. 30 et 110).

Ce dernier point peut fournir une indication sur la paternité littéraire des œuvres d'origine douteuse : l'humilité excessive des œuvres inauthentiques est justement un critère d'inauthenticité. Par exemple, le discours sur *Lam.* 5, 16 *(Vae nobis quia peccavimus)*, où l'auteur parle non seulement des fautes de sa jeunesse, mais de celles de son âge mûr : « Nunc autem post senectutem meam venit tempus mortis et post mortem resurrectio et judicium horribile vindictae... Quid faciam, dilecti mei, inter timorem et voluptates? Judicium horribile effugere non possum et malam fore retributionem meam scio » (Assemani, t. 2, p. 352e et 353a). On peut en dire autant du *Testament* d'Éphrem, où il demande d'être porté en terre à la course et comme un indigne : si les gens connaissaient ses péchés, ils lui cracheraient au visage et la seule odeur de ses péchés les ferait tous fuir (Overbeck, p. 140).

2° **Quelques points de la spiritualité d'Éphrem.** — 1) *La foi.* — a) *Profession de foi.* — En certains passages Éphrem associe très étroitement à la foi la profession extérieure de la foi, la confession des martyrs, l'annonce du message (hymnes *De fide* 13 et 18). Cette « confession » publique appelle en contrepartie la prière, qui a besoin de silence intérieur (16, 12-13, et 20 : 1, 4, 17; Assemani, t. 3, p. 32d et 36d; Beck, p. 51, 58-60); la foi est la fiancée qui s'avance en tête du cortège, la prière, c'est la vierge dans sa chambre.

b) *Foi et connaissance de Dieu.* — Éphrem ne distingue pas ici entre connaissance naturelle et foi surnaturelle. Pour lui, c'est déjà une grâce, ou un don de Dieu, que la création de l'homme doué du « sens » de Dieu. D'après les *Sermones de fide* (3, 75; Assemani, t. 3, p. 184c; cf Beck, *Reden..*, p. 44), Abraham acquit bien avant les révélations et les enseignements de Dieu la conviction de son existence, en partant de l'idée que la création a un maître. La révélation renforce sa foi en l'existence de Dieu, sans pouvoir lui en expliquer davantage le comment. Car le Dieu qui se révèle doit,

pour nous être compréhensible, se revêtir d'images humaines; or ces images se nient réciproquement, pour éviter à l'homme l'erreur de s'imaginer connaître l'essence divine (cf E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem*, p. 26 svv; *Ephraems Reden über den Glauben*, p. 42 svv).

c) *Foi et humilité.* — Sans Dieu, l'homme ne pourrait même pas connaître l'existence de Dieu (hymnes *De fide* 75, 5; Assemani, t. 3, p. 135; Beck, p. 190). Seule la foi peut faire le lien entre la créature et le Créateur : « Inter hominem et Deum stat fides et oratio, ut veritati Dei credas et divinitatem ejus adores » (*Sermones de fide*, 2, 488 ; Assemani, t. 3, p. 179ab; cf Beck, *Reden..*, p. 14). La volonté peut maintenir ferme cette foi devant toute objection et tout doute : « non demergetur fides tua, si voluntas tua non vult » (4, 73 ; Assemani, p. 192f; cf Beck, *Reden..*, p. 56). A la différence du témoignage, elle est quelque chose d'intérieur. Dans le silence des trois rois en adoration resplendit la foi pure (hymne *De fide* 7, 6; Assemani, p. 15; Beck, p. 24). Comme la présure, elle rassemble l'âme répandue (5, 20; Assemani, p. 11f; Beck, p. 18).

d) *La foi, vie divine.* — Dans les hymnes *De fide* 9, 11, il est question du serpent d'airain. « Vide symbolum Primogeniti ! Non investigatio ejus sanavit sed solus aspectus ejus. In fide contemplare Dominum symbolorum ut te salvet » (Assemani, p. 21d; Beck, p. 31-32). La foi n'est pas seulement contemplation du Christ, elle se fait elle-même Christ, comme le montrent les *Sermones de fide.*

« Fides... invenit veritatem revelatam, inventa est a veritate et invenit veritatem, quae ad eam venit » (2, 507 svv ; Assemani, p. 179cd ; cf Beck, *Reden..*, p. 55). Et du bon larron il est dit : « Latro acquisivit fidem, quae eum acquisivit et eum introduxit in paradisum. Vidit eam in cruce, arbore vitae. (Fides) facta est fructus » (hymne *De fide* 84, 1; Assemani, p. 155ef; Beck, p. 219). L'hymne 80 *De fide* célèbre la foi comme une seconde âme et une vie qui vient de Dieu : « Nam ex Patre fluit per Filium veritas, quae donat vitam omnibus per Spiritum » (Assemani, p. 149; Beck, p. 209). Par là, la foi devient, elle aussi, le fondement de la résurrection. « Ignis te (consumens) est in nido tuo, o mors..; fides mortuorum est tibi destructio » (*Carmina Nisibena* 56, 3, Bickell, p. 110 et 195). La foi se rapproche ici du baptême. « Valde despicit aurum rex noster, qui non argento imprimit imaginem suam. Homini, quo nihil praestantius, Salvator noster pulchritudinem suam imprimit. Is qui credit in nomen Dei accipit sigillum Dei » (*Contra haereses* 22, 10; Assemani, t. 2, p. 486e; Beck, p. 79).

e) *La foi et les œuvres.* — Concevoir la foi comme un principe surnaturel de vie ne dispense pas Éphrem de mettre l'accent sur la nécessité des œuvres. Dans les hymnes *De fide* (80, 9; Assemani, t. 3, p. 149f; Beck, p. 210), il emploie cette comparaison : de même que le corps, vivant par l'âme, vit aussi de pain, pareillement la vie surnaturelle de l'âme a besoin, en plus de la foi, d'un comportement en harmonie avec cette foi. Dans l'hymne 16, 6, les bonnes mœurs deviennent à leur tour un don de Dieu : « Tibi, Domine, sacrifico fidem meam. Nudam offero tibi eam sine conversatione. Ditetur, Domine, a te, et ego (diter) ab ea » (Assemani, p. 31f-32a; Beck, p. 50).

2) *L'amour.* — La foi, lien vital avec le Christ, inclut l'amour. Foi et amour sont ici interchangeables. « Quia in Domino nostro insita est radix fidei nostrae, ipse nobis vicinus est, cum sit remotus, per commixtionem amoris. Radices amoris nostri ei alligatae sunt et nobis commixtae sunt extensiones misericordiae ejus » (*Carmina Nisibena* 50, 6, Bickell, p. 100 et 185). Vérité (ou foi) et amour sont, d'après l'hymne *De fide* 20, 12, des ailes inséparables : « Nam non potest veritas volare sine amore neque amor volitare potest sine veritate » (Assemani, t. 3, p. 37d; Beck, p. 59-60). Par ailleurs, la vérité prend chez Éphrem le pas sur l'amour; les *Carmina Nisibena* (29, 32, Bickell, p. 45 et 129) font rapporter à l'amour soixante pour un, tandis que la vérité produit le centuple. D'après le *De virginitate* (39, 11, Rahmani, p. 109), la vérité habite notre cœur, son amour notre esprit et son espérance l'âme. On trouve, par contre, l'ordre de saint Paul dans le *De Ecclesia* 34, 4, où les trois refuges de l'ancien Testament sont interprétés comme les symboles de la foi, de l'espérance et de la charité (cf Assemani, t. 3, p. 368a). L'amour est le désir de Dieu et de ses trésors; il en devient le trésorier (hymne *De fide* 32, 2; Assemani, t. 3, p. 57f; Beck, p. 88). L'amour surmonte la crainte de la majesté du Père et de son Fils. Il inspire la hardiesse de l'aveugle de Jéricho et celle de Moïse qui voulait voir Dieu. Car l'amour, — l'amour de Dieu et du prochain —, est le commandement suprême. « Ubi igitur esset is qui amans posset umquam sustinere et perferre non loqui cum eo quem amavit et non adire eum quem dilexit; nam amor desiderat ambas res. Benedictus qui dilexit nos et quem dilexi-mus. Locutus est nobiscum et exaudivit nos » (*De Ecclesia* 9, 10; Cod. Vat. syr. 111, p. 9bc).

Pourtant dans la strophe précédente, Éphrem affirme qu'il se trouve lui-même à mi-chemin entre l'amour et la crainte. Et c'est encore, selon lui, l'état des bienheureux dans le paradis. Car le *De Paradiso* 9, 21, décrit l'état des bienheureux comme une élévation de tout l'homme, le corps accédant au niveau de l'âme, l'âme à celui de l'esprit, « ipsa autem mens (elevabitur) in celsitudinem Majestatis (=Dei) accedens in timore et dilectione » (Assemani, t. 3, p. 591f; Beck, p. 102).

3) *La prière.* — A la foi et à l'amour, l'hymne *De fide* 4, 11 (Assemani, t. 3, p. 7a; Beck, p. 12) ajoute, en troisième lieu, la prière; toutes les trois peuvent, contrairement à la spéculation et à la recherche, atteindre Dieu. Dans un contexte semblable, l'hymne *De fide* 11, 11, ne mentionne que la prière : « Viam stravit Creator creaturis ut venirent ad portam suam oblationes orationum » (Assemani, p. 25c; Beck, p. 38-39). Cette voie nous a été frayée par la naissance du Christ : « Haec est dies, quae nobis aperuit portam celsitudinis nostris orationibus » (*De Nativitate Domini* 1, 96, Assemani, t. 2, p. 402c). Le Christ est le prêtre et le médiateur de toutes les offrandes de prière. « Tu aperis et introducis oblationem uniuscujusque... Per te servitium praestatur divinitati in sanctis sanctorum... Nostra oratio est oblatio et precatio nostra libatio. Beatus qui obtulit suam oblationem per te » (*De virginitate* 31, 2, Rahmani, p. 88).

Une autre condition à l'efficacité de la prière est le dépouillement de l'égoïsme et l'amour du prochain. « Oravisti pro proximo tuo, oravisti pro temetipso... Consistunt ante portam orationes..; amor aperit portas ante eas..; offer cum oblatione tua salem sicut scriptum est. Sal sit dilectio Domini tui » (*De Ecclesia* 4, 8-11; Cod. Vat. syr. 111, p. 4b). Éphrem a en vue la prière vocale, lorsqu'il parle, dans les *Carmina Nisibena*, de la collaboration du corps et de l'âme dans la prière : « Orationem suam anima per os (corporis)

obtulit ei qui omnia audit » (47, 4, Bickell, p. 93-94 et 178; cf 72, 7, p. 134 et 221).

Les hymnes *De fide* 16 et 20 présentent une prière purement intérieure par opposition au témoignage de la foi. « Oratio in silentio fit » (16, 13; Assemani, t. 3, p. 32d; Beck, p. 51). « Oratio et deprecatio possunt in mente concipi et nasci cum silentio sine voce » (20, 1; Assemani, p. 36d; Beck, p. 58). Cette prière suppose le recueillement : « In tranquillitate pura in mente oratio semetipsam colligat ne vagetur » (20, 5; Assemani, p. 36f; Beck, p. 59). D'après 20, 6, cette prière intérieure ne doit même pas franchir le seuil des lèvres, de même que la vierge ne doit point quitter sa chambre : « Veritas est thalamus (orationis) et amor corona ejus; silentium et tranquillitas sunt eunuchi (vigilantes) ad portam ejus » (Assemani, p. 36f-37a; Beck, p. 59). La prière intérieure doit, d'après 20, 17 (Assemani, p. 37f; Beck, p. 60), purifier les pensées désordonnées. Le *De Ecclesia* 29, 9-10, complète et explique que la purification s'accomplit par le fait que la prière devient un miroir où seul le Christ se reflète.

« Oratio sit speculum ante faciem tuam. Sit delineata, o Domine, pulchritudo tua in claritate ejus. Ne intueatur in id, Domine, Malignus foedus, ne imprimat ei foeditatem suam. Speculum concipit imaginem cujusvis occurrentis. Ne imprimantur orationi nostrae omnes cogitationes nostrae. Motus faciei tuae moveantur in ea ut tanquam speculum impleatur a pulchritudinibus tuis » (Assemani, t. 3, p. 557a).

Dans ces hymnes Éphrem traite, pour toute la communauté chrétienne, de la prière intérieure. *L'Epistola ad montanos* (d'authenticité douteuse) reprend ce thème pour des ermites et remarque : « Aquila ex praeda sua vescitur (*Job* 39, 29), praeda (fratrum inhabitantium deserta) sunt orationes eorum et servitium eorum est cibus eorum... Oratio est praeda magna et cum labore capitur dum aliquis colligit animum suum et persequitur cogitationes vagantes et condit eas in eo; tunc incidit oratio in manus ejus et captatur retibus voluntatis » (Overbeck, p. 120, 14 svv). Plus loin il est question de la « naissance » de la prière intérieure; on peut s'y préparer, mais elle n'est pas quelque chose dont l'esprit humain puisse revendiquer la propriété (p. 123, 37).

4) *Jeûne et veille.* — D'après le *De Paradiso* 7, 16 et 18 (Assemani, t. 3, p. 584; Beck, p. 70), une récompense particulière est réservée au paradis pour l'abstinence de viande (olera Danielis) et de vin. Du jeûne il est traité en détail dans les *Hymnes sur le jeûne* quadragésimal (Lamy, t. 2, col. 647 svv). Le jeûne donne non seulement beauté à l'âme mais éclat au corps, tel est l'exemple de Daniel et de Moïse (col. 663, 6 svv). Il est le signe d'une transformation de la nature, qui prépare à l'éclat des corps ressuscités et rend semblable aux anges. Car celui qui jeûne hait les convoitises des hommes terrestres et il est cher aux esprits célestes (col. 665, 18). Avoir faim et soif, avoir sous les yeux nourriture et boisson sans en éprouver le désir, aller même jusqu'à se réjouir dans le renoncement, c'est le signe d'une pleine victoire sur les convoitises terrestres (col. 675, 29 svv). D'après les hymnes *De jejunio* 6-12, dont la tradition manuscrite est moins bien attestée, le jeûne purifie l'âme et la rend capable d'une contemplation plus pure (col. 677, 20). Dans ces hymnes il est dit aussi que le jeûne de nourriture et de boisson, à lui seul, ne suffit pas; il doit avoir pour complément le jeûne de tout péché (col. 705, 15 svv). Il en est de même des veilles. Le *De Paradiso* 6, 3 (Assemani, t. 3, p. 577b; Beck, p. 49) nomme ensemble ceux qui veillent et ceux qui jeûnent, et, dans le *Contra haereses*, il est dit que ceux qui veillent resplendissent dans la nuit (18, 4; Assemani, t. 2, p. 475b; Beck, p. 63). Dans les *Carmina Nisibena* (18, 1, Bickell, p. 30 et 110), l'expression « les veillants », à côté des « jeûnants », désigne les ascètes chrétiens. L'affirmation d'une parenté entre les ermites qui veillent (les moines) et les anges, parenté d'autant plus étroite en syriaque qu'on appelle les anges des « veillants », se rencontre pour la première fois dans des œuvres d'authenticité douteuse, telles les *Hymnes à Abraham Kidunaya* et *à Julien Saba* (Lamy, t. 3, col. 809, 15, et 873, 2).

5) *Virginité et monachisme.* — Comme le jeûne, la virginité est un *jejunare a natura*; comme lui, elle recevra au paradis une récompense particulière (*De Paradiso* 7, 18; Assemani, t. 3, p. 584c; Beck, p. 70). Cette attitude d'abstention à l'égard de la nature pouvait donner lieu à méprise et être entendue en un sens manichéen et gnostique; aussi Éphrem prend position dans le *Contra haereses* 28, 3-4. Ce n'est pas la nature de l'homme, ce sont ses habitudes (issues de la liberté) qui sont corrompues, et cette corruption altère la nature. Seul l'affranchissement du péché permet d'user convenablement de la nature. « Si autem homo vult addere decus alterum ad primum, jejunat a natura. Non quia impuram et foedam reputat (eam). Natura est pecunia (= un capital) bonis et malis. Si quis ordinat eam, crescit per eam; si quis perturbat eam, mercatur per eam omnia damna » (Assemani, t. 2, p. 501d; Beck, p. 101).

La virginité, plus encore que le jeûne et les veilles, est une anticipation de l'état paradisiaque, où la sexualité disparaîtra (*De Paradiso* 7,5; Assemani, t. 3, p. 582b; Beck, p. 64-65). Elle est une fuite de la terre, domaine des bêtes, et passage à la demeure des anges, le *thalamus castitatis* (13, 3 Beck, p. 142); ou mieux, le retour du pays d'exil en la patrie véritable. L'enlèvement d'Élie au paradis a sa raison première dans la virginité du prophète (6, 23; Assemani, t. 3, p. 580ef; Beck, p. 60). La virginité est l'oiseau venu d'en haut, qui, une fois mort, y retourne (*De virginitate* 1, 7 et 24, 3, Rahmani, p. 3 et 68). La virginité habite en paix une hauteur inaccessible et de là contemple le monde avec ses soucis et ses angoisses (24, 8, p. 69).

A cela s'ajoute l'idée des fiançailles avec le Christ. Le *De virginitate* dit de la prophétesse Anne : « Beata vetula.., quia antiquus infans occurrit tibi; te, vetula, sibi despondit primo infans, qui veniens sibi despondit animas » (25, 26, Rahmani, p. 73). L'image du Christ est placée au cœur de la virginité, c'est-à-dire au cœur de celui ou de celle qui est vierge : « Castitas in oculis tuis (o virginitas)... et imago Domini tui formetur in corde tuo » (2, 15, Rahmani, p. 7). Cette image implique la présence même du Christ. « Beata, in cujus corde et mente tu es. Palatium est per te, Fili regis. Sancta sanctorum est tibi, summe sacerdos » (*De Nativitate Domini* 17, 5, Assemani, t. 2, p. 430f). La virginité ressemble à la Mère de Jésus. « Templum in quo habitavisti (o Christe = Maria) juvenis (Joannes apostolus) honoravit ut nos doceret, hodie Filium regis habitare in virginibus puris » (*De virginitate* 25, 10, Rahmani, p. 72). Voir aussi *Carmina Nisibena* (46, 1, Bickell, p. 90 et 175) : « Quomodo impurum putat corpus Salvator noster, qui descendit et in Maria habitavit. Et hodie habitat in corporibus virginum (castorum) et virginum (castarum) ».

Éphrem voit la preuve biblique de la prééminence

de l'homme chaste en l'apôtre Jean. Le degré de virginité des anges lui-même est dépassé par saint Jean :

« Deus amat virginitatem initiatam coetui Michaelis et affinem coetui Gabrielis » (*De virginitate* 5, 14, Rahmani, p. 18). « (Dominus) amavit et dilexit juvenem virginem... O virginitas, elevavit te prae angelis, super pectus suum exaltavit te. Angeli sine labore acceperunt donum (virginitatis), tu autem per agonem » (15, 4, Rahmani, p. 46). Et encore dans les hymnes *De azymis* 14, 4, Lamy, t. 1, col. 601 : « Recubuit super pectus ejus Johannes ut exaltaret homines super angelos. Monstravit amatum fuisse sic Adam quando purus et sanctus erat sicut Johannes. Monstravit sic iterum amari virgines et sanctos sicut Johannem ».

Sur la question du monachisme chez Éphrem, — c'est-à-dire sur l'isolement de l'ascète par la fuite des ieux habités en la solitude des montagnes et des déserts —, on peut dire, par exemple, que le *De Paradiso* révèle par son contenu et sa terminologie une situation semblable à celle d'Aphraate : « Ei qui a vino se abstinuit... occurrunt vites Paradisi.., et si insuper virgo est introducunt eum in sinum suum purum quia caelebs (īḥīdâyâ) non cecidit in sinum et lectum matrimonii » (7, 18; Assemani, t. 3, p. 582b; Beck, p. 70). Le contexte montre que le mot īḥīdâyâ désigne seulement, comme chez Aphraate, l'ascète qui vit seul, c'est-à-dire non marié. Ces ascètes qui vivent chastement occupent, d'après les *Carmina Nisibena*, une position particulière dans la communauté ecclésiale. Voici, en effet, l'évêque Abraham invité à régir son troupeau, comme le patriarche Jacob : « Serva virgines (castos) pure et virgines (castas) pudice, constitue sacerdotes sancte, principes humiliter, populum juste » (19, 3, p. 32 et 113). Ces « virgines » chantent dans l'église à la fête de Pâques, évidemment les hymnes d'Éphrem avec les pueri et les puellae (Lamy, t. 2, col. 751, 13; 749, 16). A Nisibe, Éphrem n'a sans doute appartenu qu'à un tel groupe d'ascètes.

Quant aux abīlē (lugentes), qui abandonnaient la communauté pour se retirer au désert, les œuvres authentiques ne les mentionnent qu'une seule fois : « Typum formavit in te (Éphraïm, le lieu où Jésus se retira, d'après *Jean* 11, 54) lugentibus ut diligerent desertum liberans omnes » (*De virginitate* 21, 2, Rahmani, p. 59; les hymnes *De virginitate* sont une œuvre de vieillesse; voir 37, 10, Rahmani, p. 105). Le mot abīlâ des *Hymnes à Abraham Kidunaya* et à *Julien Saba* est encore tout proche de sa signification originelle. Ainsi quand il est dit d'Abraham (Lamy, t. 3, col. 807, 23) qu'il portait constamment le deuil dans ses vêtements et dans son esprit. L'habit de l'ermite était l'habit de la pénitence (saqqâ). Éphrem énumère les œuvres ascétiques de Julien : « vigiliae protractae, jejunium multum, oratio per totam diem et luctus (abīlūtâ) per totam vitam », ou deuil pénitentiel la vie entière (col. 843, 14 svv).

6) *Pénitence.* — Contrairement à Aphraate qui soutient l'inutilité de la pénitence pour les justes (*Démonstrations*, éd. Parisot, Patrologie syriaque, t. 1, Paris, 1894, p. 337-339) et exhorte à demeurer au delà de la pénitence, Éphrem, dans sa conscience de pécheur, se représente la pénitence et l'esprit de pénitence comme une attitude de vie. La prière, le jeûne, les veilles, et avant tout les larmes, en sont l'expression (cf *De virginitate* 48, 4, Rahmani, p. 126, sur la pénitence des ninivites). Le *De virginitate* exige non le remords passager, mais une pénitence durable : « Poenitentia sanat vulnera nostra per constantiam suam » (3, 10, Rahmani, p. 9). Éphrem compare la pénitence aux refuges de l'ancien Testament, où l'on séjournait en passant, et il insiste pour que, tout au contraire, « in aeternum autem nos remaneamus in hoc refugio (poenitentiae) » (*De Ecclesia* 34, 5, Assemani, t. 3, p. 368b). La pénitence a le pouvoir d'effacer le péché : « Si homo poenitentiam agit, una gutta misericordiae delet chirographum culparum suarum » (5, 16, p. 614d). Assurément cette pénitence à longueur de vie exige un grand effort; aussi, bien qu'elle demeure accessible à tous, les « molles, pigri et dormientes » en demeurent exclus, parce qu'ils ne la veulent pas vraiment (34, 9, p. 369a).

7) *Mort et jugement.* — Pour persévérer dans l'esprit de pénitence, la pensée de la mort et du jugement est nécessaire. Éphrem devient ici menaçant : « Venite, audite et perhorrescite; nam quamvis plenum misericordiae sit mare Bonitatis, illi, qui non poenitentiam agit, nemo stillare faciet misericordiam in die judicii » (*De Ecclesia* 5, 17, p. 614d). Il tire de l'exemple des saints (Saba quotidie... reputavit finem suum advenisse) cette exhortation : « Putemus, Domine, finem nostrum pervenisse ad portam ut in porta tua inveniatur poenitentia nostra » (*Hymnes à Julien Saba*, Lamy, t. 3, col. 885, 12). Nous touchons ainsi au thème principal de la plupart des écrits douteux ou inauthentiques (en grec) d'Éphrem.

On peut citer encore, parmi les écrits authentiques, le *De Paradiso*, où, à dire vrai, il est davantage question de consolation à la pensée du paradis que d'enfer et de jugement. Pourtant, on y rencontre aussi des imprécations comme celles-ci : « Vae peccatori qui abscondit turpitudinem suam in tenebris..; ibi peccatorem digitis monstrant »; « Cruciatus eorum duplicatur quia vident ante se fontes Paradisi » (1, 15 et 17; Assemani, t. 3, p. 565-566; Beck, p. 10-11); ou le rappel du réveil amer des pécheurs dans les tourments de l'enfer (2, 3-4; Assemani, p. 566; Beck, p. 15). Le *De Paradiso* blâme le fol amour des hommes pour cette vie et leur façon de se débattre contre la mort, trompés qu'ils sont par Satan, « qui decipit me ut rursus diligerem terram maledictionum et locum punitionis » (14, 15, Beck, p. 154). Des thèmes analogues se retrouvent en plusieurs hymnes de la seconde partie des *Carmina Nisibena* : 64, les hommes pleurent les morts et ne s'affligent pas du péché qui est la vraie mort; 66, ils mènent leur vie sans penser à la mort et déplorent sans raison leurs défunts; 74, la grandeur de l'homme est détruite par la mort; 75-76, « dies mortis, dies acerbus, dies omnes contristans.., dies in quo soli justi laetantur ».

Il conviendrait de mentionner les *Sermones de reprehensione et admonitione*, dont une faible partie concerne la vie sociale et morale d'ici-bas, tandis que la plus importante traite de la mort et du jugement. Mais ils posent des problèmes d'authenticité. Ce qui ne veut pas dire qu'on n'y découvre pas des richesses authentiquement éphrémiennes. Il ne fait cependant aucun doute que cette production a tenté les compilateurs et les faussaires. Toute cette littérature syriaque et surtout grecque représente la région où Éphrem a exercé l'influence la plus étendue et la plus profonde. Il faut d'ailleurs remarquer ici que l'exemple de Philoxène de Mabboug manifeste déjà comment, à côté de l'influence encore très considérable d'Éphrem, la théologie grecque prévaut de plus en plus. Dans la suite, Éphrem est refoulé progressivement. On en trouve une preuve dans l'état de la tradition manuscrite : après les 6e et 7e siècles il n'y a plus de ms syriaque qui contienne exclusivement des œuvres d'Éphrem. Son souvenir vit uniquement dans des fragments conservés par des mss liturgiques et autres semblables.

8) *Dévotion à Marie.* — Nous ne nous servons pas des *Hymnes de Beata Maria* dont l'authenticité est très contestée (Lamy, t. 2, col. 519-641; cf E. Beck, *Ephraems Reden über den Glauben*, p. 95-107). Par contre, les hymnes *De Nativitate Domini* permettent de saisir le genre de dévotion mariale d'Éphrem :

louange sous forme d'hymnes inspirée de la partie scripturaire de l'*Ave Maria*.

Ainsi : « Mater quae eum peperit, digna est memoriae; sinus, qui eum portavit, dignus est benedictionum » (2, 6, Assemani, t. 3, p. 600c). Dans la contemplation sur le mystère de la naissance du Sauveur, Éphrem fait parler la Mère de Jésus en une sorte de paraphrase du benedicta tu in mulieribus : « Magis quam omnes (a Christo) sanatos delectavit me quia ego eum concepi. Magis quam omnes ab eo exaltatos exaltavit me, quia ego eum peperi. In Paradisum ejus vivum intratura sum et in loco, ubi victa est Heva, laudabo eum, qui praetulit me omnibus mulieribus creatis, ut essem ei mater, quia ipse voluit, et ut ipse esset mihi natus quia ei placuit » (2, 7, Assemani, p. 600d).

Par ailleurs, la Vierge associe humblement tous les chrétiens à sa dignité, quand elle dit : « Non invidebo, Fili mi, quod et mecum eris et cum omni homine. Esto Deus ei, qui te confitetur, et esto Dominus ei, qui tibi servit. Esto frater ei, qui te diligit, ut salves omnes » (16, 1, Assemani, p. 429a). Dans les strophes suivantes elle attribue pareillement aux chrétiens sa prérogative de voir le Christ non seulement comme Dieu par les yeux de la foi, mais aussi avec les yeux du corps, petit enfant couché devant elle; eux aussi voient extérieurement le Christ sous les espèces de l'eucharistie.

9) *Le Saint-Esprit et les sacrements.* — La personne du Saint-Esprit n'apparaît que peu dans les premières œuvres d'Éphrem, tels le *De Paradiso* et les *Sermones de fide*. C'est seulement dans les hymnes *De fide* qu'un hymne lui est adressé. L'Esprit y est célébré dans le cadre de la comparaison trinitaire soleil-rayon-chaleur : il est la chaleur qui répand vie et inspiration; il purifie et pousse aux bonnes œuvres (74). Son activité se déploie par et dans l'Église (74, 15; Assemani, t. 3, p. 139a; Beck, p. 195), et surtout dans la triade des sacrements de baptême, d'eucharistie et de l'onction. Le baptisé ressent l'eau coulant sur le corps et par les sens spirituels il expérimente le don de l'Esprit, car le Christ a, dans son baptême, associé l'eau et l'Esprit (Lamy, t. 1, col. 269). C'est la nouvelle naissance, où l'homme renaît de l'Esprit, est intérieurement spiritualisé et élevé au rang des anges (*De fide* 10, 9; Assemani, t. 3, p. 23; Beck, p. 34). Cette communication de l'Esprit et cette spiritualisation sont ensuite assurées par l'eucharistie, qui contient le Christ avec son Esprit (cf E. Beck, *Die Eucharistie bei Ephraem*, p. 53-62). Le « myron » lui aussi contient l'Esprit et le communique au moment de l'onction (*De fide* 6, 4; Assemani, p. 12d; Beck, p. 19).

10) *Le Père et le Fils.* — Pour représenter le rôle de médiateur du Fils entre le Père et les hommes, Éphrem utilise l'image de l'arbre et des fruits. « Dulcedines, quae latent in sinu arboris, effluunt in fructum. Fructus... donat eas comedentibus. Per fructum nobis data est dulcedo quae est in radice... Radix donavit eam fructui, quia eum amavit super omnia. Fructus donavit dulcedinem egentibus, quia eos amat. Illa arcana radicis gustari possunt in fructu ejus » (*Sermo de fide* 2, 15 svv; Assemani, t. 3, p. 170de; cf Beck, *Reden..*, p. 53). Le Fils est si parfaitement médiateur qu'il le demeure dans la vision béatifique. « Fluctus jucunditatis profluunt congregationi videntium a splendore Patris per Primogenitum ejus » (*De Paradiso* 9, 24; Assemani, t. 3, p. 592c; Beck, p. 106).

La prière au Fils dans l'hymne *De fide* 6, 17 (Assemani, p. 14f; Beck, p. 22) développe la même idée : « Jesus, nomen laudabile, pons invisibilis, qui ducit de morte ad vitam... Fiat amor tuus pons servo tuo. Per te transeam ad Patrem tuum. Transeam et dicam : benedictus qui lenivit vim suam in (Uni)genito suo ». Ce qui aboutit à cette grande unité de la fin des temps, dont parle saint Paul en 1 *Cor.* 15, 28, passage que cite Éphrem dans le *Sermo de Domino nostro* et qu'il commente ainsi :

« Quando enim omnes creaturae colligatae erunt per dilectionem suam cum Filio illo, per quem creatae sunt, et Filius colligatus per amorem illius Patris ex quo genitus est (cum Patre), tunc omnes creaturae confitebuntur in fine Filio illi, per quem acceperunt omnia bona, et in eo et cum eo confitebuntur etiam Patri ejus illi, de cujus thesauro (Filius) distribuit nobis omnes divitias » (Lamy, t. 1, col. 165, 15 svv).

C. Eirainer, *Der hl. Ephraem der Syrer*, Kempten, 1889. — J. Dräseke, *Zu der eschatologischen Predigt Pseudo-Ephraems*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 35, 1892, p. 177-184. — A. J. Wensinck et R. Harris, *Ephrem's use of the Odes of Solomon*, dans *The Expositor*, 8e série, t. 3, Londres, 1912, p. 108-119. — C. Émereau, *Saint Éphrem le Syrien. Son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918-1919. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 31-52. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 342-375, et *passim*. — G. Ricciotti, *Sant'Efrem Siro*, Turin, 1925. — J. M. Bover, *De S. Joseph S. Ephraem Syri testimonia*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 5, 1928, p. 221-224. — I. Hausherr, *Utrum sanctus Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 1933, p. 153-163. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 93-165. — L. Hammersberger, *Die Mariologie der ephremischen Schriften*, Innsbruck, 1938. — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Upsala, 1940, p. 94-133 : l'eschatologie chez Éphrem. — I. Hausherr, *Penthos*, OCA 132, Rome, 1944. — E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, coll. Studia anselmiana 21, Rome, 1949; *Ephraems Hymnen über das Paradies*, traduction et commentaire, *ibidem*, 26, 1951; *Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen*, *ibidem*, 33, 1953; *Das Bild vom Spiegel bei Ephraem*, OCP 19, 1953, p. 5-24; *Die Eucharistie bei Ephraem*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 41-67; *Die Mariologie der echten Schriften Ephraems*, *ibidem*, t. 40, 1956, p. 22-39; *Le baptême chez saint Éphrem*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, Paris, 1956, p. 111-130; *Ascétisme et monachisme chez saint Éphrem*, *ibidem*, t. 3, 1958, p. 273-298, trad. de *Asketentum und Mönchtum bei Ephraem*, OCA 153, 1958, p.341-362; *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, coll. Studia anselmiana 38, 1956, p. 254-267. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome, 1958, p. 52-77. — Art. Aphraate, DS, t. 1, col. 746-752; *Spiritualité* Arménienne, col. 866.

Edmond Beck.

2. ÉPHREM (les versions) — I. *Éphrem grec.* — II. *Éphrem latin.* — III. *Autres versions.*

I. ÉPHREM GREC

Éphrem a été traduit partiellement du syriaque en grec dès le 4e siècle, mais le docteur syrien a connu un tel succès que l'*Éphrem grec*, source des versions latines, coptes, slaves, arabes, patronnait déjà, au 6e siècle, des pièces n'ayant rien d'éphrémien : l'exemple de l'homélie sur la Perle est suggestif à cet égard. N'est-il pas inquiétant que la production littéraire d'un homonyme, Éphrem d'Antioche, fort abondante, ait presque totalement disparu? La présence sous le nom d'Éphrem d'écrits du pseudo-Macaire, d'Isaac de Ninive, de Jean Damascène, d'Hyperéchios ou de Marcien, laisse supposer que, dans cette littérature essentiellement monastique, se cachent bien d'autres auteurs spirituels

dont seule notre ignorance nous interdit de percer l'anonymat. Aussi l'opinion commune est-elle que l'Éphrem grec est inauthentique.

Précisons cependant que, la notion d'authenticité ne revêtant pas la même signification pour l'Éphrem grec que pour l'Éphrem syriaque, la question est de savoir si tel écrit attribué à Éphrem est bien de lui, — et c'est la tâche des syriacisants; pour l'Éphrem grec, il s'agit d'abord de déterminer si tel sermon est oui ou non traduit sur un texte syriaque attribué à Éphrem. Or, certaines pièces de l'Éphrem grec sont les traductions littérales d'originaux syriaques; d'autres se présentent comme des mosaïques, où les éléments éphrémiens se mêlent à des matériaux purement grecs; en plus d'un cas, on se demande si l'on a affaire à des versions remaniées ou à de simples réminiscences éphrémiennes. D'autre part, d'innombrables divergences textuelles, brisant les cadres d'un apparat critique, caractérisent une tradition manuscrite en pleine évolution, « à l'état liquide ». Un même texte a connu plusieurs états successifs ou subi plusieurs paraphrases différentes. D'où l'existence de recensions longues et de recensions brèves. De plus, à l'instabilité textuelle s'ajoute souvent une tendance à l'agglutination : les écrits perdent leur individualité et sont soumis à d'arbitraires dépeçages, adjonctions, substitutions, interpolations, blocages, qui n'ont d'autre loi que celle du « profit spirituel ».

Défauts très graves; mais le syriaque n'en est pas plus exempt que le grec : le *Testament* d'Éphrem se rencontre en syriaque en version longue et en version courte; tel poème est défiguré par des omissions volontaires et des interpolations empruntées à d'autres poèmes éphrémiens (cf F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 6, 1901, p. 115-117).

En revanche, certains sermons de l'Éphrem grec présentent des leçons du *Diatessaron* de Tatien. On doit y voir une preuve de la dépendance du grec vis-à-vis du modèle syriaque, comme l'a noté A. Vööbus (coll. Contributions of the Baltic University, n. 62, Pinneberg, 1948, p. 15 note), et il existe alors une forte présomption en faveur de l'authenticité éphrémienne de l'original, puisque Éphrem a commenté le *Diatessaron*, et que celui-ci a été retiré de la circulation moins d'un siècle après la mort du saint.

On répète volontiers que l'Éphrem grec n'est représenté par aucun témoin manuscrit antérieur au 10e siècle (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 36; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 347). L'affirmation est inexacte, car nous connaissons deux papyri et cinq onciaux. Ajoutons que les versions latines offrent plusieurs témoins aussi anciens, que l'existence d'un corpus ascétique grec est explicitement attesté en 855-856 par *Photius* (*Bibliotheca* 196, PG 103, 657-662) et que des citations de l'Éphrem grec se rencontrent sous la plume d'auteurs du 6e siècle. Beaucoup de Pères grecs ne bénéficient pas de pareilles références.

Témoins manuscrits antérieurs au 10e siècle. Papyrus Louvre 7404+7405+7408+7408*bis* (C. Wessely, *Wiener Studien*, t. 11, 1889, Vienne, p. 175-191 = Vie d'Abraamios). — *Papyrus Montfaucon* (S. G. Mercati, *Note Papirologiche*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 371-375; A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur..*, TU 50, n. 5, 1937, p. 707 = *In pulcherrimum Joseph*). — *British Museum Add.* 39583 (A. Ehrhard, *ibidem*, p. 710 = *Sermo compunctorius*). — *Sinaiticus gr.* 492, f. 50r-53r (= Assemani III/245-248). — *Patmiacus* 190 (= *In Abraham, Isaac et Joseph*). — *Mosquensis gr.* 215 (284/271) contenant une homélie sur la Nativité et l'homélie *In meretricem*. — *Sinaiticus gr.* 493, f. 220r-225r, avec un fragment inédit sur le larron.

Traduction latine moderne. G. Vossius, *Sancti Ephraemi Syri... Opera omnia..*, Rome, 1589-1598, 3 vol.; Cologne, 1603 et 1616, 3 t. en 1 vol.; Anvers, 1619, 1 vol. Soigneusement faite, cette traduction permet de contrôler le texte d'Assemani.

Éditions. E. Thwaites, Τὰ τοῦ ὁσίου πατρὸς Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου πρὸς τὴν Ἑλλάδα μεταβληθέντα, in-folio, Oxford, 1709, d'après les mss de la Bodléienne. — J. S. Assemani, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου τὰ εὑρισκόμενα πάντα, Rome, 1732, 1743, 1746, 3 vol. Les deux premiers volumes reproduisent avec quelques modifications le texte de Thwaites.

Études. En plus des ouvrages indiqués dans la bibliographie de l'article précédent, on peut encore consulter L. S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 8, Paris, 1702, p. 259-319, 735-759. — I. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, rééd. G. C. Harles, t. 8, Hambourg, 1802, p. 217-254. — S. G. Mercati, *Studi sulle versioni greche di Efrem Siro. Contributi alla critica del testo ed alla storia della metrica bizantina antica*, thèse ms présentée à l'université de Bologne, 1905-1906.

Les références au texte grec seront données d'après l'éd. Assemani (I/234 = t. 1, p. 234), au texte syriaque d'après l'éd. Lamy (cf art. précédent). Fr. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3 vol., Bruxelles, 1957, est cité : Halkin, BHG.

1. *Textes ayant un original syriaque.* — 2. *Textes présentant des leçons du Diatessaron.* — 3. *Textes citant des apocrypha et des agrapha.* — 4. *Pièces métriques.* — 5. *Sermons eschatologiques.* — 6. *Prières.* — 7. *Dubia.* — 8. *Écrits d'autres Pères mis sous le nom d'Éphrem.* — 9. *Compositions ou remaniements de basse époque mis sous le nom d'Éphrem.* — 10. *Doublets.*

1. Textes ayant un original syriaque. — 1° *Sermo asceticus :* I/40-70. Dès le 7e siècle, l'écrit est attesté sous le nom d'Éphrem en latin (*Parisinus lat.* 10399 et *Ambianensis* 12) et sera cité par Defensor de Ligugé (voir *Éphrem latin*). Burkitt (*Evangelion..*, p. 114, note 1) y voyait une paraphrase verbeuse du sermon syriaque *De reprehensione* (Lamy II/332-362). Cette assertion contient une part de vérité. Dans le texte grec qui présente plusieurs morceaux agglutinés, on relève, plus ou moins remaniés, des morceaux traduits du *De reprehensione :* I/41ac = Lamy II/352, 7; I/41f$^{7-8}$ = Lamy II/340, 3; I/42a^{7}-b^{1} = Lamy II/342, 3; I/42c^{3}-e^{2} = Lamy II/344, 5.

Mais, dépendance plus importante, le texte grec reproduit en traduction une partie considérable de l'hymne 4 *De confessoribus et martyribus :* I/47b-48a = Lamy III/668 str. 5-6 + 670 str. 12-14 + 672 str. 16-21. A noter que la str. 5 de l'hymne 4 a un parallèle syriaque (hymne 10 *De jejunio*, Lamy II/706 str. 4). Ajoutons que I/60a$^{1-5}$ est à rapprocher de Lamy III/650 (str. 22-23 de l'hymne 1 *De confessoribus et martyribus*) et que I/61d^{6}-e^{7} dépend d'un sermon *De reprehensione* (Lamy IV/338, 26). En revanche, d'autres passages ne peuvent pas être authentiques : développement sur l'interdépendance des vertus (μονοειδής, I/61bc), rapprochement *Christus-Christianus* (I/43e).

F. C. Burkitt, *Evangelion Da Mepharreshe*, t. 2, Cambridge, 1904, p. 114, note 1. — E. A. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms... in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1914, p. LVI-LIX (introd.), p. 157-178 (texte copte), p. 409-430 (trad. angl.); M. R. James, dans *Journal of theological Studies*, t. 16, 1914-1915, p. 271-272, a identifié le texte et fourni les références à Assemani. — A. Wilmart, *La fausse lettre latine de Macaire*, RAM, t. 3, 1922, p. 411-419. — I. Hausherr, *Penthos. La doc-*

trine de la componction dans l'Orient chrétien, OCA 132, Rome, 1944, p. 48-49. — Les nombreux doublets du sermon dans l'éd. Assemani sont signalés par D. Hemmerdinger, *Les doublets de l'édition de l'Éphrem grec par Assemani*, OCP, t. 24, 1958, p. 371-382.

2° *In vitam beati Abraamii :* II/1-20. Les Actes d'Abraham de Qiduna ont leur correspondant syriaque dans Lamy IV/13-84. L'attribution éphrémienne n'est plus admise aujourd'hui et l'on situe la composition de ces Actes au 6e siècle.

E. De Stoop, *Un mot sur les sources des Actes d'Abraamios de Qiduna*, dans *Le Musée belge*, t. 15, 1911, p. 297-312 (compte rendu de P. Peeters dans *Analecta bollandiana*, t. 32, 1913, p. 78). — A. Wilmart, *Les rédactions latines de la Vie d'Abraham ermite*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 222-245. — B. de Gaiffier, *Intactam sponsam relinquens. A propos de la Vie de S. Alexis*, dans *Analecta bollandiana*, t. 65, 1947, p. 171. — P. Peeters, *Recherches d'histoire et de philologie orientales* (= Subsidia hagiographica 27), t. 1, Bruxelles, 1951, p. 144. — Halkin, BHG, t. 1, n. 6.

3° *Testamentum :* II/230c-247a (et 395-410, texte syriaque). — 4° *De morbo linguae :* II/279d-289c. Avec des omissions et additions faciles à repérer, ce texte est la traduction fidèle de la seconde partie du sermon syriaque *De reprehensione* (Lamy, IV/312, ligne 28-356). — 5° *In Jonam prophetam :* III/561-568. Le grec étant encore inédit, force est de recourir à la traduction latine moderne de Vossius, reproduite par Assemani. Le texte latin ancien publié par A. Mai (*Nova Patrum bibliotheca*, t. 1, Rome, 1852, p. 194-204) et le texte grec ont de nombreuses divergences, ne fût-ce que pour l'incipit, mais dépendent du même original syriaque, adapté et fort écourté (Assemani syriaque, II/359-387). De cet original nous possédons un témoin du 6e siècle.

S. G. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, fasc. 1, Rome, 1915, p. 91-93 (échantillon de la version grecque). — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, Louvain, 1956, p. 289-290 (version géorgienne). — Halkin, BHG, t. 2, n. 941g.

2. **Textes présentant des leçons du Diatessaron.** — L'Éphrem grec offre un certain nombre de leçons qui diffèrent du *textus receptus* des évangiles et se rapprochent du *Diatessaron* de Tatien. A. Vööbus en avait déjà relevé quelques-unes, que nous citons. Pour ce qui est des autres références : Ciasca = A. Ciasca, *Tatiani Evangeliorum Harmonia (arabice)*, Rome, 1888. — Plooij = D. Plooij, C. A. Phillips, A. J. Barnouw, *The Liège Diatessaron edited with Textual Apparatus*, Amsterdam, 1929-1938.

I/128 : *Jean* 3, 12 (Vööbus, *Oriens christianus*, t. 41, 1957, p. 99-100). — I/132d : *Mt.* 10, 30 (Vööbus, *ibidem*). — I/171d (= II/333f) : *Mt.* 8, 11 + *Luc* 13, 29 (Plooij, p. 106).

II/86b : *Mt.* 9, 16-17a + *Luc* 5, 38b + *Mt.* 9, 17c (Ciasca, p. 13). — II/194f : *Mt.* 10, 30 (cf I/132d). — II/210c (= III/331a) : *Mt.* 7, 14 (Vööbus, coll. Contributions of the Baltic University, n. 62, Pinneberg, 1948, p. 15 note). — II/355b : *Mt.* 10, 39 (Vööbus, *ibidem*, n. 64, p. 23).

III/33e : *Mt.* 18, 6 + *Marc* 9, 42 + *Luc* 17, 2 (Plooij, p. 289). — III/113b : *Marc* 3, 29 + *Mt.* 12, 32 (Plooij, p. 141). — III/123b : *Jean* 5, 29 abrégé (Plooij, p. 245). — III/200d : *Luc* 18, 13c-14a (Plooij, p. 415-416). — III/219d : *Mt* 17, 20b + *Mt.* 21, 21b (Aphraate, éd. Parisot, Patrologie syriaque, t. 1, Paris, 1894, p. 931). — III/283ab : *Luc* 6, 37 + *Mt.* 7, 2 + *Luc* 6, 38b (Plooij, p. 82). — III/296df : *Marc* 10, 17b + *Mt.* 19, 16 + *Marc* 10, 17c + *Mt.* 19, 18b + *Marc* 10, 19c + *Mt.* 19, 20 combiné avec *Marc* 10, 20b + *Mt.* 19, 21 (Ciasca, p. 50-51).

L'Éphrem grec présente également des leçons de la *Vetus Syra*. Dans les citations évangéliques (où nous utilisons F. Baethgen, *Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonschen Syrers*, Leipzig, 1885), nous relevons : I/116a = *Jean* 6, 38 (Baethgen, p. 48). — I/216f = *Mt.* 16, 27 (Baethgen, p. 26). — III/483d = *Mt.* 7, 7 (ou *Luc* 11, 9) (Baethgen, p. 12). Dans les citations des épîtres, A. Vööbus (*Oriens christianus*, t. 41, 1957, p. 99-100) signalait : I/132e (ou III/442c) = 1 *Cor.* 4, 5 ; et I/133a (ou III/442f) = *Héb.* 4, 12. Enfin III/166f (lignes 8-10) pourrait être un fragment de Tatien.

3. **Textes citant des apocrypha et des agrapha.** — Les textes grecs plus ou moins remaniés contenant ou évoquant des citations d'apocryphes et des *agrapha* peuvent remonter à une assez haute antiquité.

1° *Reprehensio sui ipsius et confessio :* I/18c-23a. Le même texte, dépouillé d'allusions personnelles, est utilisé liturgiquement dans les *Precationes* (III/397 svv). Noter la citation de l'épître de Jacques (I/18e). On remarquera particulièrement un passage (I/20c^{6}-e^{5}) qui rappelle l'hymne dit du Christ cité par Augustin (*Ep.* 237, CSEL 57, 1911, p. 526-530) et conservé en grec (*Acta Johannis*, éd. M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, t. 2, Leipzig, 1898, p. 197-199). — 2° *Sermo compunctorius :* I/36d. Une série analogue de macarismes se rencontre dans les *Acta Pauli et Theclae* (éd. M. Bonnet, *op. cit.*, t. 1, Leipzig, 1891, p. 238-240). A. Resch, qui a relevé presque tous les *agrapha* de l'Éphrem grec, y voit à tort une preuve des tendances encratites d'Éphrem (*Agrapha*, TU 30, n. 3-4, 1906, p. 274).

4. **Pièces métriques.** — Malgré les indications de nombreux manuscrits (titres signalant le mètre ou ponctuation figurant à la fin du vers), l'existence sous le nom d'Éphrem d'un groupe de textes en heptasyllabes ou tétrasyllabes est une découverte récente, les manuscrits de l'Éphrem grec ne comportant pas de disposition en stiques. On ne peut nier désormais les rapports qui lient ces pièces métriques à la littérature syriaque, et à saint Éphrem en particulier. Le double problème à élucider concerne leur *authenticité* et leur *valeur*.

Devant l'absence quasi complète de correspondants syriaques et d'attestations littéraires explicites, on peut se demander si ces traductions représentent bien des œuvres (inédites ou perdues) du docteur syrien et non la production d'écrivains postérieurs s'inspirant d'Éphrem ou utilisant sa prosodie. Les critères manquent pour en décider. D'autre part, ces traductions forment des ensembles homogènes, que leur caractère métrique semble avoir mieux conservés que d'autres écrits. S'il est vain, sans doute, d'espérer qu'une édition retrouve l'état de l'archétype, du moins aidera-t-elle à déceler plus aisément les remaniements et les surcharges qu'a subis l'Éphrem grec, offrant ainsi un texte plus proche de l'original syriaque. Cependant, dans ces œuvres savantes et personnelles, S. G. Mercati (*S. Ephraem..*, déjà cité) et C. Émereau (*Saint Éphrem..*, déjà cité) ont relevé maints phénomènes de langue (allitérations, jeux de mots, procédés de style, formules stéréotypées, etc), dont le syriaque n'est pas responsable. Les exigences rythmiques supposent plus d'une liberté avec le modèle. Aussi la part du traducteur risque-t-elle d'y être plus importante que dans les sermons en prose, et le traitement de faveur que méritent, en principe, ces versions doit-il s'entourer de prudente réserve.

W. Meyer, *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung*, dans *Abhandlungen der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Philos.-philol. und hist. Klasse, t. 17, fasc. 2, Munich, 1885, p. 363-376 (= W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik*, t. 2, Berlin, 1905, p. 103-115); *Eine neue, nur Silben zählende Rhythmik*, dans *Fragmenta Burana. Festschrift zur Feier... der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin, 1901, p. 149-152 (= W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen*, t. 1, p. 7-11). — H. Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephräms des Syrers, mit einem Anhang über den Zusammenhang zwischen syrischer und byzantinischer Hymnenform*, Collectanea Friburgensia 2, Fribourg-en-Brisgau, 1893. — S. G. Mercati, *Antica omelia metrica εἰς τὴν Χριστοῦ γένναν*, dans *Biblica*, t. 1, 1920, p. 75-90.

1° *De passionibus :* I/144-147. — 2° *De poenitentia :* I/148-153. — 3° *De compunctione :* I/154-158. — 4° *Sermo compunctorius :* I/158-161. — 5° *Sermo in patres defunctos :* I/172-175d. — 6° *Sermo alius in patres defunctos :* I/175e-182f. Une reconstitution provisoire de la version grecque a été éditée par C. Émereau (*Saint Éphrem..*, p. 37-53); le texte est à rapprocher du mêmrâ sur les solitaires publié par P. Zingerle.

P. Zingerle, *Monumenta syriaca e romanis codicibus collecta*, t. 1, Innsbruck, 1869, p. 4-12. — A. Vööbus, *Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen « Ephraem Syrus ». Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte*, coll. Contributions of the Baltic University, Pinneberg, 1947, n. 57, p. 25-33.

7° *Quod non oporteat ridere :* I/254d-258c. La reconstitution rythmique de W. Heffening soulève plus de questions qu'elle n'en résout. A côté des citations de l'épître de Jacques, de la 1ª Petri et des Apophtegmes (cf I/254 et Apopht. Agathon 1, PG 65, 108-109), l'utilisation du *Diatessaron* (*Mt.* 7, 7 + *Luc* 11, 9 + *Jean* 16, 24) est un argument assez faible en faveur de l'authenticité éphrémienne de l'ensemble. Le caractère métrique du morceau semble d'ailleurs problématique et, plutôt que d'un texte en vers ayant subi des remaniements ultérieurs, il s'agit sans doute d'une composition tardive puisant à diverses sources, Éphrem compris. W. Heffening, *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Uebersetzung*, dans *Oriens christianus*, t. 24, 1927, p. 94-119; t. 33, 1936, p. 54-79.

8° *Beatitudines :* I/282d-292b et 292c-299b. L'ensemble a conservé son caractère métrique. Cependant la section I/290a-292b, en prose et faisant allusion au *stylisme* (290c), est une pièce rapportée. Les développements sur la mort ont un doublet en III/376-380. — 9° *Sermo in pulcherrimum Joseph :* II/21-41c. Aucune parenté littéraire ne rapproche ce sermon de la collection publiée par Lamy (III/249-640 et IV/793-844). — 10° *De judicio et compunctione :* II/50-56c. — 11° *De recta vivendi ratione :* II/56c-72e. Florilège tardif, dont l'intérêt serait mince s'il ne contenait plusieurs extraits ayant conservé leur caractère métrique (n. 11, 72, 73, 77, 78, 80-82, etc). — 12° *Sermo in secundum adventum Domini :* II/222b-230. A part la section 222b-224d servant d'introduction, l'ensemble se retrouve dans le sermon métrique sur la parousie (III/134-143). — 13° *Encomium in magnum Basilium :* II/289d-296. Depuis l'édition critique de S. G. Mercati, la question d'authenticité n'a pas progressé. L'attribution à Éphrem, que la chronologie n'exclut pas formellement, ne peut faire valoir aucun argument décisif. La seule indication sûre est que l'auteur se présente sous le nom d'Éphrem et qu'il a également écrit l'*Encomium in sanctos quadraginta martyres*.

K. Krumbacher, *Miscellen zu Romanos*, dans *Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 24, fasc. 3, Munich, 1906, p. 78 svv. — S. G. Mercati, *S. Ephraem Syri opera*, fasc. 1, p. 113-188. — O. Rousseau, *La rencontre de saint Éphrem et de saint Basile*, dans *L'Orient syrien*, t. 2, 1957, p. 261-284; t. 3, 1958, p. 73-90. — Halkin, BHG, t. 1, n. 246.

14° *Sermo in mulierem peccatricem :* II/297-306d. Malgré la fréquence du thème chez Éphrem (Lamy I/313-338, 175-190, 359-372, et Assemani syriaque III/394-412), il n'existe aucun parallèle véritable avec les œuvres syriaques éditées. En grec, un doublet figure en III/385d-395. Cf I. Guidi, *La traduzione copta di un'omelia di S. Efrem*, dans *Bessarione*, série 2, t. 4, 1902-1903, p. 1-21. — 15° *Encomium in gloriosos martyres :* II/306e-312d. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 1183. — 16° *Sermo in Abraham et Isaac :* II/312e-319b. Si l'attribution de ce texte à Jean Chrysostome (PG 56, 537-542) est insoutenable, la question de ses rapports avec l'homélie *De deitate Filii et Spiritus Sancti* de Grégoire de Nysse (PG 46, 553-576) a été résolue de façon contradictoire. S. Haidacher a opté pour l'antériorité grégorienne, mais en ignorant le caractère métrique du morceau. Les arguments de S. G. Mercati en faveur d'une dépendance de Grégoire vis-à-vis d'Éphrem, sans être contraignants, semblent seuls tenir compte de l'originalité des deux pièces.

S. Haidacher, *Rede über Abraham und Isaak bei Ephraem Syrus und Pseudo-Chrysostomus, ein Exzerpt aus Gregor von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 29, 1905, p. 764-766. — S. G. Mercati, *S. Ephraem..*, p. 1-95 (introd. et éd. critique du texte). — C. Émereau, *Saint Éphrem..*, p. 33-34, 64-71. — P. Maas, *Gregorios von Nyssa und der griechische Ephrem*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. 1, 1920, p. 337. — P. G. Nicopoulos, Ἐπὶ τὰς πηγὰς τοῦ Εἰς τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραὰμ ὕμνου Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ, dans Ἀθηνᾶ, t. 56, 1952, p. 278-285. — Halkin, BHG, t. 3, n. 2344.

17° *Encomium in sanctos quadraginta martyres :* II/341-356a. Voir 13° *Encomium in magnum Basilium.* — 18° *De sacerdotio :* III/1-6b. Extrait attribué à tort à Jean Chrysostome (PG 48, 1067-1068); présente des affinités de pensée avec certaines œuvres éphrémiennes. Cf I/176ab ou I/178de, et P. Zingerle, *Monumenta syriaca*, t. 1, p. 12 (sur le sacerdoce des moines). — 19° *De poenitentia :* III/31d-33b. — 20° *De virginitate :* III/74b-79c. — 21° *De poenitentia :* III/79c-81e. — 22° *De poenitentia et patientia :* III/83b-86c. — 23° *Sermo in adventum Domini :* III/134-136, 136-140, 140-143. — 24° *De judicio et resurrectione :* III/148b-150e. — 25° *Sermo in S. Eliam prophetam :* III/240-243. Cf S. G. Mercati, *S. Ephraem..*, p. 189-231 (introd. et texte critique); Halkin, BHG, t. 1, n. 574. — 26° *De passione Salvatoris :* III/244-248e. — 27° *Encomium in martyres :* III/248f-254c. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 1184. — 28° *De iis qui Filii Dei naturam scrutantur :* III/418-424. Très proche des hymnes sur la foi. Entre autres parallèles, voir III/419ef et Assemani syriaque III/15-16 (éd. E. Beck, *Hymnen de Fide* IV, 1), ou III/421bc et Assemani syriaque III/5f (éd. E. Beck, VII, 5-6).

5. **Sermons eschatologiques.** — Ces compositions sans contour précis, extensibles à volonté, possèdent, à côté de développements propres, de nombreuses sec-

tions communes et s'inspirent, directement ou non, du même modèle. Ce modèle est-il Éphrem? Aux syriacisants d'en décider. S'il est relativement aisé d'isoler les éléments non-éphrémiens, il est plus délicat de déterminer ceux qui sont éphrémiens ou risquent de l'être. Le matériel eschatologique utilisé (thèmes, symboles, textes scripturaires, etc) demanderait à être étudié à partir des seules œuvres authentiques et comparé à celui des pièces métriques sur le même sujet. Il n'est pas sûr que cet inventaire suffise à prouver ou écarter l'authenticité éphrémienne. Les thèmes eschatologiques ont nourri abondamment le christianisme primitif et ils constituent un des traits caractéristiques de la spiritualité monastique.

Noter pourtant qu'un passage d'un sermon grec *In pretiosam et vivificam Crucem* (II/257f^{6}-258a^{4}) résume une partie d'un *De admonitione* syriaque (Lamy II/326, 5), et que l'on retrouve dans le sermon grec *In eos qui in Christo obdormierunt* (III/267a^{4}-628e) une paraphrase libre de plusieurs sections du même *De admonitione* (Lamy II/326, 328, 5 et 360, 10-11). Remarquer qu'il ne s'agit pas là du développement d'un passage scripturaire, mais de réflexions sur la vanité de l'existence.

1° *Sermo compunctorius :* I/28c-40b. — 2° *In secundum adventum :* II/192-209a. — 3° *De communi resurrectione :* II/209b-222a. — 4° *In pretiosam et vivificam Crucem :* II/247b-258. — 5° *Interrogationes :* II/377b-393c. — 6° *De locis beatis :* III/26f-28. — 7° *In adventum Domini :* III/144-148a. — 8° *De abrenunciatione :* III/215-219a. — 9° *De poenitentia :* III/371-375.

C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters*, Christiania, 1890, p. 208-220, 429-472. — O. Braun, *Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 16, 1892, p. 273-312. — W. Bousset, *Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingen, 1895. — T. M. Wehofer, *Untersuchungen zum Lied des Romanos auf die Wiederkunft des Herrn*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.* Phil.-hist. Klasse, t. 154, Vienne, 1906. — W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec.* VI-VII *der Phillippsbibliothek in Cheltenham*, coll. Koptische theologische Schriften, Strasbourg, 1915, p. 129-171. — C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, coll. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis 9, Leipzig-Upsala, 1940, p. 94-133.

6. **Prières.** — La fonction liturgique indépendante qu'ont revêtue ces prières (III/492-552) ne doit pas faire oublier le contexte occasionnel ou plus personnel qui les a vu naître. Pour nombre d'entre elles, l'existence de parallèles aux œuvres attribuées à Éphrem permet parfois d'atteindre un état textuel plus dépouillé. Leur authenticité pose de multiples problèmes. Ces pièces charrient des éléments incontestablement non-éphrémiens; Assemani soulignait déjà des emprunts au *Sermo in sanctum baptisma* de Grégoire de Nazianze (III/501ad amalgamant PG 36, 381c, 392c, 368bc, 392bc); de même III/535b-536b se retrouve sous le nom de Germain de Constantinople (PG 98, 317c-320). Un tri critique manque encore. Cf S. G. Mercati dans *Roma e l'Oriente*, t. 5, 1915, p. 153-156.

De plus, l'ensemble de ces prières a été attribué aussi au moine Thécaras, auteur d'un *Horologion* attesté dès le 12^{e} siècle (*Parisinus gr.* 331); aucune ne se retrouve dans l'édition de Thécaras faite par Agapios Landos (Βιβλίον καλούμενον Θηκαρᾶς, Venise, 1643). La personnalité et l'apport littéraire de ce moine seraient à préciser. Enfin, en dehors des doxologies, pain quotidien de la littérature patristique, le texte grec est souvent interrompu par des prières de toute sorte, parfois réduites à une seule phrase (I/91b$^{5-8}$; I/105c$^{1-3}$; I/169d^{7}-e^{3}; I/240d^{5}-e^{1}). Le même phénomène se rencontre en syriaque.

7. **Dubia.** — Certains écrits en prose sont attribués par les manuscrits à Éphrem, sans offrir d'indices susceptibles de confirmer ou d'infirmer ces attributions. Parfois les indices positifs et négatifs s'annulent en s'équilibrant.

1° *De virtutibus et vitiis :* I/1-18d. Photius, qui a connu ce recueil (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660c-661a), lisait : Πρὸς Μετεβίνους μοναχούς au lieu de Νιτζιβήνους (au folio 44v, le *Vaticanus gr.* 439 a; Νητζηβινοὶ). Noter les citations de la *prima Johannis* (I/3e, I/4d, I/4f) et de l'épître de Jacques (I/8a). — 2° *Reprehensio et confessio :* I/119-144. Malgré l'existence d'un doublet plus court (III/439-454), l'homogénéité de l'ensemble ne paraît pas en question. L'emploi de la *Vetus Syra* (I/132e et I/133a) et du *Diatessaron* (I/128b) implique l'origine syriaque du morceau. Mais la première partie s'achève par un développement trinitaire dont la terminologie, spécifiquement grecque, s'inspire des grands cappadociens (I/126-128), et les données biographiques s'accordent mal avec ce que nous savons d'Éphrem.

Lamy, IV/XXV-XXVII. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 3, Mödling, 1938, p. 109-114. — A. Vööbus, *Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Ueberlieferung. Beobachtungen über ihre Herkunft*, dans *Oriens christianus*, t. 41, 1957, p. 97-101.

3° *Sermo in secundum adventum :* I/167d-171. — 4° *De timore animarum :* I/183-187b. Un court fragment figure parmi les *Precationes* (I/186bc = III/507e). — 5° *Quomodo anima lacrymis debeat orare Deum :* I/193e-198. Pour les parallèles parmi les *Precationes*, voir D. Hemmerdinger, *Les doublets.., loco cit.*

6° *De beatitudinibus :* II/334b-339. Les macarismes ont un parallèle en I/197d-198a. — 7° *In illud « Duo erunt in agro » :* III/23e-24d. Le texte est tiré des *Quaestiones* d'Anastase le sinaïte (PG 89, 697-698); aucun correspondant grec ne permet de confirmer le lemme : « réponse de saint Éphrem, de son sermon sur le jugement ». — 8° *De divina gratia:* III/42e-47b. — 9° *De Juliano asceta:* III/254d-260e. Souvenir d'un disciple de S. Julien († vers 377). Le texte d'Assemani laisse fort à désirer, ainsi qu'en témoigne le hors-d'œuvre de III/255cf. Cf Halkin, BHG, t. 2, n. 968. — 10° *De exercitatione bonorum operum:* III/396.

8. **Écrits d'autres Pères mis sous le nom d'Éphrem.** — Parmi les œuvres à restituer à leurs véritables auteurs, celles du pseudo-Macaire occupent une place de choix. Aux études de H. J. Floss, J. Gildemeister, L. Villecourt, les travaux d'H. Dörries, dépouillant beaucoup d'inédits, ajoutent la garantie d'un inventaire systématique. Pour les textes restitués au pseudo-Macaire par H. Dörries, l'édition d'Assemani complétera provisoirement celles de J. Picus et de G. L. Mariott.

H.-J. Floss, *S. Macarii fragmenta duo e codice MS Berolinensi nunc primum edita et latine reddita*, Bonn, 1866; *Eine kritische Würdigung der aus Berliner Handschrift n.* 18 *veröffentlichten griechischen Fragmente*, Fribourg-en-Brisgau, 1867. — J. Gildemeister, *Ueber die an der königlichen preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius*, Leipzig, 1866; *Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Maca-*

rius, zweites Wort, Elberfeld, 1867. — L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire, en arabe sous le nom de Siméon Stylite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 21, 1918-1919, p. 337-344. — H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften*, TU 55, 1, Leipzig, 1941.

1° *De patientia :* II/326c-334a = homélie B 55 du *pseudo-Macaire*. Elle se termine dans Assemani en II/333b, le reste étant un corps étranger. Cf Villecourt, p. 340, note 1; G. L. Marriott, *Macarii Anecdota*, dans *Harvard theological Studies*, t. 5, 1918, p. 29-30; Dörries, p. 272-274, 479, note 2. — 2° *De fide :* II/336-340. Texte intégral de l'homélie 48 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 808-812) et dont la collection arabe offre un témoin. Cf Dörries, p. 337-339. — 3° *Paraenesis :* II/356b-364c. Sentences alphabétiques généralement attribuées à *Hyperéchios* (PG 79, 1473-1489) et dont certaines sont citées par les *Apophtegmes* (PG 65, 429c-432a). — 4° *De domina Sala :* II/393c-394 = *Pallade, Histoire Lausiaque*, ch. 34 (éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, 2, Cambridge, 1904, p. 98-100). Dans le *Laudianus gr.* 84 (11e-12e siècle), ce chapitre est pourvu d'une doxologie et attribué à Éphrem. — 5° *De octo cogitationibus :* II/428b-432e. La première partie (428b-429e) est une recension plus complète de II/321c-322. Ce catalogue des mauvaises pensées a un équivalent sous le nom de *Jean Damascène* (PG 95, 80ad, 82a, surtout 83-86); 430c rappelle une phrase d'*Ammonas* (PO, t. 11, p. 482, ligne 7). — 6° *De mansionibus beatis :* III/25e-26a. Ce passage sur la vision béatifique vient de la traduction grecque d'*Isaac de Ninive* (éd. J. Spetsieris, Athènes, 1895, p. 224-225, et PG 86, 832b-833a).

7° *De renunciatione :* III/36d-38a = homélie 11 de la collection arabe du *pseudo-Macaire*. Dörries, p. 346-347, renvoie pour la fin de l'homélie au n. 4 de l'homélie grecque 33 (PG 34, 744bc). — 8° *Sermo asceticus perutilis :* III/38b-42d = homélie B 60 du *pseudo-Macaire* d'après la collection du *Vaticanus gr.* 694. Cf Villecourt, p. 340; Dörries, p. 284-286, 479, note 3. — 9° *Adversus improbas mulieres :* III/70d-74b. Texte emprunté aux *Quaestiones* d'*Anastase le sinaïte* (PG 89, 631-638); 70d-72f est un fragment de l'hom. *In Herodiadem* de *Jean Chrysostome* (PG 59, 485-488); 73f-74a appartient à la seconde homélie *De prophetarum obscuritate* de *Chrysostome* (PG 56, 185, lignes 30-45); le passage intermédiaire, présenté comme de Chrysostome, n'a pu être identifié : les thèmes, d'inspiration stoïcienne, rappellent certaines sentences de Secundus (PG 91, 912c). Cf S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 30, 1906, p. 178-180; S. G. Mercati, *Note papirologiche*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 229-239. — 10° *De panoplia ad monachos :* III/219-234b. Unie artificiellement à une série de textes (III/94d-102c), la section 219b-226a7 forme un tout homogène : certains mss (*Vaticanus gr.* 439, f. 75v-78; *British Museum Add.* 28825, f. 58v-60) l'attribuent à *Marcien* de Bethléem; il n'y a pas lieu de mettre en doute cette paternité.

Sur Marcien, voir J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca*, Bibl. du Muséon 31, Louvain, 1952, p. 82-83; *Un texte grec inédit attribué à Jean de Lycopolis*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 525, 528. — E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 2, Leipzig, 1939.

11° *De conversatione fratrum :* III/314c-316 = homélie 3 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 467-472). Cf Dörries, p. 108-111. — 12° *Ad renunciantes :* III/317-324c. La première section (317-321b) reproduit l'homélie 25 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 667-674), qui apparaît parfois comme ch. 44 du *De malignis cogitationibus* d'Évagre ou comme « Prologue 9 » des *Ascétiques* de saint Basile. La seconde section (312b-324) est un extrait de l'homélie B 33 du *pseudo-Macaire*.

Dörries, p. 306-307, 91-93. — J. Muyldermans, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Bibl. du Muséon 3, Louvain, 1932, p. 55-60. — É. Peterson, *Ein angeblicher Text des Evagrius Ponticus*, dans *Zeitschrift für katholiche Theologie*, t. 57, 1933, p. 271-273. — J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953, p. 299-300.

13° *Institutio ad monachos :* III/324d-356a. Il s'agit de la « Grande Lettre » du *pseudo-Macaire*, mais dont la fin manque chez Éphrem.

I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, dans *Orientalia christiana*, t. 30, 3, 1933, p. 154-156. — Dörries, p. 144-157. — R. A. Klostermann, *Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften*, Göteborg, 1950, p. 32. — W. Jaeger, *Two Discovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954, p. 233-291.

14° *De habenda semper in mente... :* III/356-357. Le continuateur d'A. Mai, J. Cozza-Luzi, a édité ce texte en ignorant qu'il se trouvait chez Assemani. Son attribution reste discutée : Dörries renvoie à la très fragmentaire hom. 22 du *pseudo-Macaire* (PG 34, 660).

A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, t. 8, Rome, 1871, pars 3, p. 1-3. — Dörries, p. 301-302. — H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles-Paris, 1923, p. LXXIII-LXXIV. — J. Gouillard, *Syméon Mésopotamitès*, DTC, t. 14, 1941, col. 2971-2972.

15° *De directione virtutis :* III/397 = homélie 24 de la collection arabe du *pseudo-Macaire*. Cf Dörries, p. 361. — 16° *De virtutibus et passionibus :* III/425-435. La pièce figure parmi les œuvres de *Jean Damascène* : la section 425-433e équivaut à PG 95, 85-98, mais dans une recension plus complète (surtout en 428b-429e). Plusieurs tranches de ce texte se lisent également sous le nom d'Athanase (*Ad quemdam politicum syntagma*, PG 28, 1397a-1401d), mais sont à restituer à *Étienne de Nicomédie* (cf *Paris. gr.* 1162 et 1504, et DS, art. ÉTIENNE DE NICOMÉDIE). Enfin, le chapitre *De humilitate* n'a pu être identifié. Cf I. Hausherr, *Vie de Syméon le nouveau Théologien*, OC, t. 12, n. 45, Rome 1928, p. LI-LVI, et *Jean le Solitaire*, OCA 120, Rome, 1939, p. 13. — 17° *De oratione :* III/455-458. Comme l'a noté Haidacher, ce fragment est tiré du 5e discours sur l'incompréhensibilité de Dieu de *Jean Chrysostome* (PG 48, 743d-746d, éd. R. Flacelière, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 288-304). Cf S. Haidacher, *loco cit.*, p. 182. — 18° *Precatio :* III/485bf. La même prière figure, avec de légères différences, sous le nom de saint *Eustratios* dans *Vat. gr.* 341, f. 228v, daté de 1021, et dans le missel de l'église grecque orthodoxe (*Synopsis*, 1951, p. 19). Identifier cette prière avec celle que, au 11e siècle, Syméon le nouveau Théologien mentionne comme d'Eustratios (PG 120, 681). — 19° *Precatio* : III/501ad. Assemani y souligne des emprunts au *Sermo in sanctum baptisma* de *Grégoire de Nazianze* (PG 36, 381c, 392c, 368bc, 392bc).

Noter que, par un phénomène inverse, le début de *l'Apocalypse de Sedrach* (coll. Texts and Studies, t. 2, 3, Cambridge, 1893, p. 130-131) est un hors-d'œuvre emprunté au corpus éphrémien (*De communi resur-*

rectione, II/209-210d). Cf S. G. Mercati, *Journal of theological Studies*, t. 11, 1910, p. 572-573.

9. **Compositions et remaniements de basse époque mis sous le nom d'Éphrem.** — Plusieurs critères internes militent nettement contre l'authenticité éphrémienne : l'abondance des citations scripturaires, les références à l'Apocalypse et aux épîtres catholiques, les anachronismes, les formes littéraires spécifiquement grecques, les développements théologiques post-chalcédoniens, les préoccupations spirituelles et la terminologie d'un monachisme évolué à base cénobitique. L'application de ces critères n'aboutit pas toujours à des conclusions contraignantes, car il faudrait pouvoir tenir compte des remaniements éventuels, des interpolations, des gloses, que la pauvreté des éditions actuelles ne permet pas d'isoler avec certitude. Tels quels, cependant, nombre de textes présentent assez de garanties d'inauthenticité pour que leur attribution éphrémienne ne puisse plus être admise. Notons que l'inauthenticité peut être aussi sporadique que l'authenticité.

1° *Ad eversionem superbiae :* I/23-28b. — 2° *Ad imitationem proverbiorum :* I/70d-111d. Sentences reflétant la sagesse du désert; notons la présence d'une série alphabétique à la manière de Nil en 102a-102e. Cf S. G. Mercati, *Alfabeti intromessi nelle versioni greche di S. Efremo Siro*, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. 23, 1953, p. 41-44. — 3° *Ad correctionem eorum qui vitiose vivunt :* I/111d-118. — 4° *Sermo alius compunctorius :* I/161e-165. La prière initiale figure parmi les *Precationes* attribuées à Éphrem (III/502e-503c); le reste vise un milieu cénobitique. — 5° *Sermo paraeneticus :* I/166-167c. — 6° *Hypomnesticon :* I/188-193. — 7° *De virtute :* I/201d-216b. Quatre parénèses écrites par un cénobite à des cénobites. L'utilisation de l'apophtegme d'Arsène « fuge, tace, quiesce » (204c) et l'allusion aux pyramides (213d) font songer au monachisme égyptien. — 8° *De virtute :* I/216c-229. La doctrine spirituelle est tributaire de l'Orient grec : φίλαυτος (218e), προσβολή (219e), βίος ἐμπαθής (223c), θεολογία (226f). Le ch. 8 cite un passage d'Irénée de Lyon (*Adversus haereses* I, 1, 14, éd. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, 66-68); K. Holl a utilisé ce témoin dans son édition du *Panarion* de S. Épiphane (GCS 25, 1915, p. 422). — 9° *In illud « Attende tibi » :* I/230a-254b. La citation de la *Vita Antonii* correspond à PG 26, 973ab. — 10° *Consilium de vita spirituali :* I/258d-282c. Florilège tardif, où se décèlent plusieurs sections d'esprit et de style différents (vg ch. 1-27, 28-34, 35-40, 41-53). — 11° *Quomodo quis humilitatem sibi comparet :* I/299c-335. Centurie connue de Photius dans son état actuel (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660c). L'utilisation des apophtegmes suggère d'attribuer l'écrit aux 6e-7e siècles. Noter la *Prière de Manassé* en 302ad. — 12° *Sermo in Transfigurationem Domini :* II/41e-49. La christologie du sermon s'appuie sur le credo de Chalcédoine. Le style et les thèmes sont bien syriens et font songer à *Isaac d'Antioche*, à qui la tradition manuscrite l'attribue souvent.

G. Bickell, *S. Isaaci Antiocheni opera omnia*, p. 1, Giessen, 1873, p. VIII, n. 200. — E. A. Wallis Budge, *On a Fragment of a Coptic Version of Saint Ephraim's Discourse on the Transfiguration of Our Lord*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. 9, 1887, p. 317-329. — J. Lebon, *Éphrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526-544)*, dans *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, t. 1, Louvain-Paris, 1914, p. 207. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 36, note 5. — Halkin, BHG, t. 3, app. 7, n. 1982.

13° *Sermones paraenetici ad monachos Aegypti :* II/72f-186c. Ce groupe de parénèses, analysé par Photius (*Bibliotheca* 196, PG 103, 657-660), avait pour titre originel : Λόγοι παραινετικοὶ πρὸς τοὺς κατ' Αἴγυπτον μοναχούς (I/CXV). D'autres indices confirment cette origine égyptienne : l'apologue de la parénèse 21 (98d), l'histoire de l'alexandrin Pallade (parénèse 27), la mention du papyrus (131e). Par ailleurs, le milieu monastique que reflètent ces sermons exclut la Syrie du 4e siècle, de même que les nombreuses et longues citations scripturaires excluent Éphrem; 175f-176d présente une liste de métiers qui vaut la peine d'être étudiée et est susceptible de fournir des indications chronologiques. — 14° *Ad Johannem monachum de patientia :* II/186d-191. Allusions à la *Vita Antonii* et à un apophtegme de *Macaire l'Égyptien* (PG 65, 260b-262a). — 15° *Sermo in pretiosam et vivificam crucem :* II/247b-258. L'introduction s'inspire de *Grégoire de Nazianze* (PG 36, 316ad); l'éloge de la croix est un thème liturgique habituel (Éphrem syriaque; Lamy I, col. 304, 17; pseudo-Éphrem grec, III/471cf; pseudo-Chrysostome, PG 50, 819, lignes 13-42); le reste de l'homélie est un décalque d'autres pièces attribuées à Éphrem (III/371f-375, III/144c-148, II/192-201). Cf Halkin, BHG, t. 3, app. 1, n. 431. Pour le détail des parallèles, voir D. Hemmerdinger, *Les doublets..*, *loco cit.*

16° *Sermo adversus haereticos (In margaritam) :* II/259-279. Le témoignage d'un patrologue aussi averti que Sévère d'Antioche est un argument sérieux contre l'authenticité. La critique interne le confirme (christologie, mariologie, légende de la Perle) et les recherches récentes sur les florilèges diphysites ont démontré l'existence, avant la fin de la période hénoticienne, d'une collection dogmatique contenant, entre autres extraits pseudépigraphes, des citations de l'*In margaritam*. L'origine grecque du sermon est assez vraisemblable.

J. Lebon, *Éphrem d'Amid*, *loco cit.*, t. 1, p. 205-207; *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum* III, p. 2, ch. 39, CSCO 102, Louvain, 1933, p. 179. — M. Richard, *Les florilèges diphysites du* Ve *et du* VIe *siècle*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. 1, Wurtzbourg, 1951, p. 746-748. — E. Beck, *Ephräms Reden über den Glauben*, coll. Studia anselmiana 33, Rome, 1953, p. 95-107; *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide*, CSCO 174, Louvain, 1955, p. V; *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, dans *Oriens christianus*, t. 40, 1956, p. 22-39.

17° *In Danielem prophetam :* II/319c-321b. — 18° *In Genesim :* II/323c-326b. Fragments de chaînes sans rapports avec le *Commentaire sur la Genèse*. Cf J. H. Cramer, *Catenae graecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. 8, Oxford, 1844, p. 92; R. Devreesse, *Anciens commentateurs grecs de l'octateuque*, dans *Revue biblique*, t. 45, 1936, p. 211-213. — 19° *Paraenesis :* II/364d-365a. Série alphabétique d'aphorismes. Cf S. G. Mercati, *Alfabeti intromessi..*, *loco cit.*, p. 41-44. — 20° *De quibusdam interrogationibus :* II/365b-366d. — 21° *De perfectione monachi :* II/411-423. Thèmes habituels à la spiritualité d'expression grecque. — 22° *Apologia de Heli sacerdote :* III/6c-11d. Le témoignage de Photius (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660a) et celui d'une partie de la tradition manuscrite nous apprennent que le

texte était compris dans les *Parénèses aux moines d'Égypte*. Un passage (11bc) est inspiré du *De monastica exercitatione* de *Nil* (PG 79, 749cd). — 23° *De caritate :* III/13-17f. Édité incomplètement parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 62, 769-772) et réutilisé en réduction dans le sermon *De communi resurrectione* (II/209b-210f). — 24° *De oratione :* III/19-21. Éloge de la prière calquée sur la louange à la croix (II/249 et III/471cf; Jean Chrysostome, *passim*).

25° *De amore pauperum :* III/21b-22e. — 26° *De jejunio :* III/22f-23d. Sentences tirées surtout de *Basile*, hom. 1 de jejunio (PG 31, 172b, 173c, 177c, 184b). — 27° *De non suscipiendis rebus :* III/29-31c. — 28° *Adversus eos qui dicunt terraemotus...* : III/47c-48d. — 29° *Ne decipiamur gentilium erroribus :* III/48e-51a. — 30° *Quod ludicris rebus abstinendum sit :* III/51b-56b. Voir les parallèles en 106cf et 111b-112a. — 31° *De impudicitia :* III/56c-64a. Tissu de citations scripturaires (*Prov.* 6, 20-7; *Rom.* 1, 24, 26-32; 2 *Pierre* 2, 9-22, et toute l'épître de Jude). — 32° *De abstinendo ab omni consuetudine perniciosa :* III/67b-70c. — 33° *De poenitentia :* III/81f-83b. — 34° *De patientia et compunctione :* III/86f-92. — 35° *De patientia et consummatione :* III/93-104d. Les sections 93-94b, 99b-104d figurent parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 63, 937-942); le développement sur le jugement (95d-97c) est tiré du pseudo-Cyrille ou l'a inspiré (PG 77, 1077a-1080c, et Théophile d'Alexandrie PG 65, 200); les *Capita theologica* du pseudo-Maxime (PG 91, 721ab) citent 101df sous le nom d'Éphrem. La majeure partie du sermon est réemployée en III/226a-236. — 36° *De recordatione mortis :* III/114-119b. Œuvre byzantine d'un stoïcisme assez scolaire. On y remarque (116f-117b) un morceau intéressant par les détails sur la vie matérielle d'un seigneur byzantin.

37° *De iis qui dicunt resurrectionem mortuorum non esse :* III/127f-134e. Deux écrits sous un même titre; 127f-131b s'adresse à un chrétien niant la résurrection. La citation du dernier article du symbole de Nicée-Constantinople nous reporte vraisemblablement au 5e siècle. La 2e partie (131b-134e) est un extrait de III/381a-385e. — 38° *De monachis :* III/150e-152b. — 39° *Sermo de secundo adventu :* III/152c-159. Tributaire du *Sermo asceticus* (I/42 et 49) et des homélies sur le jugement (surtout III/159a et II/201c). — 40° *De poenitentia :* III/160-205c. Il s'agit de plusieurs sermons agglutinés : *a*) 160-174b : De poenitentia (une leçon du *Diatessaron*); *b*) 174c-177c[1] : De poenitentia et de Mose; *c*) 177c[2]-184b : De poenitentia; *d*) 184c-189e[5] : De poenitentia et de futuro saeculo; *e*) 189e[6]-192a[4] : réfutation des millénaristes et de la mauvaise interprétation de l'Apocalypse (certainement inauthentique); *f*) 192a[5]-196c[6] : De resurrectione mortuorum (plusieurs allusions à l'Apocalypse, certainement inauthentique); *g*) 196c[7]-202a[8] : De poenitentia; *h*) 202a[6]-203f[7] : Contra anabaptistas; *i*) 203f[7]-205c : De poenitentia et contra novatianos.

41° *Adhortatio ad fratres :* III/205d-215a. — 42° *De continentia :* III/236d-237b. Longues citations scripturaires. — 43° *In Loth :* III/237b-239. — 44° *In eos qui in Christo obdormierunt :* III/260f-273e. Une recension abrégée existe sous le nom d'*Anastase le sinaïte* (PG 89, 1192-1201). — 45° *Oratio in vanam vitam :* III/308e-314b. Figure aussi parmi les *spuria* de Chrysostome (PG 60, 735-738 et PG 64, 1381). — 46° *Sans titre :* III/358e-359b. — 47° *Sans titre :* III/359b-361a. Composition réutilisant des matériaux divers : deux textes des *Parénèses* (III/359be correspondant à II/146ce et III/359f-360b, tiré de II/150d-151a), puis deux apophtegmes, l'un de *Jean Colobos* (PG 65, 214a, n. 24) et l'autre de *Théodore de Phermé* (PG 65, 193d-196a, n. 28). — 48° *De operatione perversi daemonis :* III/362f-365d. La citation de Grégoire de Nysse est peut-être une glose introduite dans le texte, mais celle, implicite, de *Jean Climaque :* « christianismus est... imitatio Christi quantum potest » (III, 364de, PG 88, 633b) fait de ce texte un écrit de basse époque. — 49° *Sermo animae utilis :* III/365e-368. Une mosaïque de textes d'Éphrem et de *Chrysostome*.

Haidacher avait déjà relevé : III/367c = III/113df; III/367d = Chrysostome, *Hom.* 20 *in Gen.* (PG 53, 170); III/367f-368c = Chrysostome, *Hom. Non esse ad gratiam concionandum* (PG 50, 658-660 en abrégé); III/368c = Chrysostome, *Hom.* 2 *in Ps.* 50 (PG 55, 581, lignes 33-47). Ajoutons encore : III/365e-366a = I/36ac; III/367e = Chrysostome, *Hom.* 20 *in Gen.* (PG 53, 170, lignes 44-48).

S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephraem Syrus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 30, 1906, p. 180-182. — G. Ricciotti, *Sant' Efrem Siro*, Turin-Rome, 1925, p. 201-203 : les réflexions théologiques faites sur ce florilège perdent leur objet.

50° *De poenitentia et compunctione :* III/369-370. Florilège. Voir surtout 369ad, correspondant à I/53f-54b, puis I/56ef. — 51° *Septem sunt occupationes monachi :* III/403d-406. Ce catalogue a été utilisé et amplifié par Pierre Damascène (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, t. 2, Athènes, 1893, p. 10-12). L'interpretatio qui suit glose des sentences dont la provenance nous échappe. — 52° *Ad Johannem monachum :* III/407-417. Lettre intéressante du point de vue christologique, que son contenu situe aux temps des luttes antinestoriennes. — 53° *De virtutibus et vitiis :* III/425-435. Une partie (427a[8]-428c[6]) peut provenir d'un *Geronticon*. — 54° *De humilitate :* III/435ef. — 55° *Ad animam negligentem :* III/459-461b. — 56° *Encomium in Petrum et Paulum et Andream..* : III/462c-470. Peut-être s'agit-il de deux textes différents sous un même titre : 1) un *Encomium* en l'honneur des Apôtres et rappelant les hymnes publiés par Lamy (IV/681 svv); 2) après une lacune signalée par Assemani, une homélie sur l'apparition à S. Thomas qui présente de curieuses analogies avec celle d'*Hésychius de Jérusalem* (PG 93, 1477-1480; *Bibliotheca Patrum*, t. 12, Lyon, 1677, p. 188-190 : la même citation du *Ps.* 76 y est exploitée). — 57° *In sanctam Parasceven :* III/471-476a. — 58° *Interrogationes :* III/476-478d. — 59° *De ebrietate :* III/481e-482b. — 60° *Precatio in Deiparam :* III/528-532. Contient des louanges à la Vierge calquées sur celles de la croix (II/249 et III/471cf; Chrysostome, *passim*).

10. **Doublets.** — De nombreux doublets alourdissent l'édition d'Assemani; un tri s'impose, qui ne préjuge pas de l'intérêt de ces pièces pour l'amélioration éventuelle de textes souvent malmenés. Ce sont, pour la plupart, de simples extraits qu'il suffit de replacer dans leur contexte; d'autres constituent, en revanche, de véritables recensions différentes d'un même écrit; on renverra alors aux parallèles plus complets ou mieux transmis.

Precatio : I/187bf. Voir la parénèse 42 (II/160c-161a). — *Confessio seu precatio ad Deum :* I/199-201c. Voir le *Sermo asceticus* (63f-66a).

De morum perversitate : II/183d-184f. — Cette parénèse 49,

comme son doublet en III /368e-370a, est un extrait du ch. 100 du *De humilitate* (I /334c-335). *Photius* a lu cet écrit dans le groupe des parénèses (*Bibliotheca* 196, PG 103, 660a). — *De octo cogitationibus :* II /321c-322e. Voir 428b-429e. — *De perfectione monachi :* II /322f-323c. Extrait du *De perfectione* (422d-423b). — *De patientia :* II /366e-368d. Extrait de l'homélie *pseudo-macarienne* B 55 (331d-333b). — *De morum perversitate :* II /368e-370a. Voir le ch. 100 du *De humilitate* (I /334c-335). — *Adhortatio :* II /370-372. Voir le *Sermo asceticus* (I /66b-67c). — *Fragment sans titre :* II /373-377b. Voir le *Sermo asceticus* (I /67c-70a). — *Interrogationes :* II /377c-393c. Voir le sermon *In secundum adventum* (195b-209a). — *In Transfigurationem :* II /425c-427e. Sections du sermon *In Transfigurationem* (41e-49), groupées dans un ordre différent. — *De statu spirituali :* II /432ef. Extrait de 91ab.

De festis : III /11d-12. Extrait de II /211de (ou III /371ef) et de II /247d-248b. — *De psalmo :* III /17f-19d. Extrait remanié du sermon *Quod ludicris rebus...* (53c-54c). — *De signo crucis :* III /144-148a. Voir les parallèles en II /250c-253, 212-215e, 192-195, et III /373a-375. — *De abrenunciatione :* III /215b-219a. Voir les parallèles dans II /195e-198d ou 379-382b. — *De silentio et quiete :* III /234c-236c. Voir 102c-104d. — *De secundo adventu :* III /273f-278d. Extrait du sermon *In eos qui in Christo obdormierunt* (262d-270c). — *Fragments sans titre :* III /358ae. Tiré du *De virtute* (I /209ae). — III /361. Voir le *Sermo asceticus* (I /52c-53c). — III /362ae. Voir le *Sermo asceticus* (I /53c-54f). — *De poenitentia :* III /371-375. Voir les parallèles en II /211a-215e ou 248-253. — III /376-380. Voir I /294e-299b.

Homilia in mulierem peccatricem : III /385d-395. Après une introduction postiche en prose (385d-386e), l'homélie double le sermon sur le même sujet (II /297-304), avec quelques développements propres; la finale omet cependant un long passage (correspondant à II /304e-306d). — *Ex institutione S. P. Ephraem :* III /398-401c. Extraits variés (II /203c-204f, II /216f-217b, III /371b-372a et II /199bf). — *De judicio :* III /401d-403c. Voir les parallèles en III /95b-97e ou 226e-229a. — *In fratrem defunctum :* III /436-438. Recension écourtée du sermon *In eos qui in Christo obdormierunt* (262c-264f). — *Reprehensio sui ipsius :* III /439-462b. Voir I /129b-144. — *De luctamine :* III /461c-462b. Voir le *Sermo asceticus* (I /66b-67a). — *Fragments sans titre :* III /478e-479. Voir le *Sermo asceticus* (I /44a) et le texte anonyme de III /403df; le dernier paragraphe sur l'*aprospatheia* est tiré de *Jean Climaque* (Degré 2, PG 88, 657bc). — III /480-481d. Voir le *Sermo asceticus* (I /54e-55b et I /68af). — *Precatio :* III /490c-491. Voir le *Quod non oporteat ridere* (I /255e-257b).

Pour les doublets qui n'affectent pas des textes entiers, mais des parties notables, voir D. Hemmerdinger, *Les doublets..*, *loco cit.*

II. ÉPHREM LATIN

L'intérêt de l'Éphrem latin tient à son ancienneté. Un certain nombre de pièces ont été traduites sur le grec dès la période patristique, et les manuscrits que nous en possédons remontent à une antiquité dont aucune autre littérature de traduction ne peut se prévaloir. Sans doute, pas plus que les citations des florilèges dogmatiques des 5e-6e siècles ou les descriptions de Photius, l'âge de ces versions ne constitue-t-il un argument décisif en faveur de l'authenticité; mais l'Éphrem latin représente un état du texte qui a échappé aux remaniements et aux accidents grevant la tradition manuscrite grecque : le négliger serait se priver de témoins de première valeur.

E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, coll. Sacris Erudiri 3, Steenbrugge, 1951, n. 1143-1152 (cité : Dekkers). — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949, p. 67-71 (cité : Siegmund).

1. Les traductions latines. — 1° Le *corpus* (Dekkers, n. 1143). — L'essentiel de l'Éphrem latin est constitué par un *corpus* que mentionne Vincent de Beauvais (1190?-1264) dans son *Speculum historiale* : « Huius 7. opuscula extant apud nos scilicet : De poenitentia. De luctaminibus saeculi. De compunctione cordis. De beatitudine animae. De resurrectione. De die iudicij » (XIV, 87, t. 4, Douai, 1624, p. 573).

Ces traités correspondent aux livres 5, 6, 1-2, 4, 3 et 7 d'une édition incunable imprimée par Kilian *Fischer* (Piscator) à Fribourg-en-Brisgau avant 1493 : *Libri Sancti Effrem De | Compunctione Cordis | Iudicio Dei et Resurre. etc | Beatitudine Anime | Penitentia | Luctamine Spirituali | Die Iudicii*, in-folio, 19 f. (Hain-Copinger, n. 6597), et dont il existe une traduction française : *Le Livre de la compunction du cueur, entre les aultres devot et proffitable*, Paris, 1501, in-4°, reproduisant la division en chapitres, innovation de l'incunable.

Le *corpus* est attesté, dès le haut moyen âge, dans quelques témoins importants, tels le *Vat. Barb.* 671 (XIV, 44) de la seconde moitié du 8e siècle, le *Berol. theol. fol.* 355 (307) de la première moitié du 9e siècle, le *Laudunensis* 121 du 9e siècle, et partiellement l'*Audomarensis* 33*bis* du 8e siècle. L'ordre des opuscules, et parfois leurs titres, varient : le *Berolinensis* reproduit la disposition de l'incunable et bloque, comme lui, sous le titre *De compunctione cordis*, deux traités distincts, dont le premier est appelé *Institutio data ad monachos* par le *Parisinus lat.* 12634 (7e-8e s.); le témoin le plus ancien de ce livre 1 semble être un ms démembré de la seconde moitié du 7e siècle, dont deux fragments servent de feuilles de garde au *Parisinus lat.* 10399 et à l'*Ambianensis* 12.

Les doutes de Dekkers (n. 1143) à l'égard de ces opuscules ne sont pas fondés, car les originaux grecs d'au moins six sur sept de ces écrits sont conservés : le livre 1 de l'incunable correspond à Assemani grec, I /40-66a^2, le livre 2 à II /370-372 + I /67d^5-68f^3 + II /374e^6-375f^4; le livre 4 à I /292-298b; le livre 5 à I /148-153; le livre 6 à III /76c-79c + I /168c-170a + 298b-299b; le livre 7 à II /50-55f.

L'incunable étant d'accès difficile, il serait urgent de donner une édition courante du *corpus*, avec le grec en regard. Assemani a d'ailleurs imprimé des pièces latines anciennes au t. 3 de son édition grecque; on dispose ainsi d'un texte plus abordable pour les livres 3, 6 et 7 (cf III /553-557, 557-560, 579-581). Le livre 7 présente chez Assemani des omissions; il en résulte que l'incipit n'y est pas le même que dans l'incunable.

Pour les *manuscrits*, A. Siegmund, p. 69. — H. Quentin, *Manuscrits démembrés*, dans *Revue bénédictine*, t. 28, 1911, p. 258-259. — D. de Bruyne, *Nouvelle liste de Membra disiecta*, t. 43, 1931, p. 5-6. — A. Génestout, *Le plus ancien témoin manuscrit de la Règle du Maître : le Parisinus latin* 12634, dans *Scriptorium*, t. 1, 1946-1947, p. 129-142.

Pour les *versions latines*, R. Valentini, *De septem sermonum Ephraem versione quadam latina*, dans *Didaskaleion*, 1916, p. 37-46 (sans valeur). — S. G. Mercati, *Animaduersiones in Roberti Valentini dissertationem de septem sermonum Ephraem uersione quadam antiqua*, dans *Bessarione*, t. 36, 1920, p. 177-191.

Pour l'*incunable*, voir *Catalogue of Books printed in the* XV*th Century now in the British Museum*, t. 3, Londres, 1913, p. 693-694.

2° *Les Dicta S. Effrem.* — La tradition manuscrite latine connaît au moins cinq pièces différentes portant ce titre, et pour l'essentiel ces textes sont aisément identifiables.

1) *Dicta* I : Inc. « Fratres carissimi, quid quaerit Dominus a nobis nisi salutem » (Dekkers, n. 1145; cf III /581

infra). Florilège dont le début est emprunté au livre 7 du *corpus* (Incunable, VII, IIII, et III/580f).

2) *Dicta* II, ou plus exactement « Rheta », selon le *Parisinus lat.* 13348 (8e s.), et connus en général sous le titre de *Sermo de fine mundi* (Inc. « Fratres carissimi, Spiritui Sancto credite », Dekkers, n. 1144). Dans le *Sangallensis* 108 (8e s.), le sermon se trouve sous le nom d'Isidore. Caspari a montré qu'il s'agissait d'une homélie comportant, entre autres, d'importants éléments éphrémiens, et que sa composition se situait entre 565 et 628. Le caractère composite du morceau exclut la datation proposée par W. Bousset (373). C. F. Caspari, *Briefe..*, p. 208-220 (éd. du texte latin), p. 429-472 (étude critique), cité col. 807. — W. Bousset, *Der Antichrist..*, cité *ibidem*.

3) *Dicta* III : fournis par le *Laudunensis lat.* 121 (9e s.), ils s'identifient au livre 2 du *corpus*.

4) *Dicta* IV : Inc. « Audite, filioli mei, et intelligite » (III/583). Ils ont été incorporés sous le nom d'Augustin à la collection apocryphe *Ad Fratres in eremo* (PL 40, 1347-1348 ligne 13), sans que l'on puisse rien affirmer sur leur origine éphrémienne. Les textes qui suivent ces *Dicta* dans l'édition d'Assemani appartiennent soit à des collections de *Vitae Patrum* (cf III/583-585 et PL 73, 951-953, n. 17, 18-19; 998-999, n. 16; 880, n. 27; 882-883, n. 34) soit à des *florilèges* ascétiques (III/586cd qui présente un fragment d'Isidore de Séville, PL 83, 603a).

5) *Dicta* V : Inc. « Fratres carissimi, oportet nos tota mentis intentione » (III/582-583). Ils offrent toutes les apparences d'un centon : 582c 1e col. a son pendant dans le sermon 16 de *S. Césaire* (*Corpus christianorum* 103, p. 76 ou PL 39, 2240), tandis que 582d 1e col. s'apparente à un passage des *Monita Porcarii* (éd. A. Wilmart, dans *Revue bénédictine*, t. 26, 1909, p. 480). Les sermons 72 et 77 de Césaire sont attribués à tort par certains manuscrits à Éphrem (cf III/587-588 et la note marginale).

3° Le *De eruditione disciplinae*, le *De militia spirituali*, le *De militia christiana* (Dekkers, n. 1146-1148). Ces trois textes ne sont pas éphrémiens, bien que le *De eruditione* suive, dans un ms anglo-saxon du 8e-9e siècle, le *Parisinus lat.* 1771, un *De compunctione* anonyme qui pouvait faire songer à Éphrem. L'original grec du *De militia*, que Dekkers ne signale pas, existe sous le nom de saint Basile (PG 31, 619-626). Si l'authenticité basilienne s'avère peu probable, il reste que ce texte date du 4e siècle, qu'il a été connu d'Augustin et que sa traduction est vraisemblablement celle qu'Annien de Céléda écrivit aux environs de 415.

A. Wilmart, *La collection des 38 homélies latines de saint Jean Chrysostome*, dans *Journal of theological Studies*, t. 19, 1918, p. 320, 322. — B. Altaner, *Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Uebersetzungen von Väterschriften (Basilius der Grosse und Johannes Chrysostomus)*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 61, 1941, p. 211. — J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953, p. 310.

4° Le *Sermo in Jonam* (Dekkers, n. 1149). — Voir *Éphrem grec*, col. 803.

5° Le *Sermo in Transfigurationem :* Inc. « De regionibus messis, gaudium » (Dekkers, n. 1150). L'original grec se trouve dans Assemani II/41-49. Sur les problèmes d'attribution, voir col. 811, les écrits inauthentiques. Le *Bernensis lat.* 318 (9e s.) en donne une version latine inédite (f. 125a-130a).

6° Le *Sermo in Joseph :* Inc. « Deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob ». Traduction latine inédite fournie par le *Monacensis lat.* 3516 (9e-10e s.), f. 109v-117v, et qui correspond à Assemani II/21-29c. Voir col. 805.

7° La *Vita Abraham.* — A. Wilmart (*Les rédactions latines de la vie d'Abraham ermite*, dans *Revue bénédictine*, t. 50, 1938, p. 222-245) a édité les deux antiques versions latines de cette *Vita*, dont le plus ancien témoin remonte à la seconde moitié du 7e siècle (fragment du *Vat. Regin. lat.* 329). Sur l'authenticité éphrémienne, voir col. 803.

8° Le *Liber de poenitentia :* Inc. « Plerosque cernimus in Ecclesia » (III/589-599). Ce traité, négligé des patrologies, demanderait à être étudié; son origine syrienne est exclue, puisqu'il cite la 2a *Petri*, et son origine grecque n'est pas évidente.

9° Les *Preces. a*) III/578. Simple résumé d'*Isidore de Séville* (*Synonyma* 1, PL 83, 840-844, n. 57-72). Une réduction des n. 63-69 figure sous le nom de *Jérôme* dans le *Book of Cerne*, écrit entre 818 et 830 (éd. A. B. Kuypers, Cambridge, 1902 : prière 50, p. 148). *b*) Une prière attribuée à Éphrem par Alcuin (*Officia per ferias*, PL 101, 606) et le *Libellus precum* de Fleury, du 8e-9e siècle (PL 101, 1386), est anonyme dans le *Book of Cerne* (prière 45, p. 141-142). *c*) La prière 46 du *Book of Cerne* (p. 142-143) est attribuée à Éphrem. *d*) Enfin une prière attribuée à Éphrem par Alcuin (PL 101, 607). Sur l'origine celtique des recueils de prières transmis par le *Book of Cerne*, Alcuin et le *Libellus precum* de Fleury, voir DACL, t. 2, 1910, col. 2982-2983, et DS, t. 2, col. 419.

2. **L'influence.** — L'importance de la tradition manuscrite, les catalogues d'anciennes bibliothèques monastiques, les allusions éparses dans la littérature médiévale montrent qu'Éphrem a exercé une influence permanente sur le moyen âge latin.

1° *Tradition manuscrite.* — A. Siegmund, p. 69-71, a relevé 47 codices antérieurs au 12e siècle. A cette liste ajoutons : le *Harleianus* 3060 (8e siècle), le *Vat. Palatinus lat.* 430 (9e-10e s.), le *Casinensis* 113 (11e s.), le *Parisinus lat.* 1714 (11e s.) et le *Rotomagensis lat.* 1385 (11e s.).

2° *Catalogues médiévaux.* — Les 21 mentions d'Éphrem relevées par le même auteur, p. 68-69, dans divers catalogues médiévaux n'ont rien d'exhaustif.

Qu'il suffise de signaler encore : *Guimarães* (J. Tailhan, dans Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges*, t. 4, *Bibliothèques*, Paris, 1877, p. 317); *Vega*, San Juan (Risco, *España Sagrada*, t. 34, Madrid, 1784, p. 455); *Anghiari*, San Bartolomeo (J. de Ghellinck, p. 345); *Burton (ibidem)*; *Durham, Effrem cum Vitis Egiptiorum* (cf *Journal of theological Studies*, t. 19, 1918, p. 129); *Arras*, Saint-Vaast (E. Lesne, p. 641); *Cluny, De compunctione* (p. 527, note 1); *Fécamp* (p. 585), *Saint-Amand-en-Pévèle, Sermones* (p. 648); *Saint-Aubin* d'Angers (p. 567, note 10); *Saint-Martin* de Tournai (p. 653); *Nonantola, Sermones* (G. Gullotta, *Gli antichi cataloghi e i codici della Abbazia di Nonantola*, coll. Studi e Testi 182, Cité du Vatican, 1955, p. 16-18). Il n'était guère de monastère important dont la bibliothèque ne possédât son *Liber Effrem*.

J. de Ghellinck, *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales*, dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, t. 5, coll. Studi e Testi 41, Cité du Vatican, 1924. — E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 4 *Les livres, « scriptoria » et bibliothèques du commencement du VIIIe à la fin du XIe siècle*, Lille, 1938 (voir index : Éphrem). — J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957, p. 90-91.

3° *Tradition indirecte.* — Les citations que fait d'Éphrem la littérature médiévale confirment l'ancienneté des pièces constituant le *corpus*. Defensor de Ligugé (fin du 7e s.) mentionne plusieurs fois Éphrem dans son *Liber scintillarum* et les sources sont aisément identifiables.

G. Bardy, *Le souvenir de saint Éphrem dans le haut-moyen âge latin*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 297-300. — H.-M. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin*, dans *Revue bénédictine*, t. 63, 1953, p. 286-287; *Defensoris Locogiacensis Monachi Liber scintillarum*, Corpus christianorum 117. — D. Hemmerdinger-Iliadou et J. Kirchmeyer, *Saint Éphrem et le « Liber scintillarum »*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 545-550.

Un passage du *Liber asceticus* figure chez Élipand, archevêque de Tolède (fin du 8e s.) (cf PL 96, 860b^{13}-c^{7}; Incunable, II, iii; Assemani I/41b$^{2-5}$). Nous avons vu Alcuin citer des « prières » d'Éphrem. Smaragde (début du 9e s.) dépend du *De beatitudine animae* (Incunable, IV; Assemani I/292 et svv) pour les chapitres 87-88 du *Diadema monachorum* (cf PL 102, 680-681). Dans son Commentaire sur saint Paul (inédit), le diacre Florus († vers 860) reproduit des extraits d'Éphrem qui occupent les f. 52r-55r du codex 2 de Vitry-le-François; voir les notes de C. Charlier dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne*, t. 3, 1939-1950, n. 885; *Revue bénédictine*, t. 57, 1947, p. 160; *Traditio*, t. 8, 1952, p. 103, notes 53 et 55. Enfin Hrotsuita (vers 935-1002) met en scène Éphrem dans sa comédie intitulée *Abraham* (cf *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 1, Bruxelles, 1898-1899, n. 13, et PL 137, 1013-1028). L'influence d'Éphrem se décèle dans nombre de textes anglo-saxons : chez Cynewulf dans *Elene*, *Crist*, *Andreas*, *Juliana*; chez ses disciples, dans le *Rêve de la Croix* et *Bi Dômes Daeze*; de même dans l'*Homélie* 7 de Blickling (9e s.) et le *Discours de l'âme au cadavre* (10e s). On peut en dire autant de certains poèmes en vieux-haut-allemand, tels le *Muspilli* (8e-9e s.) ou le *Krist* d'Otfrid (9e s.).

Pour ce dernier texte on consultera F. Hammerich, *Aelteste christliche Epik*, Gütersloh, 1874, p. 174 note 1. — Pour le *Muspilli* et les textes anglo-saxons, G. Grau, *Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes*, coll. Studien zur englischen Philologie 31, Halle, 1908 : étude utilisant la traduction d'Éphrem par Vossius et qui gagnerait à être refaite d'après les versions latines anciennes.

Nous remercions très vivement le R. P. Jean Kirchmeyer s j de la revision qu'il a bien voulu faire de notre travail et des compléments apportés, notamment aux ch. I, 8-10, et II.

D. Hemmerdinger-Iliadou.

III. AUTRES VERSIONS D'ÉPHREM

1. Versions arméniennes. — Par leur importance et leur valeur, les versions arméniennes sont les seules qui apportent un complément substantiel à l'héritage littéraire de l'Éphrem syriaque. Le *corpus* arménien, dont les parties les plus anciennes remontent aux 5e-6e siècles, est surtout constitué de commentaires scripturaires : scolies sur le Pentateuque, commentaires du *Diatessaron*, des épîtres de saint Paul et des Actes des Apôtres. Fort précieuses pour l'histoire des versions de l'Écriture, ces œuvres mériteraient d'être davantage étudiées du point de vue théologique. Le reste du *corpus* comprend des pièces plus tardives et traduites en général sur le grec (cf sermons sur la Perle, la Transfiguration, le Jugement, etc) : leurs problèmes d'authenticité sont liés aux versions grecques et n'ont pas encore été sérieusement traités.

L'édition des Méchitaristes de Venise, 4 vol., 1836, contient l'essentiel du *corpus* arménien (commentaires scripturaires, sauf celui des Actes des Apôtres, et pièces diverses). — Pour le *Commentaire sur les Actes*, voir N. Akinian, *Éditions critiques des œuvres et des traductions d'arméniens anciens* (en arménien), t. 2, fasc. 1, Vienne, 1921 : *Saint Éphrem. Commentaire sur les Actes des Apôtres*. Une traduction latine due à F. C. Conybeare a paru dans F. J. Foakes Jackson et Kirsopp Lake, *The Beginnings of Christianity*, 1e p., t. 3, Londres, 1926, p. 373-453. — Le *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul* a été traduit en latin par J.-B. Aucher (*S. Ephraemi Syri commentarii in epistulas D. Pauli nunc primum ex armeno in latinum sermonem a PP. Mechitaristis translati*, Venise, 1893). — Le *Commentaire sur le Diatessaron*, traduit en latin par J.-B. Aucher et G. Moesinger à Venise (1876) a été réédité avec une version latine par L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, CSCO 137 et 145, Louvain, 1953 et 1954, et la publication de l'original syriaque, retrouvé récemment, est annoncée. — *Seize Mêmrê sur la chute de Nicomédie* ont été édités par F. Murat, dans *Sion*, t. 1, Jérusalem, 1927, p. 314-315, 381-383; t. 2, 1928, p. 28-31, 61-62, 93-95, 157-159, 186-188, 219-222, 278-279, 346-348, 382-383; t. 3, 1929, p. 31-37, 78-79, 184-190, 222-223, 276-279; t. 5, 1931, p. 121, 185-187; t. 6, 1932, p. 154-156; cf P. Essabalian, *Die Mêmrê des hl. Ephraim über den Untergang Nikomediens in armenischer Uebersetzung*, dans *Handes Amsorya* (en arménien), t. 47, 1933, col. 261-280. — Enfin les *Bénédictions* (ou Antiphonae) étudiées et publiées par N. Akinian, *Die Sammlung der 51 Madrasche des hl. Ephrem Coelesyrus in altarmenischer Uebersetzung, Untersuchung und Text*, dans *Handes Amsorya*, t. 67, 1953, col. 481-523; t. 68, 1954, col. 149-171, 257-285; t. 69, 1955, col. 1-17, 97-115, 289-309; t. 70, 1956, col. 1-14, 97-123; en vol. dans *Texte und Untersuchungen der altarmenischen Literatur*, t. 1, fasc. 3, Vienne, 1957.

Signalons, comme œuvres certainement inauthentiques : l'*Explication de l'Évangile*, d'origine syriaque, et traduite en allemand dans J. Schäfers, *Eine altsyrische antimarkionitische Erklärung von Parabeln des Herrn und zwei andere altsyrische Abhandlungen zu Texten des Evangeliums*, Münster, 1917, p. 3-115; les deux *sermons* sur le jour de Noël et sur la fondation de la première église de Jérusalem, édités et traduits en russe par N. Marr, *Texte und Untersuchungen zur armenisch-grüsischen Philologie*, Saint-Pétersbourg, 1900.

P. Vetter, *Der apokryphe dritte Korintherbrief*, Vienne, 1894. — A. Vardanian, *Handschriftliche Vergleichung und Untersuchung der Ephräm's Kommentare über die Schriften : Josue, Judicum, Regum und Paralipomenon*, dans *Handes Amsorya*, t. 26, 1912, col. 544-555; *Des heiligen Ephräms armenisches Job-Kommentar-Fragment*, col. 617-626, 666-671. — J. Torossian, *Un aperçu sur la traduction arménienne des œuvres de S. Éphrem*, dans *Pazmaveb* (en arménien), t. 82, 1925, p. 3-10. — Gr. S(arkisian), *De saint Éphrem de Coelésyrie, Antiphonae*, Venise, 1383 (= 1934), en arménien. — L. Mariès, *Une Antiphona de saint Éphrem sur l'Eucharistie*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 394-403; *Deux Antiphonae de saint Éphrem : « Le procès de béatification de David »*, t. 45, 1957, p. 396-408.

2. Versions géorgiennes. — La *Vie* de Grégoire de Khandztha († 861, âgé de 102 ans) raconte que le saint moine « e praedio suo Chandztham descendebat solus, in itinere lectiones ex orationibus sancti patris Ephraem memoria recitans » (trad. P. Peeters, *op. cit. infra*, p. 291). Indication incontrôlable, mais fort plausible, car les premières versions d'Éphrem, nécessitées par le développement même du monachisme

géorgien, précèdent d'au moins deux ou trois siècles les efforts systématiques de traduction de saint Euthyme l'Ibère (10e s.) ou d'Éphrem le Petit (11e s.). Tout inventaire de ces textes anciens se heurte encore aux notices sommaires ou inexactes de la plupart des catalogues de mss géorgiens. On remarque cependant l'existence d'un double *corpus*, d'inégale valeur et peut-être d'origine hiérosolymitaine, dont les meilleurs témoins sont les *Tiflis* S 1139 et H 1662, *Iviron* 9 et *Sinaï* 36 d'une part, et le *Sinaï* 97 d'autre part. Les deux groupes dépendraient, semble-t-il, du *corpus* grec.

P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, dans *Analecta bollandiana*, t. 36-37 (1917-1919, paru en 1922), p. 25, 35, 291. — G. Peradze, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung*, dans *Oriens christianus*, t. 27, 1930, p. 80-85. — M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Cité du Vatican, 1955, p. 143, 189, 335, surtout 420. — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont-Sinaï*, CSCO 165, Louvain, 1956, surtout p. 130-138, 282-292.

3. **Versions slaves.** — L'Éphrem slave (bulgare, russe et serbe) s'appuie exclusivement sur l'Éphrem grec et, s'il soulève les mêmes problèmes d'authenticité et de critique textuelle, il présente en revanche une remarquable stabilité; cette tradition fixée peut être un excellent moyen de contrôle de la tradition grecque. Les meilleurs témoins manuscrits (cod. 7 de la *Trinité Saint-Serge*, 13e s., ou cod. 151 de la *Bibl. Nat. de Sofia*, daté de 1353) offrent, avec de légères variantes, un *corpus* presque complet, dont l'équivalent grec le plus proche serait le *Marcianus gr.* LII (A. Zanetti, *Graeca D. Marci Bibliotheca*, 1740, p. 34-36) et dont l'ordonnance, quoi qu'on en ait dit, n'est pas une innovation du slave. Les *Prières* (Assemani III/ 492-523), attribuées par certains mss à *Thécaras*, sont groupées à part dans les codices slaves et leur forme plus brève correspond probablement à un état plus ancien que celui des éditions grecques courantes.

A. S. Archangelskij, *Œuvres de Pères de l'Église dans l'ancienne littérature russe*, t. 3, dédié à Éphrem, Kazan, 1890 (en russe). — P. B. Vladimirov, *Ancienne littérature russe de l'époque de Kiev (XIe-XIIIe s.)*, Kiev, 1900, p. 22-26 (en russe). — B. Conev, *Catalogue des manuscrits et des livres anciens imprimés de la Bibliothèque Nationale de Sofia*, Sofia, 1910 (en bulgare). — E. Granstrem, *Description des manuscrits slaves et russes sur parchemin*, Léningrad, 1953 (en russe). — I. Gosev, *Rilski glagolcevsci listove* (feuillets glagolitiques de Rila), Sofia, 1956. — C. Kern, *Les traductions russes des textes patristiques. Guide bibliographique*, Chevetogne, 1957. — A. Vaillant, *Le saint Éphrem slave*, dans *Byzantinoslavica*, t. 19, 1958, p. 279-286.

4. **Versions coptes.** — Les seuls textes accessibles, étudiés ou publiés, sont : 1) *Sermon sur le patriarche Joseph*, dans H. Hyvernat, *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici photographice expressi*, fasc. 31, Rome, 1922; cf *supra*, col. 805; 2) *Sermon sur la Transfiguration*, publié avec la traduction anglaise, par E. A. Wallis Budge, cf *supra*, col. 811; 3) *Homélie sur la pécheresse*, dont le texte bohaïrique a été édité par I. Guidi, *La traduzione copta di un'omelia di Sant'Efrem*, dans *Bessarione*, sér. 2, vol. 4, 1902-1903, p. 1-21; cf *supra*, col. 806; 4) *Asceticon*, cf *supra*, col. 802; l'*Epistula ad dilectum discipulum*, éditée par Budge à la suite de l'*Asceticon*, n'a pu être rapprochée d'aucun texte éphrémien grec.

5. **Versions arabes.** — Les plus anciennes versions arabes ne remontent pas au delà du 9e siècle; il semble qu'elles soient originaires des couvents de Saint-Saba ou du Mont-Sinaï et qu'elles aient, en majorité, le grec pour base. La quasi totalité de ces écrits étant encore en manuscrits, G. Graf, dans son inventaire, a dû renoncer à aborder les problèmes d'authenticité.

J. Oestrup, *Ueber zwei arabische Codices Sinaitici der Startsburger Universitäts- und Landesbibliothek*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 51, 1897, p. 453-471 (deux mss datant l'un de 950 et l'autre de 900). — G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, coll. Studi e Testi 118, Cité du Vatican, 1944, p. 421-433 (p. 422-423 : bibliographie substantielle); *Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek*, dans *Oriens christianus*, t. 38, 1954, p. 125-132 (mss 1069 et 1070).

6. **Versions syro-palestiniennes.** — Ces versions, précieux témoins des 6e-8e siècles, ne sont connues que très fragmentairement. Les textes édités soulignent la parenté de ces traductions avec le grec dont elles dérivent, tout en offrant, en plus d'un passage, des corrections intéressantes.

A. S. Lewis et M. D. Gibson, *Palestinian Syriac Texts..*, Londres-Cambridge, 1900. — F. Schulthess, *Christlich-palästinische Fragmente*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 56, 1902, p. 249-261; *Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch*, édité par E. Littmann, Tubingue, 1924. — A. Duensing, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen, 1906. — P. Kokowzoff, *Nouveaux fragments syro-palestiniens de la Bibliothèque Impériale de Saint-Pétersbourg*, Saint-Pétersbourg, 1906.

Les fragments concernent : 1° la *Vie d'Abraham de Qidûn* (cf A. S. Lewis et M. D. Gibson, p. 77-80; F. Schulthess, p. 254-257; H. Duensing, p. 7-12); 2° un *De poenitentia* (= Assemani I/153c7-f; cf P. Kokowzoff, p. V-VIII; F. Schulthess-E. Littmann, p. 128); 3° les *Beatitudines* (= Assemani I/298c4-299b4; cf H. Duensing, p. 67-69); 4° le *De timore animarum* (= Assemani I/184a1-7; cf H. Duensing, p. 66-67); 5° un *In adventum Domini* (= Assemani III/140d-141a3, ou II/227c4-f7; cf H. Duensing, p. 63-66).

L'extrait publié par H. Duensing (p. 69-71), malgré des rapprochements possibles avec Assemani III/95-96 et parallèles, ou II/201 et parallèles, n'est pas, croyons-nous, d'Éphrem.

Jean KIRCHMEYER.

ÉPICTÈTE, 50-125/130 après Jésus-Christ. — I. *Doctrine.* — II. *Influence à l'époque patristique.* — III. *Au moyen âge.* — IV. *A l'époque moderne.*

I. DOCTRINE

La morale stoïcienne, dès ses débuts, a tranché sur les autres morales grecques par la place donnée à Dieu et aux sentiments religieux. Comme l'ont reconnu tous les historiens de la philosophie, elle a un aspect théonome très accusé. Aussi a-t-on parlé, pour expliquer cette nouveauté, d'une importation sémite possible. L'hypothèse, si séduisante soit-elle, est invérifiable dans l'état actuel de nos connaissances. Toujours est-il que Zénon, le fondateur du stoïcisme, prêche un culte spirituel en des termes qui sont comme la préfiguration du discours de saint Paul à Athènes (*Actes* 17, 22-31) et que l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe, successeur de Zénon, « est peut-être, dans toute la littérature grecque, celui qui ressemble le plus à une de nos prières chrétiennes » (A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 1929, p. 174). Les premiers stoï-

ciens, d'une façon générale, ont établi des rapports étroits entre Dieu et le monde, entre Dieu et les hommes surtout, rapports qui autorisent la prière, l'adoration, les échanges personnels. Même Platon qui, pourtant, prône l'ascension vers le Bien et l'assimilation à Dieu, ne s'est pas élevé à la hauteur de la théologie stoïcienne.

Épictète a non seulement retrouvé l'inspiration religieuse des fondateurs du stoïcisme, mais il a manifesté une telle piété, a chanté la bonté de Dieu avec une telle ferveur, a prêché une ascèse si sévère, qu'un M.-J. Lagrange a pu croire que le christianisme était passé par là. Ajoutons qu'il a accordé sa vie avec ses principes, qu'il a été un apôtre et a essayé de communiquer sa foi à ses disciples. Voilà pourquoi les *Entretiens*, qui contiennent quelques-unes de ses leçons recueillies et transcrites par l'un de ses admirateurs, Arrien, et le *Manuel*, qui est un résumé des *Entretiens*, destiné sans doute aux initiés, méritent l'attention et l'estime des chrétiens : la grandeur, où qu'elle se trouve, vient de Dieu et mène à Dieu.

1. *Morale et religion.* — 2. *Morale de la conformité à Dieu.* — 3. *Le philosophe témoin de Dieu.* — 4. *Ascétisme.*

1. **Morale et religion.** — Avant d'exposer la spiritualité d'Épictète, il importe de parler de ce que nous pouvons appeler son fondement théologique. Dieu est au centre de ses préoccupations et sa morale est profondément inspirée par ses croyances religieuses. Les préceptes moraux sont de vrais préceptes divins, dont la violation constitue une désobéissance à Dieu (II, 16, 28 et 46; III, 7, 36; III, 11, 1; III, 24, 42-43, 98, 114; IV, 3, 10 et 12; IV, 4, 32; IV, 7, 17) et la rectitude morale suppose une saine conception de la divinité :

... La première chose à apprendre est la suivante : il y a un Dieu et il exerce sa Providence sur l'univers; il est impossible de lui cacher non seulement ses actions, mais même ses intentions et ses pensées. Ensuite, il faut apprendre ce que sont ces dieux. Car tels on les aura trouvés, tel devra essayer de devenir, en leur ressemblant autant que possible, l'homme qui voudra leur plaire et leur obéir. Si la divinité est fidèle, il doit, lui aussi, être fidèle; si elle est libre, il doit, lui aussi, être libre; si elle est bienfaisante, il doit, lui aussi, être bienfaisant; si elle est généreuse, il doit, lui aussi, être généreux. Ainsi doit-il désormais tout faire et tout dire en imitateur de Dieu, ὡς θεοῦ ζηλωτήν (II, 14, 11-13).

L'idéal cherché, c'est la paix intérieure, la délivrance « du chagrin, de la crainte, du désir, de l'envie, de la malveillance, de l'avarice, de la mollesse, de l'intempérance. Et tout cela, il n'y a pas moyen de le chasser autrement qu'en élevant ses regards vers Dieu seul, en s'attachant à lui seul, pleinement dévoué à ses ordres » (II, 16, 45-46; comparer II, 17, 20).

Non seulement Épictète professe le monothéisme cosmique du stoïcisme primitif, c'est-à-dire la croyance à un Dieu unique immanent au monde, mais, alors que, chez les anciens stoïciens, ce Dieu est le *Logos* impersonnel, il prend chez lui, figure de Dieu personnel. S'il use indifféremment du singulier et du pluriel pour désigner la divinité, et cela dans la même phrase (I, 17, 18-19; II, 14, 11-12), le singulier est pourtant beaucoup plus fréquent. Conformément à l'interprétation allégorique de Chrysippe, les dieux du panthéon populaire ne sont que les divers noms d'un Dieu unique. Épictète affectionne de l'appeler Zeus : il est le chef et le père des dieux, aussi bien que des hommes (I, 3, 1; I, 11, 12; I, 27, 13; II, 17, 25). C'est lui qui commande à tous les autres dieux et assigne à chacun sa sphère propre d'activité (I, 1, 16). Alors que tous les autres disparaissent au moment de la conflagration universelle, il demeure seul (III, 13, 4).

Ce Dieu est un Dieu-Providence, qui se penche en quelque sorte vers les hommes et qui dispose toutes choses en leur faveur. Les preuves de la bonté de Dieu abondent et il suffit, pour les découvrir, d'une intelligence pénétrante et d'un cœur reconnaissant (I, 6, 1). Tout manifeste la Providence : l'organisation de nos sens (I, 6, 3-11; II, 23, 2-4), le jeu de notre pensée discursive (I, 6, 10; I, 14, 8). L'homme est vraiment le roi de la création : les animaux ont été équipés pour son service (I, 6, 8; II, 8, 6-8) et, s'ils paraissent parfois supérieurs à l'homme, c'est uniquement pour lui éviter d'inutiles soucis (I, 16, 1-8).

Il ne s'agit pas seulement d'une Providence générale, mais d'une Providence particulière (Max Pohlenz, *Die Stoa*, t. 1, p. 339). Dieu est un bon roi et un père véritable (I, 6, 40), qui prend soin de chacun de nous, en tout temps et d'une manière continue (III, 24, 3 et 15-16). Nous n'avons point besoin de nous préoccuper de l'avenir et de notre nourriture (I, 9, 7-9; III, 13, 13) : « Dieu peut-il, en effet, se désintéresser de sa création, de ses serviteurs, de ses témoins, de ceux-là seuls dont il se sert comme exemples auprès des gens sans instruction, pour prouver qu'il existe et gouverne sagement l'univers et ne se désintéresse pas des affaires humaines et que, pour l'homme de bien, il n'y a jamais de mal, ni de son vivant, ni après la mort? » (III, 26, 28). Tout coopère au bien, même l'épreuve qui est, pour Dieu, une occasion d'exercer ses serviteurs (I, 6, 28-29; I, 24, 1; II, 1, 39; III, 10, 8; III, 22, 56-57; IV, 4, 29-32). Délivré des soucis extérieurs, le sage peut employer toute son activité à acquérir la vertu, qui a beaucoup plus de valeur que la fallacieuse richesse des méchants (III, 17).

La preuve la plus éclatante de la bonté divine à notre égard, c'est de nous avoir associés à sa nature et de nous avoir fait entrer dans sa famille. Notre âme, en effet, est une émanation directe de la raison divine (I, 3, 3; I, 9, 4-6; IV, 11, 3), un fragment même de la divinité (I, 1, 12; I, 14, 6; I, 17, 27; II, 8, 11). Nous sommes vraiment, comme le disait déjà Cléanthe, de la race de Dieu, et chacun de nous peut se dire le propre fils de Dieu (τὸν ἴδιον υἱόν, I, 19, 9). Dieu habite en nous et nous devons vivre sous son regard, souverainement respectueux de cette divine présence. Comme le note Max Pohlenz (*Die Stoa*, t. 1, p. 338), la doctrine n'est pas nouvelle, mais l'accent est inhabituel et nous croyons entendre comme un écho des paroles de saint Paul aux Corinthiens :

Tu es une fin, tu es un fragment de Dieu. Tu as en toi une partie de Dieu. Pourquoi donc méconnais-tu ta parenté? Pourquoi ignores-tu ton origine? Ne voudras-tu pas te rappeler, quand tu manges, qui tu es, toi qui manges, et qui tu nourris... Tu portes Dieu partout avec toi, malheureux, et tu l'ignores. Tu crois que je parle d'un dieu extérieur à toi, d'un dieu d'or ou d'argent? C'est en toi que tu le portes et tu ne t'aperçois pas que tu le souilles et par tes pensées impures et par tes actions malpropres. Devant une image de Dieu, tu n'oserais en vérité accomplir aucune des actions que tu accomplis. Et devant Dieu lui-même présent en toi et qui voit et entend tout, tu ne rougis pas de les penser et de les accomplir, homme inconscient de ta propre nature, objet de la colère divine! (II, 8, 11-14; cf I, 14, 13-14; comparer 1 *Cor.* 6, 15-20).

La conscience de notre parenté avec Dieu, de notre filiation divine, doit nous inspirer fierté et nous inter-

dire toute pensée vile ou basse. Elle est au principe de notre grandeur comme sa méconnaissance est au principe de notre déchéance morale (I, 3). Nous devons sauvegarder notre dignité proprement humaine, qui consiste à vivre selon la partie de notre être qui dérive des dieux en droite ligne (IV, 11, 3). Par nature, nous sommes nés pour la sociabilité, pour l'affection, pour la fidélité (IV, 1, 126; cf II, 4, 1; III, 7, 36; III, 18, 5-6; III, 20, 5). Le vice est destructeur de ce qui nous constitue proprement hommes et il nous fait ressembler aux bêtes sauvages (II, 4, 1 et 11; II, 10, 17-18). La dignité de la personne humaine trouve ainsi son fondement dans cette partie de nous-mêmes qui nous apparente à Dieu.

C'est encore notre συγγένεια divine qui fonde la morale sociale. Parce que les hommes participent à la même nature divine, ils ne forment entre eux et avec les dieux qu'une société, qu'une grande famille (I, 9, 4) : la grande Cité à laquelle Épictète fait si souvent allusion et dont la petite n'est qu'une image (II, 5, 26; III, 15, 10; III, 22, 4). Les particularismes nationaux sont dépassés : l'homme peut se dire « citoyen du monde »; les particularismes de classes le sont aussi : tous les hommes sont égaux, parce que tous sont frères, parce que tous sont fils de Zeus. Tous, quel que soit leur rang dans la cité, ont droit au même respect (I, 13, 3-4).

2. **Morale de la conformité à Dieu.** — Puisque la Raison divine est immanente au monde et le pénètre tout entier, l'ordre cosmique est pleinement rationnel; puisque cette Raison est en même temps une bienveillante Providence, tous les événements ne sont pas seulement intelligibles, ils manifestent la bonté divine. Aussi la vertu, pour le stoïcisme, consiste-t-elle essentiellement dans l'adhésion à l'ordre du monde, expression de la volonté divine. De ce fait, la morale stoïcienne prend figure, selon l'expression de A.-J. Festugière (*Le Dieu cosmique*, p. 325), d'une « mystique du consentement ».

C'est surtout vrai de la morale d'Épictète. La véritable source de sa spiritualité jaillit de sa croyance à la rationalité du monde et à la Providence divine. Sa soumission confiante et aimante à Dieu lui a inspiré des effusions religieuses d'une telle élévation, d'une telle beauté et d'un tel lyrisme qu'elles mériteraient d'être admises dans un recueil chrétien. Mais il y a plus : la piété d'Épictète s'épanouit en des sentiments nettement apostoliques et les *Entretiens* nous font voir sa constante préoccupation d'amener ses disciples à partager sa foi, seul moyen sans doute de parvenir au bonheur dont la quête explique tout notre comportement, mais seul moyen aussi de réaliser notre vocation humaine. Les *Entretiens* sont remplis d'actes d'abandon et d'assentiment à la volonté divine, d'actions de grâces à la divinité, tout à fait analogues à ceux que nous trouvons chez nos mystiques. Ce qui domine, c'est la soumission joyeuse et confiante, c'est la reconnaissance enthousiaste et sans bornes, mais la vraie prière n'est pas absente non plus, celle-là qui suppose référence au moins implicite à la grâce (cf H. Rondet, *Gratia Christi*, Paris, 1948, p. 23. Le jugement de cet auteur sur Épictète est trop absolu : « Épictète parle en termes émouvants de Dieu, mais il ne sait pas et ne veut pas le prier », p. 26). La victoire sur nos passions, la résistance aux tentations de la chair surtout est le signe le plus évident que nous possédons la liberté intérieure. Aussi voyons-nous Épictète inviter à la pureté intérieure :

« Aie la volonté de paraître beau aux regards de Dieu; désire devenir pur, d'accord avec ce qu'il y a de pur en toi et d'accord avec Dieu ». Mais il n'est pas facile de triompher des séductions charnelles et les forces proprement humaines ne suffisent pas : « Quand surgit une représentation de cette sorte, va, comme dit Platon, offrir un sacrifice expiatoire; va, en suppliant, aux temples des dieux tutélaires... Tiens bon, malheureux, ne te laisse pas captiver. Le combat est grand, l'œuvre est divine; c'est pour un royaume; pour le bonheur, pour la paix. Souviens-toi de Dieu, invoque son aide et son soutien, comme les navigateurs, dans la tempête, invoquent les Dioscures » (II, 18, 19-20, 28-29; cf I, 1, 13).

Il importe pourtant de remarquer que ce conseil s'adresse seulement à l'apprenti philosophe. Le sage accompli n'en a que faire. Conformément à la tradition constante du stoïcisme, celui-ci est infaillible et invulnérable à la tentation, quelle qu'elle soit.

Par contre, Épictète connaît la louange, l'action de grâces, l'abandon, ce qui est bien une façon de prier Dieu et de reconnaître sa transcendance. Les textes abondent et nous ne pouvons que citer les plus caractéristiques. Épictète invite ses disciples à remercier Dieu pour ses bienfaits matériels et spirituels : « Pour la vue et l'ouïe, pour la vie elle-même et pour tous les secours qui l'entourent, pour les fruits séchés, pour le vin, pour l'huile, rends grâces à Dieu; souviens-toi pourtant qu'il t'a donné quelque chose de meilleur que tout cela, la faculté d'en user, de juger, d'estimer la valeur de ces dons » (II, 23, 5-6). Tout devrait nous fournir une occasion de louer Dieu et l'on songe involontairement à 1 *Cor.* 10, 31 : « Soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu ».

Si nous étions intelligents, dit Épictète, que devrions-nous faire d'autre collectivement et individuellement, sinon chanter la divinité, la célébrer, énumérer tous ses bienfaits? Ne devrions-nous pas, en bêchant, en labourant ou en mangeant, chanter l'hymne, l'hymne de louange à Dieu : « Dieu est grand, parce qu'il a mis à notre disposition ces instruments qui nous permettent de travailler la terre; Dieu est grand, parce qu'il nous a donné des mains, un gosier, un ventre, parce qu'il nous fait grandir sans que nous le remarquions, parce que, dans notre sommeil, il nous fait respirer ». Voilà ce qu'en toute occasion vous devriez chanter, et chanter aussi l'hymne le plus solennel et le plus divin pour la faculté dont Dieu nous a doués, celle de comprendre ces choses et d'en user avec méthode (I, 16, 15-18).

Louer Dieu est le devoir de l'homme, qui a été créé pour contempler la nature et pour l'interpréter; de l'homme qui est le véritable prêtre de la création (I, 6, 12-22). Malheureusement la plupart y manquent. Mais Épictète veut les remplacer et cela lui a inspiré une de ses plus belles pages, toujours citée, toujours aussi neuve :

Puisque la plupart d'entre vous, vous êtes aveugles, ne fallait-il pas qu'il y eût quelqu'un pour tenir votre place et pour chanter jusqu'au bout l'hymne, l'hymne de louange à Dieu? Et que pourrais-je bien faire d'autre, moi vieillard estropié, sinon chanter le Dieu? Si j'étais rossignol, j'accomplirais l'œuvre du rossignol; si j'étais un cygne, celle du cygne. Mais je suis un être raisonnable, je dois chanter Dieu : c'est là mon œuvre, je l'accomplis et je n'abandonnerai pas mon poste, aussi longtemps que cela m'est permis, et vous, je vous exhorte à chanter le même chant (I, 16, 19-21).

Les biens qui doivent provoquer notre reconnaissance sont évidemment avant tout les biens spirituels : le message stoïcien lui-même qui est d'inspiration divine (I, 4, 31-32); le pouvoir de nous libérer, pouvoir si

total que Dieu lui-même ne peut le violenter (I, 1, 7; I, 12, 32-35; I, 17, 27-28; III, 3, 10).

Le lyrisme religieux d'Épictète éclate principalement quand, à la suite de Cléanthe, il donne le précepte de suivre Dieu. Sans doute ce principe avait-il été déjà formulé par Platon et n'est-il qu'une réplique du principe qui est à la base de toutes les morales grecques : suivre la nature; mais les stoïciens ont tellement accusé son caractère religieux qu'il prend chez eux une valeur toute particulière et confère à leur morale sa véritable originalité. « L'homme de bien soumet sa volonté à Dieu qui gouverne l'univers, comme les bons citoyens aux lois de leur cité » (I, 12, 7). C'est qu'il sait que Dieu a organisé toutes choses avec justice et sagesse, que le mieux est « de lui obéir, de se plier à tous les événements, de les accepter de bon gré dans la pensée que la meilleure des intelligences les a produits » (*Manuel* 31, 1). Cet assentiment à la volonté divine, loin d'être une résignation boudeuse, est une acceptation spontanée : « Si je savais vraiment que mon destin est d'être malade maintenant, c'est spontanément que je m'y porterais. Le pied, lui aussi, s'il avait l'intelligence, irait spontanément se plonger dans la boue » (II, 6, 10; II, 10, 5). Refuser d'obéir à Dieu, se révolter contre les événements ne serait pas seulement folie, mais ingratitude. Loin de limiter notre autonomie, l'abandon à Dieu en assure le plein épanouissement. Suivre Dieu, c'est suivre notre propre démon et notre propre nature (IV, 1, 89-90, 99-102). Toute la vie reçoit son sens et sa rectitude de cette orientation religieuse. Elle prend l'aspect d'une fête sainte, d'un mystère, auxquels participe le sage, tant que Dieu a besoin de sa coopération (IV, 1, 103-110).

L'ambition d'Épictète est de former des disciples qui veuillent ainsi faire une seule volonté avec Dieu, qui prétendent à devenir des dieux au lieu de rester des hommes et aspirent à vivre dans la société divine (II, 19, 26-27). Il lui arrive même, au milieu d'une leçon, d'oublier ses élèves et de s'adresser directement à Dieu : « Sers-toi de moi désormais à ta guise : mes pensées sont les tiennes, je suis à toi; je ne refuse rien de ce qui te semble bon; conduis-moi où tu veux; revêts-moi du costume qui te plaît. Veux-tu que je sois dans les charges, que je vive comme un simple particulier, que je reste, que je parte en exil, que je sois pauvre, que je sois riche? Je te justifierai de tout devant les hommes; je montrerai quelle est la vraie nature de chacune de ces choses » (II, 16, 42; cf IV, 4, 34). Et, puisque c'est la mort qui juge la doctrine, c'est dans cette disposition de saint abandon qu'il voudrait être surpris par elle (IV, 10, 12-13).

3. **Le philosophe témoin de Dieu.** — Dans un remarquable article (*Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique*, dans *Bulletin de la classe des lettres*, Académie royale de Belgique, t. 39, fasc. 4, 1953, p. 166-186), A. Delatte a montré que l'on trouve pour la première fois dans les *Entretiens* la conception du philosophe témoin de Dieu. « Ce n'est pas là, écrit-il (p. 173), une simple métaphore destinée à l'ornement du discours : elle exprime la conviction la plus intime du philosophe, un idéal de vie profondément senti qui inspire sa réflexion et sa conduite ». Cette conception se relie étroitement au thème de la conformité à Dieu. En effet, par son enseignement comme par sa vie, le philosophe doit prouver que l'acceptation des événements, la soumission à la volonté divine, est le secret du bonheur et de la liberté intérieure. Il ne faut pas se lancer à la légère dans ce rôle de témoin, sinon ce serait encourir la colère de Dieu (III, 22, 2) : pour ouvrir une école de philosophie, il faut prendre Dieu pour guide (III, 21, 11); pour s'occuper de former la jeunesse, il faut être appelé par Dieu (III, 21, 18-19), comme aussi pour entreprendre la profession du cynique (III, 22, 53). Mais, une fois conscient d'avoir été choisi par Dieu comme son témoin devant les hommes, le sage peut affronter toutes les épreuves : « Pour toi, préoccupe-toi de mourir, d'être enchaîné, d'être torturé, d'être exilé. Et tout cela avec assurance, avec confiance en celui qui t'a jugé digne de cette situation où, te trouvant placé, tu montreras quelle est la puissance du principe rationnel, qui sait résister aux forces étrangères à la volonté libre » (II, 1, 38-39).

Épictète multiplie les images destinées à exprimer la nature de la mission confiée au sage : il est l'*envoyé* de Dieu (III, 22, 45); son *porte-parole*, son *ministre*, son *éclaireur* chargé de missions spéciales (III, 22, 69); son *soldat*, placé à un poste, qu'il doit garder fidèlement jusqu'à ce que le général sonne la retraite (I, 29, 29; III, 24, 34-37, 95); un *acteur*, qui, dans le grand drame de la vie, doit jouer son rôle, quel qu'il soit : « Souviens-toi que tu es un acteur dramatique jouant le rôle que l'auteur a bien voulu te donner : court, s'il l'a voulu court; long, s'il l'a voulu long. S'il t'a donné un rôle de mendiant, joue-le aussi avec naturel; pour un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier, fais de même. C'est ton affaire, en effet, de bien jouer le personnage qui t'est confié; mais le choisir est celle d'un autre » (*Manuel* 17). Le sage est encore un *lutteur* qui doit prouver sa force, que Dieu entraîne lui-même par les épreuves qu'il lui envoie (I, 24, 1; III, 22, 56-57; IV, 4, 29-32).

Dans tous ces rôles, le sage doit témoigner que la foi en l'existence de Dieu, en sa Providence et en la bonne organisation de l'univers, est bien fondée; que les reproches adressés à la divinité sont non seulement sottise, mais blasphème. Il s'agit d'une véritable déposition en faveur de Dieu qui a organisé le monde et établi la loi morale. Dieu se sert du sage « comme exemple auprès des gens sans instruction, pour prouver qu'il existe et gouverne sagement l'univers et ne se désintéresse pas des affaires humaines et que, pour l'homme de bien, il n'y a jamais de mal, ni de son vivant, ni après sa mort » (III, 26, 28; cf surtout III, 24, 110-118; I, 29, 44-49). Par là le rôle du sage « ouvre la voie, à n'en pas douter, au sens de témoin de la vérité et de témoin de Dieu qui apparaît à un moment donné dans la littérature chrétienne » (A. Delatte, *op. cit.*, p. 181).

4. **Ascétisme.** — La perfection morale consiste à accorder notre propre volonté à la volonté divine, c'est-à-dire à ce qui existe : « Ne demande pas que les événements arrivent comme tu le veux, mais contente-toi de les vouloir comme ils arrivent, et tu couleras une vie heureuse » (*Manuel* 8). Puisque l'être et le bien, ce qui est et ce qui doit être, s'identifient, tout l'effort d'Épictète vise à assurer une claire vision des êtres et des choses. Comme Socrate et comme Platon, il est convaincu que la rectitude de la conduite dépend de la rectitude de la pensée, si bien que sa morale se caractérise beaucoup plus par une purification du jugement que par une exaltation de la volonté. Tout l'ascétisme qu'il prêche tend à nous faire apprécier correctement les valeurs, à déterminer exactement ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas (I, 11, 34-40).

La première place revient à l'être spirituel de l'homme. Pour le désigner, Épictète se sert des termes de ψυχή,

ἡγεμονικόν, διάνοια, λόγος. Il a une prédilection pour celui de προαίρεσις. C'est l'âme qui nous constitue essentiellement (III, 1, 40; IV, 5, 11; IV, 11, 33) et, d'après un témoignage de Marc-Aurèle (*Pensées* IV, 41), Épictète définissait l'homme « une âme portant un cadavre ». Elle fait notre supériorité sur les animaux (I, 28, 19-20; II, 9, 2; II, 10, 2), nous rend les égaux de Dieu (II, 23, 20-22) et nous fait entrer dans sa communauté (I, 3, 3; I, 9, 4-5).

Par contre Épictète accentue, dans un sens tout à fait platonicien, l'infériorité du corps. Il use, pour le désigner, de termes péjoratifs comme σάρξ, νεκρός, πτῶμα, γῆ, πηλός, ou de diminutifs méprisants comme σαρκίδιον, σωμάτιον. Il reprend les images du *Phédon* et voit dans le corps un poids qui nous tire vers le bas, un fardeau, une entrave. C'est lui qui engendre soucis, craintes, désirs, maladies, en un mot, toutes les calamités extérieures.

Aussi le sage doit-il apprendre à se détacher du corps, de tout ce qui touche au corps, de tout ce qui rentre dans la catégorie des choses qui ne dépendent pas de nous. Épictète met une telle insistance à prêcher ce renoncement qu'une certaine monotonie n'est pas évitée. Ce qu'il cherche par-dessus tout, c'est à dépouiller ces prétendus biens de leur fascination affective, c'est à nous faire prendre vis-à-vis d'eux l'attitude passive du témoin, c'est à les ramener à leur pure réalité objective (III, 17, 7-9). Avec une persévérance qui ne recule pas devant les répétitions, il s'acharne à tuer le désir, qui constitue le plus grand obstacle à l'ataraxie, à la liberté intérieure, à la vie harmonieuse et calme (I, 17, 10; II, 2, 1-7). Aucune exception n'est tolérée et l'ascétisme des *Entretiens* mène à une impassibilité qui risque de n'être plus humaine : « Le premier, le principal, l'exercice, pour ainsi dire, liminaire consiste, quand on s'attache à quelque chose, à ne point s'y attacher comme à un objet qu'on ne peut nous enlever, mais comme à un objet du genre d'une marmite ou d'une coupe en verre, de façon que, si on la brise, se rappelant ce que c'était, on n'en subisse aucun trouble » (III, 24, 84; *Manuel* 3).

Libéré de l'attrait trompeur du sensible, le sage peut, comme le recommandait déjà Socrate, s'occuper de son âme. Son premier soin sera de redresser ses jugements, ses opinions; de l'amener, par un long et continuel entraînement (III, 12, 5), à exercer normalement ses fonctions propres, à soumettre à la raison ses désirs et ses aversions. L'âme est notre unique et véritable bien : en dehors d'elle, il n'y a ni bien ni mal, ni vertu ni vice (II, 16, 1; II, 23, 19). Il ne suffit pas de purifier l'âme de ses passions, de ses craintes, de ses frayeurs, de tout ce qui menace sa paix; il faut l'entraîner à pratiquer toutes les vertus morales qui constituent sa beauté propre (III, 1, en entier; II, 22, 20 et 26-30; III, 24, 36; III, 26, 24 et 34-35; IV, 7, 9-11). Épictète ne craint pas de soutenir que, si c'était une duperie d'apprendre que rien, en dehors de notre âme, ne mérite intérêt, il choisirait encore cette duperie qui lui permettrait de mener une vie harmonieuse et calme (I, 4, 27).

Les *Entretiens* contiennent donc un enseignement moral et religieux qui étonne chez un païen. Faut-il, pour en expliquer l'élévation, faire appel, avec M.-J. Lagrange *(loco cit. infra)*, à une influence au moins indirecte du christianisme? Nous ne le pensons pas. Le monothéisme d'Épictète prolonge celui de Zénon, de Cléanthe, et nous trouvons chez ce dernier des accents qui sont aussi fervents que ceux des *Entretiens*. Sa conception de l'apostolat dérive, en droite ligne, de Socrate, dont le souvenir le hante véritablement. Sans doute il peut paraître surprenant de le voir recommander à son sage la chasteté, pour qu'il puisse se livrer totalement à son ministère divin (III, 22, 69). Mais, là encore, il devait songer au Socrate du *Banquet* de Platon ou, ce qui est plus probable, idéaliser le portrait traditionnel du cynique. En tout cas, sa morale reste strictement païenne. Aucune foi en l'immortalité personnelle ne soutient Épictète. Il prie Dieu comme un être personnel, mais son Dieu demeure la Raison impersonnelle du stoïcisme primitif. Son humanisme n'est théocentrique qu'en apparence : aucun appel véritable à la grâce divine, du moins chez le sage accompli, qui se sauve seul; aucun sens du péché. Les sentiments religieux peuvent être acceptés d'une âme chrétienne, mais en prenant soin de les désolidariser des dogmes stoïciens qui les inspirent.

Epicteti dissertationes ab Arriano digestae, éd. H. Schenkl, Leipzig Teubner, 1916. — *Entretiens*, livres 1 et 2, texte et trad. par J. Souilhé, coll. Budé, Paris, 1948-1949. — *Entretiens. Manuel*, trad. J. Souilhé et A. Jagu, Paris, 1950.

Nous ne donnons qu'une liste d'ouvrages ou d'articles contenant des renseignements importants sur la religion d'Épictète. Pour une bibliographie générale d'Épictète, voir : W. A. Oldfather, *Contributions toward a Bibliography of Epictetus*, The University of Illinois Press, Urbana, 1927; *A Supplement*, éd. par M. Harman, 1952.

Th. Zahn, *Der stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christenthum*, Erlangen, 1894. — Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, Paris, 1903. — K. Kuiper, *Epictetus en de christelijke moraal*, Amsterdam, 1906. — A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911. — M.-J. Lagrange, *La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme*, dans *Revue Biblique*, t. 9, 1912, p. 5-21, 192-212. — Douglas S. Sharp, *Epictetus and the new Testament*, Londres, 1914. — G. Pepe, *La filosofia religiosa di Epicteto*, dans *Rivista neoscolastica*, t. 8, 1916, p. 2-20, 566-585. — A. Jagu, *La religion d'Épictète*, dans *Recherches et travaux*, t. 1, Angers, 1946, p. 5-16; *Épictète et Platon*, Paris, 1946, 175 p. — Max Pohlenz, *Die Stoa*, 2 vol., Göttingen, 1948; bien que consacré au stoïcisme en général, cet ouvrage contient d'excellentes pages sur les sentiments religieux d'Épictète. — Jeanne Le Hir, *Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète*, dans *Lettres d'Humanité*, Supplément au *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, t. 13, 1954, p. 73-93. — DS, t. 1, col. 8, 727, 953-957.

Amand Jagu.

II. INFLUENCE A L'ÉPOQUE PATRISTIQUE

On a consacré de nombreux travaux aux relations de la doctrine d'Épictète avec le christianisme. Entre 1894 et 1916 en particulier, des historiens ont étudié ce problème (Th. Zahn, S. Talamo, K. Kuiper, A. Bonhöffer, M.-J. Lagrange, Douglas S. Sharp, G. Pepe, etc, cités *supra*). Le débat a été vain. On ne croit plus que l'œuvre d'Épictète ait profité du message chrétien, pas plus qu'on ne croit à une influence d'Épictète sur l'élaboration du christianisme primitif. Il reste à rechercher si le moraliste n'a pas joué un rôle dans les développements ultérieurs de la pensée et de la vie chrétiennes, 1. *chez les Pères de l'Église*, 2. *dans le monachisme.*

1. **Épictète et les Pères de l'Église.** — 1° *Épictète comme « exemplum ».* — Épictète a exercé une influence à la fois par l'exemple de sa vie et par son œuvre (texte et thèmes). Esclave, il aurait laissé son maître lui casser la jambe, sans résister ni s'indigner. Les Pères y ont vu un modèle de patience, en face des martyrs chrétiens.

Origène en est le premier témoin (*Contra Celsum* VII, 54, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 204, 22-27), après Celse (*ibidem*, VII, 53, p. 203, 20-24). Grégoire de Nazianze mentionne quatre fois « la jambe d'Épictète », avec certaines précisions (*Contra Julianum* I, 70, PG 35, 592a; *Ep.* 32, *Ad Philagrium*, PG 37, 72ab; *Carmina* I, 10 *De virtute*, v. 684-687, PG 37, 729a; *Epigrammata* 4, *Ad Philagrium*, PG 38, 84a). Il a été suivi par ses commentateurs : Nonnus, ou du moins le compilateur de ce nom au 6e siècle, qui ajoute des détails fantaisistes (PG 36, 993ab), Cosmas de Maïouma, au 8e siècle (PG 38, 532), Élie de Crète, au 12e (inédit, cf éd. d'Épictète par J. Schweighäuser, t. 3, p. 130, adn.**). De la même veine est le témoignage du *Dialogue* IV (*Interr.* 192, PG 38, 1172 fin), attribué à Césaire, frère de Grégoire. Jean Chrysostome puise peut-être ailleurs : « Épictète, dit-il, esclave mutilé dans son corps, Iros quant à la pauvreté, et ami des immortels » (*In Acta Apostolorum* 13, PG 60, 111); à de légères variantes près, c'est une épigramme qui se lit dans l'*Anthologie Palatine* (VII, 676, coll. Budé, Paris, 1941, p. 140), et connue d'Aulu-Gelle et de Macrobe. Épictète apparaît enfin comme *exemplum* chez Théodoret (*Graecarum affectionum curatio* 6, PG 83, 984b).

La littérature ecclésiastique d'Occident ne le mentionne jamais à ce titre.

2° *Emprunts textuels.* — L'œuvre d'Épictète a été très peu citée par les Pères. Deux auteurs y prétendent expressément. Arnobe (1er tiers du 4e siècle) : « Cum de animarum agatur salute ac de respectu nostri, aliquid et sine ratione faciendum est, ut Epictetum dixisse approbat Arrianus » (*Adversus nationes* 2, 78, PL 5, 936); mais le fragment, absent de l'œuvre connue d'Épictète et mal accordé à sa pensée, n'a pas d'autres garants qu'Arnobe. Au contraire, un texte cité par Procope de Gaza, † vers 538 : « Souviens-toi donc, selon l'avis d'Épictète, que tu es acteur d'un drame, au choix du créateur » (*Ep.* 45, éd. R. Hercher, *Epistolographi graeci*, Paris, 1873, p. 548; absent de PG 87) se reconnaît, malgré quelques variantes, dans le *Manuel* (17). Ce chapitre d'Épictète est d'ailleurs paraphrasé par Synésios de Cyrène, † vers 415 (*De Providentia* ou *Aegyptius* 13, PG 66, 1241c-1244a). Basile † 379 semble apporter une troisième citation sous l'annonce « parole du stoïcien » : « Quand les événements n'arrivent pas comme nous les voulons, nous les voulons comme ils arrivent » (*Ep.* 151, PG 32, 608ab; Cf Georgides le moine, *infra*, col. 844 et *Manuel* 8). Enfin Clément d'Alexandrie † 211/6 est certainement un témoin du texte d'Épictète. Trois fois on retrouve chez lui des bribes de l'œuvre (*Paedagogus* I, 12, 100, 2, éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 150, 5-6 = Épictète, éd. H. Schenkl, *Dissertationes*, fragm. 19; *Paed.* III, 7, 39, 1, GCS, p. 259, 12-13 = *Enchiridion* 39; *Paed.* I, 9, 88, 1, GCS, p. 141, 19-21 = *Diss.* II, 14, 21); mais jamais l'alexandrin ne mentionne sa source. Dans d'autres passages de Clément ou de Basile, et chez Chrysostome quelquefois, on reconnaît des expressions qui reflètent une certaine familiarité avec Épictète, cependant on ne peut parler de citations.

3° *Thèmes d'Épictète.* — On trouve enfin chez les Pères des idées qui portent la marque épictétéenne, sur trois points en particulier : la valeur morale, l'attitude de l'homme devant la création, la mort.

1) *Valeur morale.* — Épictète a mis à la base de sa morale la distinction τὰ μὲν ἐφ'ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ'ἡμῖν (avec des expressions synonymes), que les stoïciens antérieurs avaient ébauchée. Seul ce qui est « en notre pouvoir », ce qui est « intérieur », « propre », est occasion de bien et de mal et doit nous inquiéter; ce qui est « au pouvoir des autres », ce qui est « extérieur », « étranger », ne doit être objet ni de désir ni de crainte.

Cette division est fréquemment reprise par Clément, avec la terminologie d'Épictète, dans le *Quis dives salvetur* surtout (cf aussi *Stromata* IV, 19, 124, 1-3; 24, 153, 1; éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 303, 316; VII, 12, 80, 6; GCS 3, 1909, p. 57; *Paed.* II, 1, 1, 2-3; 10, 102, 3 et 5; GCS, p. 155 et 219). Elle se retrouve secondairement chez Basile (PG 29, col. 40ab; 31, col. 332cd, 337cd, etc). Nos deux auteurs précisent ces notions dans l'esprit de leur prédécesseur. Pour Clément, est ἐφ'ἡμῖν « ce dont nous déterminons en maîtres l'existence » (*Stromata* IV, 24, 153, 1, GCS, p. 316). C'est le critère du fait moral (IV, 19, 124, 1-3, GCS, p. 303). Basile souligne avec plus d'insistance encore le caractère volontaire de l'acte humain par les termes αὐτεξούσιον ou προαίρεσις (PG 31, 332cd, 337cd, 340bc, 344b, 345d) chers à Épictète (*Diss.* II, 2, 3; 10, 25; IV, 1, 56, 62, 68, 100). Même affirmation chez Synésios (*Ep.* 126, PG 66, 1505c), très proche du moraliste (*Ench.* 31, 2; cf 19, 2).

Les choses qui ne sont pas en notre pouvoir en soi ne relèvent pas de la morale. Ce sont des « indifférents » et non des maux. On y range, comme Épictète, maladie, pauvreté, mauvaise réputation et mort (Basile, PG 29, 40ab; Théodoret, PG 83, 976cd), la mort surtout (Jean Chrysostome, PG 62, 202 fin; Ambroise, PL 16, 1320c; 14, 555b). Sur la foi d'Épictète, Augustin affirme que les *phantasiae* aussi échappent à notre contrôle (*De civitate Dei* IX, 4, 2, PL 41, 259; *In Heptateuchum* I, 30, PL 34, 556) et que la pitié, pour cette raison, n'est pas un mal (*De civitate Dei* IX, 5, col. 261). Dans le domaine des οὐκ ἐφ'ἡμῖν c'est l' « usage », bon ou mauvais, qui détermine la moralité selon Clément (*Quis dives* 14, 1 et 4; 15, 1; GCS 3, p. 168-169; cf Épictète, *Diss.* III, 20, 4 et 12-15; *Ench.* 18; 32, 2). Basile applique la même théorie à nos facultés (PG 31, 365cd), en conseillant « en premier lieu d'établir en nous la pureté de la faculté maîtresse » (200b; cf Épictète, *Diss.* III, 22, 19 et 93). C'est sagesse de « ne rien désirer de ce qui n'est pas en notre pouvoir », dit Clément (*Paed.* III, 6, 36, 3, GCS, p. 257; cf Épictète, *Ench.* 2, 2), qui en fait en outre, avec Épictète, une matière d'ascèse (*Paed.* II, 1, 1, 3, GCS, p. 155; cf *Diss.* I, 4, 18; IV, 1, 111-113, etc).

Enfin on insiste beaucoup sur l'inaliénabilité du moi : rien de ce qui est extérieur (choses, hommes, événements) ne peut nous léser (Clément, *Quis dives* 15, 1 et 5, GCS, p. 169; *Stromata* IV, 19, 124, 1-3, GCS, p. 303; Basile, PG 31, 364d-365a). Jean Chrysostome y consacre un discours (*Qui ne se lèse pas lui-même ne peut être lésé par personne*, PG 52, 459-480) et y revient très souvent (PG 47, 323-324; 52, 516, 595; 60, 118-119; 62, 202).

2) *L'homme devant la création.* — Comme chez les stoïciens (Épictète, *Diss.* II, 5, 13; II, 10, 3; IV, 7, 6-7), l'homme est intégré à l'univers, comme partie du tout, dans le traité *Sur l'Incarnation* attribué à Athanase (PG 25, 169ac, 172a) et chez Basile (PG 31, 245c). Athanase loue la bonne ordonnance de l'ensemble et se moque des gens qui reprocheraient à la Providence « que la morve soit envoyée par le nez et le crachat par la bouche » (PG 26, 1172a; cf Épictète, *Diss.* I, 6, 30-31; IV, 11, 32, etc). Clément s'extasie devant cette organisation (διοίκησις) du monde : il invite à « rendre grâces et à admirer la création » (*Stromata* VII, 13, 83, 3, GCS, p. 59; cf VI, 14, 113, 3, GCS, p. 488), à « partager avec Dieu la grande fête » (συμπανηγυρίζειν, *Paed.* I, 5, 22, 1, GCS, p. 103; cf πανήγυρις, *Stromata* VII, 7, 49, 3, GCS, p. 37; ἑορτή, 35, 6, p. 27; cf *Protrepticus* X, 100, 4, GCS 1, p. 72). C'est un leitmotiv d'Épictète exprimé par les mêmes images (*Diss.* III, 5, 10; IV, 1, 104-105 et 109). Par cette attitude d'adhésion sans réserve au plan de

Dieu, l'homme est pour nos deux auteurs un « témoin » (*Stromata* II, 20, 104, 1; IV, 4, 15, 3; 4, 43, 4; 11, 80, 1; GCS, p. 170, 255, 267, 283; Épictète, cf *supra*, col. 827.

3) *La mort*, parce qu'elle n'est pas un mal, « n'est pas à craindre », dit Ambroise (PL 16, 1326c). « Ce n'est pas la mort qui est pénible, mais la crainte de la mort; or la crainte relève de l'opinion » (PL 14, 555ab). C'est presque le texte d'Épictète (*Ench.* 5; *Diss.* II, 1, 13). La mort, pour l'évêque de Milan comme pour Épictète (*Ench.* 11; *Diss.* I, 1, 32), n'est que l'occasion de « rendre » un dû (PL 16, 1291bc). Basile, qui utilise la même expression (PG 31, 245b), suit son modèle grec (*Ench.* 11) presque textuellement. Dans le contexte il ajoute l'image du départ en voyage (ἀποδημεῖν) et associe la mort à l'évolution cosmique (245c, 248a), deux thèmes familiers à Épictète (ἀποδημεῖν : *Diss.* I, 6, 24; III, 24, 8 et 88; *Ench.* 16; la mort-évolution : *Diss.* II, 5, 13 et 26; II, 10, 3 et 5; IV, 7, 27, etc). Enfin Clément, autour de la même idée de « rendre » (*Stromata* IV, 25, 159, 1, GCS, p. 319), dans la suite du texte (26, 166, 1), compare les résidences d'ici-bas à des « auberges », d'où l'on n'emporte rien, selon une autre formule d'Épictète (*Diss.* II, 23, 36-38, 43, 45).

L'influence d'Épictète, quoique variée, n'a jamais été profonde chez les Pères. Elle est nette (texte et thèmes), mais limitée, chez Clément d'Alexandrie; nulle chez Origène, qui apporte cependant un témoignage très favorable sur le rayonnement du moraliste stoïcien au 3e siècle : « Il attire l'admiration de tout homme qui cherche une influence profitable » (*Contra Celsum* VI, 2, GCS, p. 71, 16-20; cf III, 54, GCS, p. 250, 5-6). A la grande époque, Épictète fournit quelques thèmes secondaires aux auteurs grecs, surtout à Basile et Chrysostome, mais joue un rôle très effacé chez les latins. Après le 5e siècle, il disparaît pour longtemps de la littérature occidentale et reste vaguement présent au monde byzantin.

Ce paragraphe, *Épictète et les Pères de l'Église*, reprend notre article *Epiktet* à paraître dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, auquel nous renvoyons le lecteur pour le détail.

2. Épictète et le monachisme : l' « Épictète chrétien ». — On dit volontiers que le *Manuel* d'Épictète fut le bréviaire des Pères du désert. Nous avons parcouru en vain une bonne partie de la littérature spirituelle, celle des solitaires, depuis les fondateurs (Antoine ou Pacôme) et les grands maîtres du monachisme égyptien (Macaire, Évagre, les *Apophtegmes*, l'*Histoire lausiaque*, etc), jusqu'à ceux du monachisme latin (Cassien et Benoît surtout), en passant par le monachisme palestinien (Jean Moschus, Jean Climaque, Nil d'Ancyre, etc); celle des mystiques comme Diadoque de Photicé, Maxime le confesseur ou Philoxène de Mabboug. Le stoïcisme y trouve peu de place et n'est guère représenté (réserve faite des messaliens) que par la notion d'*apathie*; cf DS, art. Apatheia. Jamais nous n'avons rencontré quoi que ce soit qui évoque de près ou de loin Épictète.

La thèse qui met Épictète parmi les sources de la spiritualité ascétique est la conséquence durable d'une vieille erreur bien connue. Un texte vaguement christianisé du *Manuel* a été placé sous le nom de Nil d'Ancyre et la tradition manuscrite du moyen âge a solidement associé le *Manuel* avec le nom de Nil (cf *infra*). Un manuscrit de l'Athos (12e siècle; S. P. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos*, t. 1, Cambridge, 1895, n. 2016) range même le texte authentique du *Manuel* entre deux œuvres de Nil. Tant qu'on a cru que l'higoumène d'un monastère du 5e siècle avait présenté le *Manuel* comme livre de spiritualité, on a pu supposer une vaste influence d'Épictète sur l'ensemble de la littérature monastique. Depuis trois siècles on soupçonne que Nil n'est pour rien dans cette interpolation du *Manuel*, mais la thèse de l'influence d'Épictète est si répandue qu'on ne s'inquiète pas de la réviser. Or, Épictète est absent, semble-t-il, de la littérature monastique de l'époque patristique.

Le *Manuel* est cependant entré un jour dans la bibliothèque du moine pour y occuper une place importante. Outre quelques affirmations tardives, qui concernent plus directement les *Entretiens*, nous possédons quatre documents qui révèlent cette exploitation d'Épictète par l'ascèse chrétienne : 1) un traité stoïcien mis sous le nom d'Antoine l'ermite, 2) un *Manuel* d'Épictète légèrement christianisé, placé sous le patronage de Nil, 3) une paraphrase chrétienne du *Manuel*, 4) un commentaire de cette paraphrase.

1° Le traité stoicien du pseudo-Antoine. — En tête de la *Philocalie* (Venise, 1792, p. 11-30; Athènes, t. 1, 1893, p. 2-16, édition que nous suivons), figure le traité Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου παραινέσεις περὶ ἤθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας, en 170 chapitres très brefs. Irénée Hausherr a vu avec raison dans ces pages attribuées à saint Antoine l'ermite un livre stoïcien christianisé et y a dénoncé deux lignes du *Manuel* d'Épictète (*De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta*, I. *Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine, ermite*, OC 30, 1933, p. 212 [70]-216 [74]). Le caractère stoïcien de ce texte est frappant. L'homme vertueux y est cent fois appelé λογικός par opposition aux ἀνόητοι, ἰδιῶται, ἀπαίδευτοι. Il a pour devoir de se dégager des passions (12, 18, 27, etc) et de se rendre à cet effet indifférent à tout ce qui est matériel (4, 5, 10 etc), même à la mort, qui n'est pas un mal, mais est liée à la fatalité-providence (120). Pour cette providence cosmique, il témoigne d'une dévotion très marquée, qui se traduit en « une action de grâces ininterrompue » « de bouches sans silence » (63; cf 1, 2, 47, 56, etc).

La marque stoïcienne est plus pure dans le premier tiers de l'œuvre. Dans la suite surtout, interviennent des éléments étrangers, d'inspiration chrétienne ou d'une autre couleur philosophique : l'idée des démons mauvais (déjà 22, 28, 52), perdus par leur libre arbitre (89); l'idée partout présente de salut, avec un au-delà éternel (« repos éternel », 130; lumière éternelle); la théorie souvent répétée d'un νοῦς accordé par Dieu à l'âme pour opérer ce salut malgré le corps et malgré l'âme elle-même; un mépris pour le monde ou « la création hylique » assez affiché, en contradiction évidente avec d'autres passages; et jusqu'au dogme explicitement exprimé des trois personnes de la Trinité (141). Il faut ajouter comme note dominante une religiosité extrême, plus intense même que chez Épictète ou Marc-Aurèle. Ces constatations renforcent l'hypothèse d'I. Hausherr : le traité date des tout derniers temps de la Stoa.

Précisons que ce texte est très proche d'Épictète. Le sage y est appelé souvent σπουδαῖος, terme qui s'oppose à ἀπάνθρωπος (13; cf *Diss.* I, 18, 7). Il se rend vertueux par l'exercice de sa προαίρεσις (22, 35, etc). Sa reconnaissance perpétuelle, en quelque circonstance qu'il se trouve, se tourne vers la διοίκησις τῶν ὅλων, l'ordre du monde (2); il en est « le spectateur (θεατήν) et l'interprète reconnaissant (εὐχάριστον ἐξηγητήν) » (47),

deux termes joints qu'emploie aussi Épictète (*Diss.* I, 6, 19). Les vertus qu'il pratique sont celles du *Manuel* : l'ἐγκράτεια et l'ἀνεξικακία, la σωφροσύνη et la καρτερία, l'ὑπομονή (3, 165) et plus précisément l'αἰδώς (31). Plaire à Dieu (l'expression revient indéfiniment) et atteindre l'apathie, c'est son idéal. Cette apathie est dans la liberté (τὴν ψυχὴν ἐλευθέραν καὶ αὐτεξούσιον, 21; cf 18, 125), qui est une καθαρότης (18). L'auteur sait, comme Épictète (*Diss.* IV, 12, 19), qu'il n'est pas facile de rester ἀναμάρτητος (64). Il y a là une série de termes et de thèmes, déjà rencontrés, qui ne sont pas seulement stoïciens, mais caractéristiques d'Épictète.

Le pseudo-Antoine rejoint encore plus nettement le moraliste païen dans son attitude devant les accidents de la vie.

« On n'appelle pas malheur la perte des biens, des enfants, des esclaves ou de tout autre avantage. Qu'on sache qu'il faut premièrement se contenter de ce que Dieu confie, ensuite au besoin le rendre avec empressement et de bon cœur, sans se fâcher aucunement de cette privation ou plutôt de cette restitution. On se servait de biens qu'on n'avait pas en propre; on ne fait que les rendre » (36). On reconnaît la théorie d'Épictète : mourir, c'est « rendre le bien d'autrui » (*Diss.* I, 1, 32; cf *Ench.* 11).

Ailleurs c'est tout un développement qui est emprunté. L'auteur explique que les sages font face à toutes les adversités selon la faculté dont Dieu les gratifie (τὴν ἑαυτῶν δύναμιν, 39). Un texte d'Épictète parle aussi de la δύναμις adaptée à chaque situation (*Ench.* 10). Mêmes vertus correspondant aux mêmes circonstances, exposées dans le même ordre. Le traité démarque le *Manuel*.

Démarquage encore, quand il décrit l'attitude devant l'image perçue (φαντασία), avec, cette fois, un emprunt textuel, les deux lignes d'Épictète signalées par I. Hausherr : « Ὅταν ἡδονῆς τινος φαντασίας ἀναλάβῃς, φύλασσε σαυτὸν, μὴ εὐθέως συναρπασθῇς ὑπ'αὐτῆς, ἀλλὰ... » (167; *Ench.* 34). Il faut d'ailleurs prolonger la comparaison des deux textes. Dans la suite, le pseudo-Antoine invite à surseoir un instant, à se souvenir (μνήσθητι) de la mort, et on se réjouira de la victoire. Épictète aussi demande un moment d'attente : qu'on se souvienne (μνήσθητι) du moment de la jouissance et du temps d'après, et l'on comprendra « combien est préférable τὸ συνειδέναι σεαυτῷ ταύτην τὴν νίκην νενικηκότι ».

Voici donc un traité stoïcien, qui porte la marque et parfois reprend le texte même d'Épictète. Légèrement interpolé, il est devenu, sous le nom d'Antoine, un des plus célèbres livres de lecture spirituelle. Épictète, cette fois, est bien la nourriture des moines grecs.

2° Le Manuel du pseudo-Nil. — Dès le 11e siècle (*Vatic. gr.* 1434), on range parmi les œuvres de Nil d'Ancyre, dit l'ascète, un *Manuel* d'Épictète légèrement interpolé (PG 79, 1285-1312, selon l'édition princeps de J. M. Suarez, Rome, 1673). Quoi qu'il en soit du patronage, il s'agit d'un essai d'adaptation du *Manuel*, sans doute au service de l'ascèse monastique. Le travail de l'interpolateur est malhabile, mais remarquable par le respect qu'il témoigne au texte. La comparaison entre les deux œuvres a déjà été faite par P.-G. Chappuis. Nous ne ferons que signaler les points les plus significatifs. N = Nil; E = texte original d'Épictète.

Le texte a été soumis à un découpage nouveau : les 53 chapitres d'Épictète sont devenus 72 ou 73; et il a subi quelques modifications : de rares altérations textuelles, nombre d'omissions, une addition importante en certains manuscrits.

Les *altérations* sont parfois des accidents, des variantes sans signification spéciale, portant sur une vingtaine de mots. D'autres sont intentionnelles et plus importantes. « Dieu » a pris la place des « dieux ». Polynice et Étéocle ne sont plus que « des insensés » (N. 38, 4 et E. 31, 4). Euphratès est « quelqu'un des philosophes » (N. 35, 4 et E. 29, 4). Socrate tantôt est épargné (N. 10 et E. 5), tantôt remplacé par « les philosophes » (N. 65 et E. 46, 1) ou par Paul (trois fois dans N. 71 fin; E. 51, 3); « Socrate ou Zénon » devient « quelqu'un des hommes vertueux » (N. 48 et E. 33, 12). Le sage n'est plus « convive des dieux », « convive des dieux partageant leur pouvoir », mais « homme de Dieu », « homme de Dieu et comme un ange » (N. 21 et E. 15), et l'allusion à Diogène et Héraclite qui suivait est supprimée. Quand Épictète recommande de sacrifier selon le culte national, le correcteur écrit banalement qu'il faut « s'attacher à son œuvre selon la vérité » (N. 38, 5 et E. 31, 5). L'esprit qui dicte ces retouches est clair : supprimer les traces de paganisme.

On le retrouve dans les *omissions*. Certaines sont accidentelles (N. 55 et E. 36 début; N. 65 et E. 46, 1). D'autres, plus graves, ne sont pas plus significatives : le ch. 4 du *Manuel* est amputé d'un développement qui généralise un principe, de même le ch. 9 (N. 9 et 13). Si on omet (N. 1, dans certains manuscrits) l'énumération de ce qui « n'est pas en notre pouvoir » (E. 1, 1), ce peut être par crainte de diminuer la liberté humaine. On devine pourquoi ont disparu le ch. 32 de l'*Enchiridion* consacré à la divination et la péricope sur les plaisirs de l'amour (33, 8). Le développement sur le théâtre (33, 10) est réduit à une demi-ligne (N. 46). Les ch. 48, 3 à 50 début, résumé de la philosophie de Chrysippe, manquent. Cette fin du *Manuel* est passée au crible. Les ch. 52 et 53, constitués par un exposé des trois parties de la philosophie et par des sentences diverses, ne sont plus représentés que par le mot célèbre « Tu peux me tuer, mais non me nuire » (N. 72). L'interpolateur explique ce texte à la lumière d'une phrase de *Mt.* 10, 28 et achève par une doxologie. C'est la seule addition importante, et elle n'existe pas dans tous les manuscrits.

Le texte d'Épictète est donc resté dans l'ensemble ce qu'il était. On a seulement tenté de l'exorciser en effaçant les marques trop voyantes de son origine païenne et en y glissant une note chrétienne. On a même l'impression que ce travail n'a pas été réalisé avec grand soin.

Que de conseils plus adaptés aux laïcs qu'aux moines! Parfois la morale ne paraît pas des plus orthodoxes. L'invitation à « ne pas embrasser les statues » (N. 67 et E. 47) était-elle opportune? On a supprimé le développement sur la mantique, mais on a conservé le paragraphe sur les présages qu'apporte le corbeau (N. 24 et E. 18). On a maintenu (N. 22 et E. 16) l'exhortation à ne pas se laisser troubler intérieurement par la pitié. Il ne faut pas trop se tourmenter pour un enfant, dit encore notre auteur : « Il vaut mieux que ton fils soit méchant que toi malheureux » (N. 16 et E. 12, 1); « vouloir que ton fils ne pèche pas, c'est folie » (N. 19 et E. 14, 1).

A quelle date attribuer cette adaptation? Déjà Le Nain de Tillemont mettait en doute l'attribution à Nil. Malgré les tenants de l'authenticité, qui ne désarmaient pas, Migne, deux siècles plus tard, publiait l'œuvre parmi les *spuria*. Aujourd'hui la critique se range à peu près unanimement à cette opinion, à la suite des travaux de F. Degenhart, qui a montré l'incompatibilité du *Manuel* interpolé avec l'œuvre de l'ascète. Cependant ce savant n'a guère été suivi quand il l'a attribué à un correspondant de Nil, Comasius, ancien rhéteur devenu moine, qui restait trop fidèle à ses auteurs païens (PG 79, 232d-233a). On croit plus volontiers, avec O. Bardenhewer, que le *Manuel* chrétien est de quelques siècles postérieur à Nil, mais on ne possède aucun témoignage externe qui permette plus de précision.

S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 14, Paris, 1709, p. 210. — F. Degenhart, *Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens] 6, Münster, 1915, p. 18-20. — P.-G. Chappuis, *La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, Genève-Paris, 1926, p. 145-152. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 174. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirlichen Literatur*, t. 4, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 161-178.

3° La Paraphrase chrétienne. — Il existe une autre adaptation chrétienne du *Manuel*, qui se présente en des conditions assez différentes, appelée *Paraphrase chrétienne*, entendue au sens d'un écrit parallèle, qui longe le *Manuel* de bout en bout. Méric Casaubon l'a éditée à Londres en 1659; J. Schweighäuser l'a reproduite, *Epicteteae philosophiae monumenta*, t. 5, Leipzig, 1800, p. 10-94.

Une douzaine de manuscrits, dont un du 10e siècle (*Laurentianus* LV-4), un autre du 10e-11e, trois du 13e, un du 14e, sans parler de la tradition indirecte aussi ancienne. C'est dire le succès.

La *Paraphrase* se divise en 71 chapitres, à peu près comme le *Manuel* du pseudo-Nil, mais le découpage en est différent. De plus, sauf les dix dernières lignes, jamais elle ne rencontre les variantes données par le pseudo-Nil. Manifestement ces deux œuvres sont indépendantes; l'auteur de la *Paraphrase* (P) utilisait le texte même d'Épictète (E).

L'auteur fait preuve d'une personnalité beaucoup plus affirmée que le pseudo-Nil. Bien qu'il suive le *Manuel*, sans intervertir plus de deux phrases en tout, et qu'il reproduise souvent le texte exact, il n'hésite pas à modifier les mots et la pensée, non seulement pour donner à son texte une teinte chrétienne, mais souvent pour une raison philosophique ou même littéraire.

En effet, contrairement au pseudo-Nil, l'auteur prend parti. Il préfère à τηρεῖν (E. 4) φυλάττειν (P. 6, 1-5), qui revient souvent. Εὑρήσεις (E. 8) devient ἀλύπως διάξεις (P. 11); βολβάριον (E. 7), trop rare, est remplacé par ψηφῖδας (P. 10, 1).

Dans ces changements d'ordre littéraire, on peut noter deux tendances. La première consiste à abréger le développement en le simplifiant (E. 1, 4 et P. 2, 3; E. 1, 5 et P. 3, 2; E. 5 et P. 7, 2-3; E. 7 et P. 10, 4; E. 28 et P. 33, 7; E. 48, 2-3 et P. 65); les comparaisons sont parfois sacrifiées comme des surcharges (E. 43 omis; 46, 2 fin, omis). Occasionnellement le style en devient plus nerveux (E. 2, 1 et P. 3, 4). Cependant le souci principal est la clarté. Il arrive à l'auteur de préciser le texte par un complément, plutôt que de l'abréger (vg E. 3 et P. 6, 3; E. 14, 1 fin, et P. 19; E. 16 et P. 22; E. 16 fin, et P. 23, 3; E. 24, 3 et P. 31, 11, etc).

Ce deuxième souci entraîne des modifications d'ordre philosophique (E. 19, 2 et P. 26; E. 20 et P. 27; E. 39 et P. 54; E. 44 et P. 57). L'auteur se permet des additions (peut-être le principe stoïcien : « celui qui ne suit pas volontairement subira par nécessité », P. 7, 10, qui ne se trouve que dans certains manuscrits de E. 7; cf E. 12, 2 et P. 16, 1). Il peut compléter même le texte d'Épictète par la citation d'un « sage » (E. 12, 2 et P. 16, 8). Des modifications paraissent provenir d'une opinion personnelle : l'auteur évite de donner à la φαντασία l'importance qu'Épictète lui accorde (E. 1, 5 et P. 3, 1; E. 19, 2 et P. 26, 1; E. 20 et P. 27, 3), il lui préfère le λογισμός, qui joue chez lui un grand rôle. Ailleurs, il change ἡγεμονικόν en νοῦς (E. 38 et P. 53). Plusieurs fois il ajoute à la démonstration d'Épictète des raisons de sagesse humaine. Au sujet du deuil il apporte cet argument nouveau : ce que le temps effacera un jour, que la raison s'en charge aussitôt (E. 26 et P. 33, 5). Pour la visite aux puissants, il conseille de prévoir le pire pour n'être pas déçu (E. 33, 13 et P. 47). Entend-on dire du mal de soi? Il faut s'y ranger, puisqu'on ne peut commander au prochain, quand on est déjà incapable de se gouverner soi-même; si ce qu'on dit est faux, le mal est pour le calomniateur, plaignons-le; si c'est fondé, corrigeons-nous; de toute façon, la patience vaut mieux que la brouille. Cette page supplémentaire ne comporte aucune note chrétienne (E. 42 et P. 56; cf E. 33, 9 et P. 44).

L'auteur de la *Paraphrase* repense son texte en philosophe. Ce rôle personnel apparaît mieux encore dans l'adaptation du texte. Là où Nil maintient artificiellement comme un service de rendre un ami citoyen romain, la *Paraphrase* dit : le rendre illustre (E. 24, 2 et P. 31, 7). L'adaptation consiste surtout à christianiser le texte, et l'auteur est beaucoup plus exigeant que le pseudo-Nil.

Dans une série de modifications il rencontre son concurrent. Lui aussi réduit les dieux à l'unité et omet la péricope d'Épictète sur le serment (E. 33, 5), le chapitre sur la divination (E. 32), remplacé par un bref exposé sur la prière de demande, farci de paroles du Christ (P. 38), le développement sur les parties de la philosophie (E. 52, 1-2) et les conseils divers qui suivent (E. 53, 1-3), dont tient lieu une prière au « Sauveur et à son Esprit Saint » (P. 70). Avec le pseudo-Nil il supprime l'allusion à Diogène et Héraclite (E. 15), celle à Polynice et Étéocle (E. 31, 4), sans essayer même de replâtrer le texte gauchement (P. 36, 7-8), ou il commente les derniers mots du *Manuel* par *Mt.* 10, 28. Il fait du « convive des dieux, partageant leur pouvoir » (E. 15), « un excellent convive du royaume du Christ » (P. 21, 4), « convive et cohéritier du Christ » (21, 5). Dans le même sens, Socrate, à qui la mort n'est pas terrible (E. 5), cède la place aux « apôtres et martyrs » (P. 7, 2); ailleurs il devient saint Paul (E. 46, 1 et P. 60), avec une citation adaptée (1 *Tim.* 4, 12). Au lieu d'« offrir sacrifices, libations et prémices selon les usages nationaux » (E. 31, 4), on « apporte ses offrandes et on secourt les nécessiteux » (P. 37). En toutes ces corrections nécessaires, nos deux adaptateurs s'entendent à peu près.

L'auteur de la *Paraphrase* est bien plus perspicace. Ce que nous dénoncions d'étrange chez le pseudo-Nil a disparu.

La pitié intérieure n'est plus condamnée (E. 16 et P. 22, 4); le corbeau n'est plus porteur de présage, mais remplacé par le songe (E. 18 et P. 28). On a omis l'interdiction d'embrasser les statues (E. 47 fin). Nil admettait avec Épictète qu'il valait mieux avoir un enfant méchant que d'être malheureux; « mieux vaut, dit la *Paraphrase*, se servir soi-même que d'être préoccupé du serviteur jusqu'à négliger ses affaires » (P. 15, 3).

Cette plume vigilante corrige les moindres détails. L'εὐδαιμονία (E. 1, 4) devient « une piété sans mélange » (P. 2, 4); l'exil se change en persécution (E. 21 et P. 28). Être μεγαλόφρων ne peut être une qualité : on change le mot en ἐλεύθερος (E. 24, 3 et P. 31, 8). « Ce qui survient » se précise en « la tentation qui survient » (E. 10 et P. 13, 1) et l'auteur ajoute : « Dieu nous a gratifiés de puissances capables de vaincre les obstacles de l'Adversaire ». Cette purification du texte est poussée très loin. On hésite à joindre piété et utilité (E. 31, 4 omis). On efface avec soin tout ce qui évoque les usages païens. On maintient parfois le contexte, mais le mot « théâtre » est remplacé par « places et lieux publics » (E. 33, 10 et P. 45), et « récitations » par « maisons » (E. 33, 11 et P. 46)! Non seulement on évite « les jeux olympiques », mais jusqu'au mot ἀγών (E. 19, 1 et P. 25), s'il n'est pas appuyé par saint Paul (P. 69, 6-7 avec citation biblique), et jusqu'aux comparaisons sportives (E. 29 omis). On n'ose plus dire qu'on est « l'acteur d'un drame » (E. 17), mais on tient sa « place » (τάξις, P. 23, 1,

très fréquent au sens de vocation surnaturelle), ni qu'on « joue un rôle » (E. 37), mais on s'acquitte d'une « profession » (ἐπάγγελμα, P. 52). Cela tient du scrupule.

Dans plusieurs de ces transformations on a pu noter que l'auteur de la *Paraphrase* ne se contente pas de supprimer les marques païennes. Il veut présenter la doctrine chrétienne. Une péricope sur la patience (E. 11) devient un commentaire de *Job* 1, 21 (P. 14, 4-6). Quelques mots sur la formation du παῖς (E. 12, 2) tournent en exposé sur la correction fraternelle, avec citation de *Mt.* 7, 3 (P. 16, 5-8). Le respect du père (E. 30) évoque l'ordre du Décalogue et fournit l'occasion d'un développement sur la paternité de Dieu créateur (P. 34, 4-7).

Ce christianisme offre un caractère spécial. Beaucoup plus nettement que chez le pseudo-Nil, il est adapté à la vie monastique, parfois très finement. « La philosophie » devient « la vie vertueuse » (E. 22 et P. 29, 1), et « le philosophe » (E. 23; 46, 1; 48, 1) successivement « l'anachorète », « l'homme consacré à Dieu seul » et « l'homme cher à Dieu » (P. 29, 1; 30, 2; 64). Le chef se fait « clerc » (E. 17 et P. 23, 3). Mieux! on voit à travers les corrections les mœurs et les usages d'un monastère.

Pas de bains et le mot est changé en « repas » dans une péricope habilement rajustée (E. 4 et P. 6, 2-5). Pas d'écuries. Le moine ne risque pas de se vanter de son cheval, mais de son « habit » (E. 6 et P. 9). Énumère-t-on les menus incidents, de l'huile répandue, du vin volé? On ajoute : du pain corrompu (E. 12, 2 et P. 16, 3). Il est beaucoup question de femmes et d'enfants chez Épictète (E. 7; 11; 14, 1; 15; 18, etc). Presque toujours on élargit et on rend plus vague la formule, en supprimant assez souvent le mot « femme ». Il s'agit de frères, d'amis, de proches, de champ (P. 10, 4; 14, 1-2; 18, 1-3; 21, 4; 24, 2, etc), surtout de « frères ». Quant à l'enfant, à la faveur du double sens de παῖς, il devient facilement serviteur (E. 12, 1 et P. 15, 1-3). Point de place pour la fille de quatorze ans (E. 40) et on omet la péricope. « Le beau ou la belle » (E. 10) se transforme en « visage de femme » (P. 13, 3); « les plaisirs d'amour » (E. 33, 8) en « choses du corps » (P. 43), et « faire l'acte » en « dormir trop » (E. 41 et P. 55, 2).

La vie de la communauté monastique transparaît à travers cette adaptation. La charité fraternelle occupe une place élargie (E. 25, 5 et P. 32, 10-12); on insiste sur le silence et les conversations (E. 33, 2-3 et P. 39; E. 46, 2 et P. 61; P. 58 ajouté). Que quelqu'un scandalise en buvant beaucoup de vin, en se baignant, en mangeant tôt (E. 45), sans le juger, supposons que la maladie l'y oblige, que ses frères le lui imposent (P. 59). Si on a le mérite d'être buveur d'eau, qu'on n'étale pas « un visage sec » et une respiration haletante (P. 63 ajouté). L'attitude devant les charges est précisée selon l'esprit monastique (E. 24 et P. 31, 2). On répond longuement à l'objection du philosophe : je suis inutile à la cité (E. 24, 4). Que t'importe, dit la *Paraphrase*. « Tu veux être consacré à Dieu », à chacun sa place! Tu dis que la cité manque de chefs intelligents? T'inquiètes-tu autant de savoir si elle trouve des balayeurs? Tu as dans la cité la place « que tu peux avoir en sauvegardant ta consécration à Dieu » (P. 31, 12-23). Enfin la lecture de Chrysippe (E. 49), que le pseudo-Nil avait supprimée, devient la lecture de la Bible et l'auteur souligne avec Épictète que commenter ne dispense pas de faire. Ce serait devenir grammairien au lieu d' « hésychaste » (P. 66), et il ajoute un développement sur la lecture de l'Évangile (P. 67).

L'auteur de la *Paraphrase* ne cherche pas comme le pseudo-Nil à sauver d'abord le texte. Il le respecte souvent, même parfois là où son émule l'avait négligé. Il n'en est pas du tout esclave. Il abrège, précise, complète, adapte. Il prend ses responsabilités d'auteur. Avec intelligence et finesse, il corrige ce qui, du point de vue de la philosophie ou des mœurs, lui paraît incompatible avec la morale chrétienne. Il en tire une œuvre qui, tout en restant stoïcienne, est authentiquement chrétienne et capable de rendre service aux moines, ses destinataires.

Tant de précisions (la terminologie entre autres) permettraient peut-être de dater l'œuvre. Il faut lui concéder une relative antiquité. Le fait qu'elle soit à la source d'un commentaire déjà très célèbre au 10e siècle (cf alinéa suivant) invite à la placer au plus tard au 9e siècle.

4° Le commentaire de la Paraphrase. — A. Dain a attiré l'attention sur un document qui intéresse « l'Épictète chrétien ». A partir du *Laurentianus* LV-4, il a étudié et publié une brève ἐξήγησις εἰς τὸ ἐγχειρίδιον qui, dans le manuscrit (f. 233r-235r), fait suite à la *Paraphrase chrétienne*. Cette *Exégèse* est constituée par une introduction suivie d'un commentaire qui en reste, sans conclusion ni avertissement, à l'explication des deux premières lignes de la *Paraphrase*. L'éditeur, à partir de cet admirable codex et d'une copie tardive (*Bernensis* 97), grâce aussi à d'heureuses conjectures, a donné un texte satisfaisant; il semble admettre, par ailleurs, devant la double ponctuation finale de son texte, que l'*Exégèse*, « par une volonté d'arrêt », est une sorte d'introduction de la *Paraphrase* (*Introduction inédite à « l'Épictète chrétien »*, dans *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Paris, 1956, p. 61-68).

A partir d'un article de S. Lindstam (*Ein byzantinischer Kommentar der christlichen Paraphrase des Encheiridions*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 30, 1929-1930, p. 43-49), s'appuyant lui-même sur J. Schweighäuser (*Epicteteae philosophiae monumenta*, t. 3, p. 140), des recherches personnelles nous ont permis de découvrir que ce commentaire a une tradition manuscrite ancienne et riche. Nous donnons ici en bref les résultats de notre enquête encore inachevée.

Nous avons rencontré jusqu'ici 15 manuscrits. D'après les catalogues, deux sont du 10e siècle, un du 10e-11e, trois du 13e, un du 14e, huit du 15e au 17e siècle. Ils offrent un texte identique sous les variantes (situées surtout dans l'étendue des citations de la *Paraphrase*), mais d'une longueur très variable. Le *Laurentianus* LV-4 avec ses 3 folios présente en réalité le minimum (de même, 4 autres mss des 15e-17e siècles). Deux autres mss de la même époque tardive, non encore examinés, semblent poursuivre le commentaire jusqu'au ch. 2 de la *Paraphrase*. Enfin, 8 mss, dont 6 des 10e-14e siècles (entre autres le *Laurentianus* LXXIV-13), vont jusqu'au ch. 10, 6. Le texte édité par A. Dain, que ces manuscrits nouveaux améliorent, a une suite, dès le 10e siècle.

Sur la foi de deux mss tardifs, on a attribué un commentaire d'Épictète « au très sage seigneur Georgios Lakapénos » (*Alaképinos*), personnage du 14e siècle (cf encore V. Lundström, *Ad Georgium Lacapenum*, dans *Eranos. Acta philologica suecana*, t. 2, 1897, p. 47-48). Le commentaire qui porte son nom se confondant avec l'œuvre qui se lit quatre siècles auparavant, cette attribution perd tout fondement.

Peut-on préciser la date de composition de ce commentaire? A. Dain serait porté à fixer l'origine du *Laurentianus* LV-4 « aux environs de l'an 960 » et, comme le manuscrit offre « la transcription directe d'un texte original », l'œuvre pourrait avoir la même

date. Cependant si le texte subissait dès le 10e siècle cette grave amputation et avait déjà une diffusion multiple, le commentaire a chance de remonter au 9e siècle et peut-être au delà.

On a signalé plus haut que le commentaire le plus complet s'arrête avec le ch. 10, 6 de la *Paraphrase*. Faut-il s'attendre à trouver un texte plus long?

Un des plus anciens mss du commentaire maximum, au terme de la copie, porte cette mention, reprise par deux mss du 13e siècle : « alors qu'il avait expliqué jusque-là, quelque obstacle survenu empêcha le commentateur de parler de la suite ». Cette indication très ancienne peut être reprise de l'original. Dans trois autres mss intégraux le commentaire se poursuit sans avertissement par le texte seul de la *Paraphrase*, une fois complet et doublé, sur quelques lignes (ch. 27), du texte d'Épictète, qui s'y inscrit inopinément à l'intérieur du texte christianisé. Il n'est pas impossible que cette continuation (l'étude des variantes de la *Paraphrase* produites ici et dans le commentaire permettra peut-être de s'en assurer) ait été réalisée par l'auteur lui-même, qui semble bien utiliser le texte d'Épictète pour son travail.

La lecture de l'œuvre permet d'en préciser la nature. Les destinataires peuvent être clercs ou moines. Comme le note A. Dain, l'introduction parle de « clerc parfait » et de « moine parfait ».

Dans le texte du commentaire, il est fait deux allusions au « monastère ». Il ne faut pas, y lit-on, « rejeter le souci convenable des choses nécessaires, par exemple, du monastère... » Ou encore : « Il n'est pas donné à tout le monde de bâtir des monastères et de fonder des choses qui dureront pour d'autres temps ». L'auteur cite un mot édifiant du moine Benjamin (cf Pallade, *Histoire lausiaque* XII, 2, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904, p. 35). Cependant cette orientation, qu'imposait en quelque sorte l'œuvre commentée, adressée à des moines, est très discrète et n'exclut pas des remarques assez étranges pour de tels lecteurs. Dans l'ensemble, loin de préciser la destination de la *Paraphrase*, le commentateur l'atténue.

D'ailleurs l'auteur se veut moins moraliste que son texte de base et entend essentiellement faire œuvre de philosophe : « Philosopher, c'est la perfection de l'homme en tant qu'homme ». L'ignorance est pour ce stoïcien la source du mal. Il faut d'abord et surtout se connaître, en opposition avec la bête, avec ses puissances propres : « La connaissance de soi doit donc être la perfection de l'âme ». C'est nous qui « sommes la matière » de la morale, et « l'art est le perfectionnement des puissances qui sont en soi ». Cet effort n'est pas étranger à la religion : « Être un excellent chrétien, c'est tout d'abord être un honnête homme.., être un excellent moine, c'est être en tout un excellent homme, et être un clerc excellent, c'est tout d'abord être un homme excellent ». On s'occupera donc de l'homme et de son essence, plus que de religion.

Un peu trop à notre goût, à tel point que l'œuvre, surtout dans son premier tiers, où les chapitres commentés sont eux-mêmes très philosophiques, a peu de résonance chrétienne. C'est un commentaire qui ressemble à celui de Simplicius, qui sert, dès le début, à définir le mot ἐγχειρίδιον et fournit plus d'une idée dans la suite. On y parle indéfiniment en termes stoïciens des représentations et de l'usage qu'il faut en faire, de la προαίρεσις et de l'ἐλευθερία, des choses en notre pouvoir ou non, de l'opinion, des illusions des sens, etc. On a l'impression d'une philosophie un peu courte. Cependant l'ensemble est rigoureusement conséquent; les théories et les expressions de l'introduction reparaissent à travers tout le texte. A certaines remarques on sent une présence humaine.

Le chrétien en sommeil se réveille à son tour. On fait appel à des exemples bibliques déjà pour illustrer ou confirmer les théories philosophiques. Pour montrer le bon et le mauvais usage des représentations, on met en parallèle l'Égypte qui « préfère l'agréable au bien » et Joseph dont la sagesse gagne l'estime. Dans le dernier tiers, la Bible devient dominante. Pour montrer qu'il faut savoir préférer l'opinion d'un seul à celle de la foule, on présente non pas le Socrate du *Criton*, mais la politique divine, qui choisit un homme dans la multitude et pour la multitude : Moïse, Lot, Noé, Paul. « Qui en ce domaine est plus technicien que Paul? » Il élevait si haut sa pensée que le Christ y habitait et il rangeait chacune de ses opinions au jugement du Seigneur, au point de pouvoir dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20, cité textuellement). On est passé de la philosophie au christianisme.

L'exemple de Paul est exploité plus longuement encore au sujet de la mort. La mort n'est pas terrible, disait Épictète, sinon elle aurait paru telle à Socrate (*Ench.* 5). L'auteur de la *Paraphrase* a corrigé : elle aurait paru telle « aux apôtres et martyrs » (7). Le commentateur ne pense qu'à saint Paul, qui se hâte « d'être répandu comme une libation » (2 *Tim.* 4, 6), qui aime « se dissoudre » et « être avec le Christ » (*Phil.* 1, 23), et il analyse sérieusement les textes. La note est profondément religieuse et chrétienne. Cependant même ici, la sagesse stoïcienne a pénétré et, au terme de ces développements, l'auteur conclut : voilà le meilleur moyen d'atteindre « la vie heureuse et sans chagrin », comme plus haut il présentait toute la charité fraternelle comme une occasion de « ne pas être troublé ».

Les dernières pages sont les seules où le christianisme soit sans alliage. Il s'agit du beau chapitre de la *Paraphrase* (12; cf *Ench.* 7), où l'homme est comparé au matelot que le pilote envoie chercher de l'eau. Il peut bien ramasser un coquillage, mais il ne doit pas trop se compromettre avec la terre, surtout s'il est vieux. Le maître peut le rappeler à tout instant. Le commentateur nous invite à porter la lampe allumée pour aller à la rencontre de l'époux (*Mt.* 25, 1), à nous tenir les reins ceints (*Luc* 12, 35). Tout le monde n'a pas une longue tâche à accomplir. Il faut imiter « la conduite des saints », pour qui la seule vie, c'est d'être avec le Christ. « Les étrangers et les barbares » devraient en profiter aussi : « la base de l'amour de l'homme, c'est la piété ». Après cette méditation de deux pages sur la mort, l'auteur s'en prend à l'attitude du vieillard, avec une réelle élévation de pensée. Devant son « refus de savoir que la mort est à ses pieds », il lui donne des conseils : « L'usage parfait des petites choses est la base de la piété à l'égard de Dieu ». Il lui adresse surtout le rappel adapté : « Plus nous sommes avancés dans la vie, plus il convient d'être bien ceints pour le passage ». Et il n'oublie pas que la mort ne compte pas les années. Épictète cette fois est définitivement baptisé.

Telle est la tonalité de ce commentaire inédit. L'*Enchiridion* est à la source, indirectement par la *Paraphrase*, directement et consciemment par l'usage que le commentateur fait du texte original pour annoter l'édition chrétienne. C'est une pièce essentielle à verser au dossier de l'Épictète chrétien.

III. ÉPICTÈTE ET LE MOYEN AGE

Les adaptations chrétiennes du *Manuel* révèlent une influence profonde en certains milieux spirituels. Mais cette littérature, que nous ne pouvons situer ni dans le temps, ni dans l'espace, reste sans écho dans l'ensemble de la pensée chrétienne. Nous n'avons rien trouvé qui prépare ou accompagne ce succès chez les écrivains du 5e au 8e siècle. La suite du moyen âge n'en porte pas de trace non plus, sauf peut-être l'intérêt que quelques libraires témoignent aux *Entretiens*. Avant d'examiner ces données et de passer à l'Occident, il faut étudier la place qu'occupe Épictète dans les florilèges grecs.

1. Épictète et les florilèges grecs. — Le nom d'Épictète apparaît dans les florilèges grecs moraux du type sacro-profane. Deux d'entre eux prétendent le citer abondamment : l'un est attribué à Maxime le confesseur (7e siècle), l'autre à un certain Antoine du 11e siècle, surnommé Mélissa, du nom de son œuvre essentielle.

Le premier florilège, appelé *Loci communes*, dans sa recension vulgaire (PG 91, 721-1018), outre une bonne vingtaine de fragments attribués à Moschion, qui figurent dans les *Sententiae* de ce mystérieux personnage sous le nom d'Épictète sans aucune raison (A. Elter, *Gnomica* II, *Epicteti et Moschionis quae feruntur sententiae cum corollario*, Leipzig, 1892), rapporte, sous 26 lemmes, 57 fragments qui seraient d'Épictète. Cette marchandise se présente en de mauvaises conditions. Deux seulement des extraits se retrouvent dans l'œuvre connue du philosophe (997b = *Ench.* 33, 15 et 4-6), encore le deuxième ne se reconnaît-il que dans la paraphrase de Stobée. Les lemmes sont toujours imprécis et, huit fois, unissent plusieurs noms d'auteurs, renvoyant sans doute à des florilèges constitués : « Démocrite, Isocrate et Épictète » (soit le florilège de ce nom édité par C. Wachsmuth, *Studien zu den griechischen Florilegien*, Berlin, 1892, p. 162 svv), ou bien « Épictète et Isocrate », ou encore « l'*Enchiridion* d'Épictète et Isocrate ». Tel fragment est rapporté une fois sous le nom d'Épictète (957b), une autre fois sous celui de Ménandre, à moins qu'il ne soit sans lemme (904c). De toute façon, loin d'en être l'auteur, Maxime peut n'être même pas à la source de ce florilège, qui s'est constitué progressivement et aurait été achevé vers la fin du 9e siècle par des emprunts aux *Sacra parallela* de saint Jean Damascène (A. Ehrhard, *Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 10, 1901, p. 394-415). A côté de la recension commune de ce florilège ici utilisée, il existe d'ailleurs une recension *aucta*, encore inédite, qui cite Photius et ne peut donc être antérieure au dernier quart du 9e siècle.

Le florilège placé sous le nom d'Antoine est proche du premier (cf DS, t. 1, col. 713-714). Selon PG 136, 765-1244, il prétend apporter, sous 13 lemmes, 41 fragments d'Épictète. Dix-sept de ces extraits recouvrent ceux du pseudo-Maxime et même une collection de cinq textes se retrouve identiquement et dans le même ordre des deux côtés. En fait, outre que le florilège d'Antoine exploite lui aussi les *Sacra parallela*, ce qui est sans intérêt du point de vue d'Épictète, il puise directement au florilège du pseudo-Maxime dans sa recension *aucta*. En revanche, il y a parfois contradiction entre les données de ces deux florilèges. Tel texte attribué à Épictète dans le premier (861a, 5e texte) se lit ici sous le nom de Solon (1044c). Antoine se répète à l'intérieur même de son florilège (1044c, 4e texte = 1052d; 952b = 957d). Tout cela n'inspire pas confiance.

En plus de ces recueils célèbres, Épictète figure dans quelques autres florilèges du type sacro-profane. Il est cité dans le florilège alphabétique du *cod. Laur.* plut. VIII, 22, selon A.-M. Bandini, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum bibliothecae Mediceae Laurentianae*, t. 1, Florence, 1764, p. 370 et dans la *Violaria* (d'un certain archevêque Arsène) du *cod. Laur.* plut. IV, 26 (*ibidem*, p. 549). Il a sa place parmi les sentences sur la vraie sagesse du *cod. Vatic.* 510 (341), f. 213v, et parmi les pensées diverses du *cod. Vatic. Urbin.*, p. 141, n. 95, f. 79r (A. Capecelatro et C. Stornajolo, *Codices urbinates graeci Bibliothecae graecae*, Rome, 1895).

Il apparaît dans les *Sententiae* de Jean Georgides le moine, au moins dans le *cod. Venet.* (f. 106b), sous la mention vague Στωικοῦ λόγος (Schenkl, éd. d'Épictète, *Diss.* II, 14, 7, en note; cf *Ench.* 21, en note; le texte de Georgides, PG 117, 1057-1164, ne mentionne pas directement Épictète, mais cf 1100b, n. 39 et 1136a, n. 65). On le rencontre encore dans le florilège du *cod. Coisl.* 296 (E. van Dobschütz, *Coislianus* 296, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 12, 1903, p. 543-544).

Enfin, signalons au passage un recueil abondant d'extraits du *Manuel*, qui devait être assez répandu au moyen âge, puisqu'il en existe au moins 5 témoins (souvent mutilés) : *Vatic. gr.* 1823, *Laur.* plut. XXXI, 37, *Monacensis* 529, *Napol. Bibl. dei Gerolamini* XXII, 1, et *Dresd.* Da 55 (Schnorr von Carolsfeld, *Katalog der Handschriften der königl. öffentl. Biblioth. zu Dresden*, t. 1, Leipzig, 1882, p. 297). Il faut peut-être en rapprocher un recueil de 19 extraits du *Vatic. Urbin.*, p. 238, n. 132, f. 139-144 (selon Capecelatro-Stornajolo).

Les citations rapportées dans les florilèges du type sacro-profane se présentent, quand elles sont publiées, dans des éditions assez misérables. Quoi qu'il en soit, il faut se garder de les rejeter à priori. Dans leur ensemble, les deux séries de fragments les plus importantes sont d'inspiration stoïcienne et rendent assez souvent un son épictétéen. On ne peut les mettre au compte d'Épictète sans autre examen. Il faudrait rechercher les sources de ces florilèges, en sachant bien que même là où l'on remonte à Stobée les attributions restent douteuses, car dans les manuscrits de ce dernier il y a déjà des confusions et des erreurs (tel texte revient successivement à l'*Enchiridion* et à Solon, tel autre à Épictète et à Démocrite, un troisième à Socrate et à Épictète). Il faudrait aussi établir les relations de ces florilèges entre eux et leurs rapports avec les autres florilèges, dans la ligne du riche article de H. Schenkl, *Die epiktetischen Fragmente. Eine Untersuchung zur Ueberlieferungsgeschichte der griechischen Florilegien*, dans *Sitzungsberichte der Philos. - hist. Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften*, Vienne, t. 115, 1887 éd. 1888, p. 443-546. Cf DS, art. FLORILÈGES SPIRITUELS.

Les florilèges grecs sacro-profanes élaborés autour du 9e siècle réservent généralement une place, parfois importante, à Épictète. Mais il ne semble pas que les compilateurs soient jamais remontés à la source.

2. Épictète dans le monde byzantin du 8e au 14e siècle. — Le texte authentique d'Épictète était-il donc inconnu du monde byzantin? La question ne se pose pas pour l'*Enchiridion*, puisque la spiritualité chrétienne en a fait usage. On en connaît d'ailleurs aujourd'hui encore un manuscrit du 12e siècle, deux du 13e et six du 14e. Mais les *Entretiens* semblent effectivement n'avoir été conservés à une époque donnée que par un seul manuscrit, le texte du *Bodleianus*

d'Oxford (fin du 11e ou début du 12e siècle) ; les autres manuscrits en sont des copies. De plus l'œuvre n'intéresse, dirait-on, que quelques spécialistes de la librairie.

1° *Les écrivains byzantins en général.* — Épictète a presque disparu de l'horizon des écrivains byzantins.

Georges le Syncelle, † après 810, mentionne, sans plus, le nom d'Épictète sous le règne d'Antonin dans son *Choix de chronographie* (éd. G. Dindorf, *Georgius Syncellus et Nicephorus*, t. 1, Bonn, 1829, p. 662, 19, coll. Corpus scriptorum historiae byzantinae de B. C. Niebuhr). On peut rappeler les lignes d'Élie de Crète sur Épictète dans son commentaire de Grégoire de Nazianze, qui exploite un *exemplum* après Cosmas et Nonnus (*supra*, col. 831). Il faut noter enfin deux allusions passagères : l'une de Jean Tzetzes (12e siècle), qui, dans ses *Prolegomena in Hesiodum*, range parmi les auteurs célèbres d'origine modeste « deux esclaves, Ésope et Épictète » (*Joannis Grammatici Tzetzis expositio librorum Hesodii*, Bâle, vers 1550, p. 10, 2), l'autre du célèbre Eustathe (12e siècle), qui, en commentant le mot χειρῖδας (*Odyssée*, ω, v. 230), emploie ἐγχειρίδιον et en donne les différents sens, dont celui de « petit livre comme l' ἐγχειρίδιον d'Épictète » (*Eustathii commentarii ad Homeri Odysseam*, t. 2, Leipzig, 1826, p. 321). Ce dernier détail prouve que le *Manuel* avait une certaine célébrité au 12e siècle. Ces témoignages, dans l'ensemble, sont secondaires.

Il faut cependant signaler une influence indirecte d'Épictète (B. Tatakis, *La Philosophie byzantine*, dans É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 2e fasc. suppl., Paris, 1949, p. 159) sur le *Strategicon* d'un certain *Cécaumène*, du 11e siècle. Ce traité de morale pour hommes politiques invoque le témoignage de l'évêque Jean de Larissa : à la mort d'un ami ou d'un esclave agréable, « souviens-toi qu'il est homme et doit mourir en sa qualité d'homme, et ne te trouble pas de sa fin; tu n'en profiteras pas » ; de même pour un objet précieux (*Cecaumeni Strategicon et incerti scriptoris de officiis regiis libellus*, éd. B. Wassiliewsky et V. Jernstedt, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 61, 10-20). Ces paroles évoquent le conseil d'Épictète : « souviens-toi... si tu chéris ton enfant ou ta femme, que tu chéris un homme. Leur mort ne te troublera pas » (*Ench.* 3). Par leur contexte elles entrent bien dans le traité, qui, par une sagesse sans éclat, rappelle plus Épicure que l'héroïque stoïcien.

2° *Trois hommes de bibliothèque.* — *Photius* (9e siècle) note, d'après la *Vita Isidori* de Damaskios, que Théosébius, néoplatonicien du 5e siècle, « écrivit une foule de choses » sur l'œuvre d'Épictète. Dans sa *Bibliothèque*, Photius décrit directement l'œuvre d'Arrien et réserve ainsi une place à Épictète.

« (Arrien) était l'un des familiers d'Épictète. Il était célèbre à l'époque d'Adrien, d'Antonin le Pieux et de Marc l'Antonin. On l'appelait le nouveau Xénophon. A cause de sa formation remarquable, il exerça des charges politiques et parvint même au sommet des honneurs. Il composa en outre comme écrits des *Entretiens* (Διατριβῶν) d'Épictète son maître en huit livres, tout ce que nous en connaissons (ὅσα ἴσμεν), et des *Conversations* (Ὁμιλιῶν) du même Épictète en douze livres » (58, PG 103, 105ab). Ce texte pose sur la constitution de l'œuvre d'Épictète des problèmes qui ne nous concernent pas. La précision qui accompagne la mention des *Entretiens* est-elle réserve ou plutôt un appel aux faits : « que nous connaissons en totalité » ou « tout ce que nous en connaissons »? Cette dernière interprétation, en harmonie avec la suite du texte, est probable.

Deux considérations s'imposent : pour les livres d'*Entretiens*, Photius invoque un témoignage personnel; il les connaît, au moins indirectement. Au contraire, il ignore tout de l'*Enchiridion*, s'il se doute « d'autres œuvres ». Le *Manuel*, s'il n'était pas disparu, ou était confondu avec le reste de l'œuvre ou n'était plus attribué à Épictète dans le milieu de Constantinople autour de 850. La constatation est étrange. Notons encore qu'Épictète n'occupe pas une place primordiale dans la culture profane de Photius. Dans sa lettre au peuple bulgare (éd. I.N. Valettas, Londres, 1864, p. 200-248), où il cite beaucoup de philosophes païens, il ne nomme pas Épictète.

Aréthas, évêque *de Césarée*, † après 932, porte à Épictète un intérêt bien plus marqué. Cet érudit, dont la plupart des œuvres sont encore inédites, « a abondamment annoté, dit J. Bidez, ses manuscrits d'Eusèbe de Césarée, des apologistes et d'une longue série d'auteurs profanes, comme Euclide, Dion Chrysostome, Marc-Aurèle, Épictète, Pausanias, Philostrate, Pollux » (*Aréthas de Césarée éditeur et scholiaste*, dans *Byzantion*, t. 9, 1934, p. 404). Dans les scolies de Lucien, que H. Schenkl lui attribue, avec les scolies des *Entretiens* que reproduit le *cod. Bodleianus* (1916, p. LXXX-LXXXI), il précise chaque mention d'Épictète, ce « stoïcien qu'il connaît », « dont les œuvres morales sont rapportées » (*Demonax* 55, *Scholia in Lucianum*, éd. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1906, p. 15; *Alexandros* 2, p. 180; *DePeregrini morte* 18, p. 221). Il cite même les premières lignes de l'*Enchiridion* et les commente en une longue page toute inspirée d'Épictète (*Vitarum auctio* 21, p. 127).

Les scolies qui concernent les *Entretiens* en constituent une sorte de petit commentaire, le seul que nous connaissions. L'annotateur y révèle une belle culture. Souvent il aide le lecteur à comprendre le texte en précisant les allusions philosophiques, en expliquant les termes techniques (ἐντευξίδιον, ληκύθιον). Il cite à l'appui d'Épictète, Ignace, Basile, Chrysostome. Le mot *boiteux* lui rappelle les développements de Grégoire sur la jambe cassée d'Épictète. Le plus frappant est qu'il interprète en chrétien les *Entretiens* et tâche de les rendre accessibles et profitables aux moines. Tantôt il attire simplement l'attention du lecteur sur une remarque opportune. « Lisez ça avec soin », écrit-il en marge du passage où Épictète dit que la graine doit être enfouie pour être productive (*Diss.* IV, 8, 36). Souvent il rapproche le texte profane de l'Évangile et des Pères, convaincu qu'Épictète a connu la doctrine chrétienne. Quatre fois il vise les moines avec précision. Quand Épictète parle des péripatéticiens relâchés (*Diss.* II, 19, 20), il note : « cela, il convient de le dire chez nous aussi, car il y en a bien peu qui soient conformes à Antoine »; lorsque son maître dit qu'il voudrait bien voir un stoïcien (19, 24), il ajoute malicieusement : « et moi un moine ». Épictète condamne-t-il les tergiversations de celui qui prétend s'adonner à la philosophie (*Diss.* IV, 2, 4), Aréthas applique ce reproche aux moines qui veulent retourner en arrière. Là où Épictète définit la « marque » d'un homme véritable (*Diss.* IV, 5, 17), le scoliaste se tourne vers « les moines qui ont l'air de quelque chose »; « s'ils portent les marques de ceux qui ont jadis été à la tête de cette organisation, je veux dire Antoine et ceux de son temps, qu'ils soient nos Pères », sinon qu'ils passent à l'épreuve. L'interprétation du texte en ces annotations n'est pas très profonde, mais la volonté d'utiliser chrétiennement les *Entretiens* apparaît sans cesse. Aréthas, ou du moins le scoliaste, mérite le titre de commentateur chrétien d'Épictète.

Il existe d'autres scolies d'Épictète. Le recueil principal d'extraits du *Manuel* signalé plus haut accompagne le texte d'abondants commentaires dans la plupart des mss (au moins *Vatic. gr.* 1823, *Dresd.* Da 55 et *Monac.* 529 = ms d'Augs-

bourg, *subsellio* XVII, p. 387, n. 78 (E. Ehinger, *Catalogus bibliothecae amplissimae reipublicae augustaneae*, Augsbourg, 1633). Un autre ms présente aussi des scolies, celui du Mont Athos, p. 145, n. 738 (S. Eustratiadès et Arcadios, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, Cambridge, 1924). Sont-ce les mêmes? Les scolies du florilège ont été publiées (C. G. Heyne, *Epicteti Enchiridion, graece et latine, cum scholiis graecis nunc primum e bibliotheca regia dresdensi vulgatis, et novis animadversionibus*, Dresde-Leipzig, 1756; Varsovie, 1776). Elles sont d'un auteur chrétien et citent plusieurs fois la Bible, mais s'attachent à des minuties grammaticales, pas une fois à la pensée d'Épictète. Leur valeur pour nous est de témoigner de l'intérêt porté vers le 13e-14e siècle au texte du *Manuel*.

Aux noms de Photius et d'Aréthas s'ajoute un inconnu, qui apporte un témoignage important sur l'usage chrétien qu'on a pu faire d'Épictète. Deux manuscrits des *Entretiens*, le *Parisinus* 1417 du 15e siècle et le *Barberinus* 85 du 16e siècle, portent, après l'index des chapitres du livre 1, une brève notice consacrée à la bonne influence d'Épictète sur les chrétiens.

Après avoir loué la vie et les œuvres du philosophe, le scribe poursuit : « Les maîtres de la sainte Église ont inséré de bonnes parties de ces textes dans leurs instructions morales... Par nous aussi, dans notre jeunesse, quand nous nous adonnions aux études, cet homme était recherché plus que tous les sages qui se sont fait un nom parmi les grecs. Et nous avons pris soin de nous faire transcrire ce livre »... Il poursuit son éloge : « Par ses préceptes spéculatifs et pratiques, il nous montre la route qui mène au terme le meilleur de la moralité humaine.., comme s'il lui était proposé de nous exposer la loi de Dieu céleste et évangélique ». L'auteur défend ensuite le monothéisme d'Épictète et affirme sa bienveillance pour les chrétiens. « Certains racontent même qu'il opta pour la révélation de la vraie doctrine... et pour la foi au Christ Notre-Seigneur, mais ne voulut pas l'avouer, reculant devant la violence de la persécution » (Schenkl, éd. de 1916, p. XIV-XV).

Ce document révèle clairement qu'à cette époque, l'œuvre d'Épictète, y compris les *Entretiens*, figurait parmi les livres utilisés dans la formation morale du chrétien cultivé. Il est impossible de dater ce témoignage. Seul, le cod. *Barberinus* 85, copie du *Parisinus* 1417, l'attribue à un Gennadios que nous ne pouvons identifier. Pour y voir Gennade de Marseille, l'helléniste latin du 5e siècle, il faudrait se livrer à des hypothèses aventureuses. Dans le *Parisinus* même, le témoignage n'est pas de la main du copiste, mais du propriétaire qui a fait exécuter la copie, comme on l'a vu dans le texte. Or ce manuscrit « d'après la forme du filigrane (les ciseaux) semblerait être antérieur à 1450 » (J. Souilhé, *Épictète*, *Entretiens*, I, coll. Budé, Paris, 1948, p. LXXIX-LXXX). On peut donc affirmer au moins qu'en plein 15e siècle et avant la Renaissance Épictète jouissait d'une grande faveur en certains milieux chrétiens du monde grec.

3. **Épictète dans le monde occidental du 8e au 14e siècle.** — Malgré quelques tentatives de renouveau (en Gaule autour de 470, en Italie au 6e siècle avec Cassiodore), l'hellénisme a disparu de l'ensemble de l'Occident au plus tard au 6e siècle (P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 390-392). Au moyen âge la connaissance du grec y est extrêmement rare et très élémentaire (H. Bischoff, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 44, n. 1-2 = *Festschrift Fr. Dölger*, Munich, 1951, p. 27-55). De ce fait, Épictète, dont le *Manuel* ne sera traduit en latin par Nicolas Perotti (*Cod. Ambros.* L. 27 sup.) qu'en 1453 (la traduction imprimée de Politien, seule répandue, date de 1497) et les *Entretiens* au milieu du 16e siècle, ne pouvait exercer une influence sérieuse.

Cependant le nom d'Épictète a trouvé une certaine célébrité dans le monde nordique à l'époque d'Alcuin. Il existait alors une *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti Philosophi*, composée de 73 questions d'Hadrien, très brièvement résolues par Épictète. L'œuvre n'a que quatre pages courantes. Ses derniers éditeurs, L. W. Daly et W. Suchier (Urbana, 1939), voudraient y voir un produit des 2e-3e siècles, époque où le moraliste avait la faveur, plutôt qu'une élaboration du moyen âge. Quoi qu'il en soit, l'opuscule était très connu dès le 8e siècle.

Il inspira un doublet : *Disputatio Hadriani et Epicteti Philosophi*, de 21 questions presque toutes communes avec l'*Altercatio*. Il fournit certains matériaux aux *Excerptiones Patrum, collectanea, flores ex diversis, quaestiones et parabolae* (PL 94, 544d16-545a5), attribués faussement à Bède le vénérable et datant du 8e siècle. Enfin, Alcuin, qui l'a pris pour modèle dans sa *Disputatio Pippini cum Albino*, fait une allusion précise au texte dans une lettre écrite vers 795 : « Unde Hadrianus imperator Epitetum philosophum inter alias inquisitiones interrogavit quid esset cinctum... » (*Ep.* 88, MGH *Epistolae*, t. 4, *Karoli aevi*, t. 2, Berlin, 1895, p. 133, 5-10). L'*Altercatio* devait être éditée en 1558 en traduction française par Jean de Coras à Toulouse et à Paris.

Un autre document, également un dialogue entre Hadrien et « le jeune Epictète » (*juvenis Epictitus*), qui a d'ailleurs quelques questions communes avec le précédent, est plus célèbre encore, à en juger par sa tradition manuscrite (7 mss des 10e-15e siècles). Il a été étudié récemment par W. Suchier, *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus, nebst verwandten Texten (Joca monachorum)*, Tubingue, 1955, qui le juge antérieur à 650 (p. 44-45). Il a été traduit en français, en provençal et en kymrique. Il a fourni une paraphrase qui a elle-même 7 traductions. Enfin il a inspiré au 13e siècle l'*Enfant sage*. Ce dernier dialogue, où le principal interlocuteur est un enfant prodige, *Epitus*, a été répandu dans toute l'Europe occidentale jusqu'au 19e siècle.

Par cette littérature de questions-réponses, le nom d'Épictète, plus ou moins déformé, a survécu dans le monde latin sans discontinuer depuis l'empire jusqu'à l'époque contemporaine. Mais l'usage qu'on fait ici d'Épictète ne révèle pas qu'on ait connu, si peu que ce soit, sa philosophie. A voir ces jeux littéraires placés sous le patronage de l'austère moraliste et totalement étrangers à sa doctrine, on a l'impression qu'on ignorait le sens véritable de son œuvre.

En fait, les thèses d'Épictète ne semblent occuper aucune place chez les auteurs du moyen âge. Même un Jean Scot Érigène, le meilleur helléniste de l'époque, l'ignore. Les florilèges les plus célèbres ne le citent pas. Nous ne prétendons pas qu'il soit absent de tant de textes, souvent inédits; nous ne voyons nulle part signaler sa présence. Seul Jean de Salisbury † 1180, à deux reprises, invoque le témoignage d'Épictète dans son *Polycraticus*.

Il le mentionne sans autre précision, à côté de Zénon, au sujet du mariage et de la chasteté (8, 11, PL 199, 750a). Ailleurs (7, 3, 641d-642b) il l'utilise longuement, mais à travers un texte d'Aulu-Gelle (*Noctes atticae* XIX, 1, éd. C. Hosius, t. 2, Leipzig, Teubner, 1903, p. 259-260), le développement sur les « représentations » déjà rencontré chez saint Augustin. Il en donne un résumé intelligent. Il fait même preuve d'une certaine personnalité. Il transforme un peu étrangement la référence à Épictète, en renvoyant non plus aux *Entretiens*, mais « au livre du stoïcien Épictète sur la mantique, où ont été

consignées des idées qui concordaient avec les sentences de Zénon et de Chrysippe, qui passaient pour avoir été les maîtres du stoïcisme ». Au terme de l'exposé, il approuve la doctrine (*vere*), tout en lui reprochant de négliger le travail de la grâce, qui seule peut réprimer les passions inévitables et faire que les forces de l'homme « soient orientées au service de la justice ». Il tente même de rendre le texte plus littéraire. Il faut souligner sa forte dépendance de saint Augustin, qu'il suit souvent presque mot à mot, sans le nommer; peut-être n'a-t-il pas même recouru à Aulu-Gelle, loin de s'inquiéter de sa source grecque.

Ce double témoignage, qui invoque Épictète comme une autorité philosophique, est cependant beaucoup plus précieux que les fantaisies de l'époque carolingienne.

L'œuvre d'Épictète n'a jamais été célèbre dans le monde latin. D'Arnobe à Jean de Salisbury, les témoignages sont vagues et on ne trouve guère trace de son influence. Pour être connu, et dans son *Manuel* seulement, Épictète doit attendre la renaissance du stoïcisme au 16e siècle.

Pour le monde grec, le problème est beaucoup plus complexe. Bien qu'il n'ait été cité nommément qu'une fois, Épictète a toujours été plus ou moins connu. Clément d'Alexandrie, Basile le Grand, Jean Chrysostome l'exploitèrent à plus d'une reprise, peut-être sans recourir au texte original. A partir du 5e siècle, les témoignages sont moins fréquents et plus discrets. L'érudit Photius, qui signale les *Entretiens*, ignore sans doute le *Manuel*. Le renouveau philosophique du 10e siècle ne semble pas avoir favorisé Épictète : il n'apparaît qu'assez peu dans la littérature byzantine du moyen âge.

Cependant l'œuvre d'Épictète connaissait un grand succès du 9e siècle environ au 14e, dans un milieu très limité : les monastères, ou plus probablement certains monastères. Le *Manuel* inspira soudain, à des dates impossibles à préciser, une série de pastiches chrétiens et même un important commentaire. Ces œuvres, comme en témoigne la richesse de la tradition manuscrite, ont été très répandues. Les *Entretiens* finirent aussi par édifier les moines, de l'avis de l'un d'eux. Néanmoins il ne faut pas en conclure qu'Épictète ait joué un rôle dans l'élaboration et l'histoire du monachisme. Les œuvres ascétiques et mystiques des grands auteurs spirituels de l'époque patristique ne portent aucune trace, semble-t-il, de sa doctrine morale ou religieuse. L'entrée, en fraude, d'Épictète dans la littérature monastique est tardive : elle n'a guère pu s'opérer avant le 9e siècle. Elle n'en constitue pas moins un fait important et un épisode curieux de l'histoire de la culture chrétienne : autour du 10e siècle, un auteur païen, hâtivement baptisé, a contribué à former des générations de moines.

Michel Spanneut.

IV. PÉRIODE MODERNE

1. Historique. — Sans aucun doute c'est d'*Italie* qu'est parti le vaste mouvement, qui, durant deux siècles, porta les écrivains spirituels vers l'étude des stoïciens, et cela grâce à une méprise, les milieux platoniciens de Florence prenant Épictète pour un disciple de Platon. Dès 1453, N. Perotti traduit le *Manuel* à Bologne (inédit). En 1497, A. Poliziano (Politien) en publie à Bologne une traduction latine, et l'année suivante à Venise, etc. A Venise encore en 1535, V. Trincavelli édite les *Entretiens* et A. Canini en 1546 fait de même pour le *Commentaire* de Simplicius. Ces publications eurent tout de suite leur influence. A. Steucho, bibliothécaire de l'Église romaine au Vatican, donne au public en 1540 un *De perenni philosophia*, où il entend prouver que les systèmes de la philosophie antique, demeurés fidèles à la tradition primitive, contiennent malgré de légères divergences l'ensemble des vérités naturelles; Épictète n'échappe pas à cette prétention et aussi bien pour sa métaphysique que pour sa morale se voit doté d'une doctrine fort saine que les Pères de l'Église approuveraient. En 1548, paraissent à Rome les *Exercitia spiritualia* de saint Ignace de Loyola † 1556 qui contiennent à propos de l'indifférence une allusion aux philosophes païens et ceux-ci vraisemblablement doivent se réduire au seul Épictète (cf J. Souilhé s j, introd. à *Épictète. Entretiens*, texte et trad., coll. Budé, t. 1, Paris, 1948, p. LX, note 2). Saint Charles Borromée † 1584, d'après ses biographes, fait du *Manuel* sa lecture quotidienne et l'on trouve mentionnés dans le catalogue des livres de sa bibliothèque les ouvrages de l'esclave phrygien (G. P. Giussano, *Vita di S. Carlo Borromeo*, Rome, 1610, lib. 1, c. 4, p. 15, etc). Son entourage se ressent de cette influence. Des réminiscences stoïciennes se rencontrent chez saint Louis de Gonzague † 1591 et saint Jean Berchmans † 1621. D'après certains historiens il en est de même pour le *Breve compendio* d'Isabelle Bellinzaga (cf DS, t. 1, col. 1940-1942); également pour le jésuite B. Castori dans son *Istitutione civile e cristiana* (Rome, 1622). Cependant durant tout le 16e siècle une opposition sourde s'est faite au stoïcisme avec G. Contarini † 1542, J. Sadolet † 1547, J.-B. Crispi † 1595 et même A. Possevin † 1611 dans sa *Bibliotheca selecta* (1593). C'est ce qui explique sans doute que dans ce pays, à notre connaissance du moins, Épictète ait été ignoré des auteurs spirituels au cours du 17e siècle.

En *Allemagne* nous trouverons les véritables successeurs des humanistes italiens. De 1516 à 1545, la traduction d'Épictète par Politien compte huit éditions. J. Schegk d'abord (Bâle, 1554), H. Wolf surtout (Bâle, 1560-1563) mettaient au point ce premier essai et donnaient des éditions qui connaîtront le succès jusqu'à la fin du 17e siècle. Th. Kirchmeyer, Naogeorgius de son pseudonyme, publia en 1554 à Strasbourg une *Moralis philosophiae medulla*, qui n'est autre qu'un commentaire du *Manuel*. Ces luthériens tout en admettant la corruption totale de la nature humaine sentaient le besoin d'un recours à la raison, et c'est Épictète, qu'ils critiquent en partie, qui leur sert d'autorité dans le domaine de la philosophie naturelle. A la fin du siècle, Juste Lipse en pays flamand était l'auteur d'une véritable révolution; ce protestant converti au catholicisme devint le père du stoïcisme chrétien; il se donna la mission de christianiser autant et même peut-être plus qu'il n'est possible le philosophe stoïcien (*Manuductio ad stoicam philosophiam*, Anvers, 1604). Certains de ses disciples allaient plus loin que lui et en 1624 C. von Barth prétendait dans ses *Adversariorum commentariorum libri* LX (Francfort) qu'Épictète fut réellement chrétien. J. Caselius † 1613, M. Casaubon † 1671, A. Berkelius † 1688, G. Salden † 1694, J.-L. et J. Gronovius (hollandais; père † 1671 et fils † 1716), C. Daubus, vers 1650, mettaient un frein à ce beau zèle, se contentant de soutenir que l'auteur des *Entretiens* fut formé à la lumière de l'Évangile; ils

confondaient l'Épaphrodite maître du stoïcien et l'Épaphrodite cité par saint Paul dans son épître aux Philippiens; ils étaient confirmés dans cette erreur par la découverte d'un commentaire chrétien du *Manuel* que d'aucuns attribuent à saint Nil et qu'ils attribuaient à Épictète lui-même. La réaction ne se fit pas attendre. En 1640, sans entrer dans la polémique, le français Claude de Saumaise † 1653, réfugié en Hollande, dans les préfaces de ses éditions (Leyde) campait un Épictète purement stoïcien. La bagarre pourtant n'éclata point et ce n'est qu'à la fin du 17e siècle que furent soutenues de nombreuses thèses tendant à établir que le stoïcisme est non seulement distinct du christianisme, mais qu'il lui est opposé. Au début du 18e, trois ouvrages confirmèrent cette tendance nouvelle : les *Analecta historiae philosophiae* de J. F. Buddæus (1706), la *Bibliotheca graeca* de J. A. Fabricius (Hambourg, 1705) et surtout la *Disquisitio de Epicteto philosopho stoico* de M. Rossal (Groningue, 1708).

En *France* nous avons une évolution presque analogue. Dans la première moitié du 16e siècle, Épictète est très peu connu. Érasme † 1536 exerce toute son influence et, s'il admet quelques thèses stoïciennes, il en rejette un nombre plus grand encore. R. Gaguin † 1501, G. Budé † 1540 ainsi que l'espagnol L. Vivès † 1540 pensent comme lui. Les *Opera omnia* de Politien ont bien été publiées à Paris en 1512, mais les traductions d'Épictète qu'elles contenaient ont seulement fourni quelques textes à des humanistes qui s'effraient de l'apathie stoïcienne et la rejettent ironiquement. C'est par les protestants, et donc vraisemblablement de l'Allemagne, que les œuvres du sage phrygien font leur apparition. Antoine du Moulin en 1544 (cf DS, t. 2, col. 38), J. de Coras en 1558, A. Rivaudeau en 1567 traduisent et publient, celui-ci le *Manuel*, le second l'apocryphe *Altercation d'Épictète et d'Adrien*, celui-là également le *Manuel*. C'est seulement en 1585 que les catholiques en la personne de G. du Vair se font les traducteurs du philosophe stoïcien (cf DS, t. 3, col. 1854-1857). Il est suivi, à Paris, en 1609, par J. Goulu (Jean de Saint-François, feuillant) et un peu plus tard par P. de Bouglers (Douai, 1632). Nous avons là ce que nous appelons des stoïciens chrétiens, dont l'ambition est non d'abaisser le christianisme au stoïcisme, mais d'élever au prix de magnifiques contresens le stoïcisme jusqu'à la hauteur de l'Évangile. Avec saint François de Sales † 1622 une douce mais ferme réaction s'affirme; l'évêque de Genève réfute le sage de Phrygie dans ce qu'il a d'erroné, pour lui emprunter les vérités qu'il juge utiles et même nécessaires à son dessein; il hésite, mais de très peu, à le canoniser. Beaucoup d'écrivains vont dans son sillage, que nous appelons des humanistes chrétiens. Citons particulièrement le capucin Yves de Paris, le jésuite J. Hayneuve, le carme Léon de Saint-Jean et l'évêque J.-P. Camus. En 1653 une édition parisienne des œuvres complètes d'Épictète *in gratiam juventutis* marque un renouveau du stoïcisme chrétien tel que nous l'avons défini. Nommons encore le cardinal Alphonse de Richelieu (1653), Gilles Boileau (1655), le tertiaire franciscain Jean-Marie de Bordeaux (*Épictète chrétien*, Paris, 1658), le récollet Pascal Rapine (1670), le chancelier de l'église de Paris N. Cocquelin (1688), le jésuite M. Mourgues (1700), l'abbé J.-B. de Bellegarde (1700). La réaction commença dès 1644. Elle fut théologique avec Antoine Arnauld, Pierre Nicole, J.-B. Bossuet, N. Malebranche, J. Esprit et P. Poiret, historique avec G. Ménage et Tillemont, et pour finir rationaliste avec les éditions de A. Dacier à l'aube du 18e siècle (Paris, 1715, nombreuses rééditions) et le *Dictionnaire* de P. Bayle (éd. anglaise de 1738 et éd. françaises qui la suivirent).

L'*Espagne* se livra plus tardivement que la France à la lecture des philosophes stoïciens. Durant tout le 16e siècle deux influences surtout se firent sentir, celle d'Érasme et celle des mystiques flamands, toutes deux hostiles à la sagesse du Portique. Louis de Grenade † 1588 fait peut-être exception, lui qui emplit ses sermons de citations de Sénèque et cite Épictète dans quelques-uns de ses traités. Une édition des œuvres de ce sage parut bien à Salamanque en 1555, mais il ne semble pas qu'elle eut du succès. En revanche, dès le début du siècle suivant, Juste Lipse † 1606 recruta des disciples dans la péninsule ibérique. Parmi eux nous pouvons citer Francisco Sánchez (1612) et Gonzalo Correas (1630); le plus important est F. de Quevedo † 1645 : il publia à Madrid en 1635 un *Epicteto y Phocilides*, qui n'est autre qu'une traduction du *Manuel* accompagné d'un commentaire, et un *Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estóica*, où François de Sales est donné à tort comme un représentant du stoïcisme chrétien. Toutefois Sénèque est l'auteur favori de Quevedo et c'est autour de Sénèque que se livre dans la seconde moitié du 17e siècle la bataille finale. Comme en Allemagne et en France, le stoïcisme chrétien sera vaincu.

2. **Thèmes d'emprunt ou interprétation doctrinale.** — C'est à dessein que nous ne parlons pas d'influence, Épictète étant lu à la lumière de l'Évangile; à dessein aussi que nous disons : thèmes d'emprunt *ou* interprétation doctrinale; nous nous sommes en effet trouvés en présence de deux courants différents, sinon distincts, celui des stoïciens chrétiens et celui des humanistes chrétiens. Ceux-là trouvent dans le sage phrygien une philosophie naturelle exempte d'erreurs, au prix il est vrai de nombreux contresens, en sorte qu'ils n'ont pas besoin de le réfuter explicitement; ils le réfutent cependant implicitement, puisqu'en le transposant sur le plan de la révélation ils rejettent par le fait même et sans trop s'en douter la plupart des thèses stoïciennes. Les humanistes chrétiens distinguent chez les disciples de Zénon, à côté de vérités « christianisables » et qui de droit appartiennent au christianisme, des erreurs qu'il faut absolument rejeter sous peine de n'être plus chrétiens. Chez eux par conséquent nous trouvons plutôt des thèmes d'emprunt, tandis que nous avons chez leurs collègues une interprétation nouvelle de la doctrine stoïcienne.

1° *Thèmes d'emprunt chez les humanistes chrétiens.* — Remarques préalables : 1) ces écrivains ont plus souvent recours à Sénèque qu'à Épictète; 2) ils réfutent plutôt le stoïcisme en général que les stoïciens en particulier; erreurs réfutées : l'apathie, le destin, le suicide, l'égalité des vices et des vertus, la notion de souverain bien; 3) les thèmes d'emprunt ne se rencontrent pas chez tous de la même façon, les uns utilisant un thème, les autres un autre.

Louis de Grenade dans ses sermons, s'il est un fervent de Sénèque, n'en cite pas moins Épictète en son heure et en son temps; il emprunte à celui-ci la comparaison de la comédie et de la vie humaine, des exhortations à se conformer à la volonté de Dieu et à se contenter de ce que l'on a. Dans ses *Mélanges de phi-*

losophie morale, avec Épictète il conseille de recourir à la raison dans les œuvres, de se détacher des richesses, de se modérer dans la prospérité et il développe à sa manière l'*abstine, sustine*. Il enseigne avec lui, dans *La Guide des pécheurs*, la reconnaissance envers la Providence, il rappelle avec lui que nous tenons de Dieu ce que nous avons, que Dieu parle par l'intermédiaire des prédicateurs, que la conscience est notre véritable éducatrice et le péché chose infâme (*Œuvres complètes*, trad. Vivès, t. 3, Paris, 1865, p. 132; t. 5, 1864, p. 276-277, 520-521; t. 9, 1865, p. 647, 678, 684; t. 10, 1862, p. 48-49, 55, 214).

Saint François de Sales dans ses sermons n'ignore pas l'auteur du *Manuel*. Il y déclare qu'Épictète lui plaît extrêmement; lorsqu'il dit que le pécheur trouve son châtiment dans l'accroissement de sa passion, il commente l'*abstine, sustine*, et il constate que ce philosophe s'est glorifié d'être pauvre. Dans le *Traité de l'amour de Dieu*, Épictète est félicité pour avoir très bien décrit « la répréhension que nous devons pratiquer envers nous-mêmes et pour avoir colloqué toute sa philosophie à s'abstenir et soutenir, à se déporter et supporter ». Enfin dans les *Vrais entretiens spirituels* il cite ce même sage qui a par le renoncement le plus extrême refusé sa liberté, étant resté volontairement esclave, de sorte que sur un plan très inférieur l'indifférence stoïcienne est comme un avant-coureur de la chrétienne (*Œuvres complètes*, t. 4, Annecy, 1894, p. 148; t. 5, 1894, p. 241; t. 6, 1895, p. 23; t. 8, 1897, p. 94, 106; t. 9, 1897, p. 377).

On trouve encore des citations d'Épictète dans J.-P. Camus sur le droit usage de la raison (*Diversités*, t. 9, Paris, 1613, p. 64), dans Yves de Paris sur l'indifférence et l'*abstine, sustine* (*Morales chrétiennes*, t. 1, Paris, 1638, p. 98; t. 4, Paris, 1642, p. 13) et dans Julien Hayneuve sur les mêmes points (*L'Ordre de la vie et des meurs*, t. 1, Paris, 1639, p. 126, 491-492, 510-511). Le carme Léon de Saint-Jean, dans son *Jésus-Christ en son trône* (Paris, 1657, p. 346-348), avant d'aborder les questions théologiques, sent le besoin de donner un aperçu de la morale naturelle et résume en quelques pages le *Manuel* d'Épictète. Enfin J.-B. Saint-Jure s j , dans son traité *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu* (t. 1, Paris, 1646, p. 32-33; t. 2, p. 83, 232-233, 547; t. 3, p. 19, 763, 804-805, 844, 857-858, 1050) et dans *L'homme spirituel* (Paris, 1646, p. 16-17, etc) cite le philosophe stoïcien à propos du péché, le seul vrai mal, de la conformité à la volonté de Dieu, du pardon des injures, du mépris de l'opinion, de la mortification de la volonté et de celle des sens, du courage dans l'adversité, de la reconnaissance envers Dieu et de la grandeur de l'homme. On sait aussi que Pascal dans son *Entretien avec M. de Saci* loue Épictète d'avoir regardé Dieu comme son principal objet. Chez tous ces écrivains les citations sont accompagnées d'une réserve, et même sous un certain angle d'une réfutation.

2° *Interprétation d'Épictète chez les stoïciens chrétiens.* — 1) *Auteurs qui mettent Épictète sur le même plan que les autres philosophes et l'interprètent en fonction d'un développement de la pensée humaine.* — Nous en connaissons deux. A. Steucho † 1549 dans son *De perenni philosophia* (Lyon, 1540) veut retrouver les vérités naturelles dans toutes les philosophies de l'antiquité païenne; par trois fois il interprète Épictète dans ce sens (éd. 1591, p. 91-93, 133, 175-177); il déclare que ce sage stoïcien non chrétien professe sur la divinité un enseignement conforme à celui de l'Écriture; il le purge de tout panthéisme et lui accorde une morale naturelle sans défaut. Pascal Rapine, récollet, cent ans plus tard, dans *Le christianisme naissant dans la gentilité* (Paris, 1655-1659), montre l'Église se développant déjà dans les siècles qui précédèrent la venue du Christ. Trois théologies se succédèrent : celle des peuples, celle des poètes, celle des philosophes; celle-ci comprend aussi trois phases : celle des présocratiques, celle de Platon et d'Aristote, enfin celle des stoïciens qui dotèrent le monde d'une morale. Ainsi paraît un Épictète qui non seulement nous donne une morale naturelle sans bavure, mais qui déjà entrevoit les vérités révélées, comme la pénitence pour les péchés commis et la conformité à la volonté de Dieu dans l'indifférence aux biens créés. Le panégyrique qui lui est consacré comporte trois points : la soumission à l'empire de Dieu, durant les afflictions; l'indépendance dans l'esclavage; la persévérance dans la vertu durant la prospérité. A noter des considérations sur la prière et notamment sur la pénitence et le *Kyrie eleison*.

2) *Auteurs qui donnent une interprétation chrétienne au stoïcisme en général et à Épictète en particulier.* — Juste Lipse † 1606 est à l'origine de ce mouvement postérieur à celui de l'humanisme chrétien, dont il est, à notre avis, une déviation regrettable. Ses disciples sont, en Allemagne et dans les pays anglo-saxons : Méric Casaubon et ses disciples; en France G. du Vair, J. Goulu, P. de Bouglers, A. de Richelieu, G. Boileau, Jean-Marie de Bordeaux, N. Cocquelin, M. Mourgues et J.-B. de Bellegarde; en Espagne, F. Sánchez, G. Correas et F. de Quevedo. Le procédé de Juste Lipse est simple; en face des paradoxes stoïciens il souligne ce qu'ils contiennent de « christianisable » et atténue autant que possible ce qu'ils contiennent d'antichrétien; le panthéisme s'évanouit, l'apathie s'humanise et l'orgueil s'estompe dans une douce humilité; la conformité à la volonté de Dieu est mise en évidence et s'épanouit dans l'indifférence à l'égard de ce qui passe, que ce soit la douleur, la mort ou la prospérité. La marche générale est indiquée que suivent les disciples, chacun, d'après son tempérament, y mettant sa marque d'originalité.

Voir la *Bibliography of Epictetus* de W. A. Oldfather, citée plus haut, et son *Supplement*. On trouve aussi une bibliographie d'Épictète dans l'édition des œuvres complètes par M. Meibomius, avec les annotations de Claude de Saumaise et les remarques de A. Relant (Utrecht, 1711). Consulter L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au* XVI^e *siècle*, Paris, 1914, et *La traduction française du Manuel d'Épictète d'André de Rivaudeau au* XVI^e *siècle*, Paris, 1914, précédée d'une étude sur *Les traductions latines et françaises du « Manuel » au* XV^e *et au* XVI^e *siècle*. On peut ajouter nos divers articles dont la liste complète se trouve dans *Mélanges de science religieuse*, t. 13, 1956, p. 63.

Julien-Eymard d'Angers.

1. ÉPIPHANE (saint) de Constantia (Salamine) en Chypre, évêque, † 403. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Pseudo-Épiphane.*

1. Vie. — La biographie de saint Épiphane offre un certain nombre d'incertitudes. Il était né, au dire de Sozomène (*Historia ecclesiastica* 6, 32, PG 67, 1392), à Besandouc, village de Palestine, proche d'Éleuthéropolis. De pauvres juifs, comme l'indique la *Vita Epiphanii* (2, PG 41, 25c) par ailleurs si peu sûre,

ou bien de riches chrétiens, comme le suppose D. Papebroch (PG 41, 119c)? Il est difficile d'en décider, comme aussi de préciser à quelle date : l'opinion la plus commune la fixe aux environs de 310, parce que saint Jérôme, en 392 (*De viris illustribus* 114, PL 23, 707), présente Épiphane comme très vieux.

1° *Le solitaire.* — Pendant une trentaine d'années, jusqu'à son élévation à l'épiscopat, Épiphane vécut la vie monastique. Alla-t-il en Égypte pour s'y initier ou s'y perfectionner? encore une question insoluble. La « synopsis » qui ouvre l'*Ancoratus* (PG 43, 12a) affirme qu'il revint en Palestine à vingt ans, après avoir passé en Égypte sa jeunesse religieuse. On peut tout autant croire, avec la *Vita* (8, PG 41, 33ab), qu'il embrassa la vie religieuse en Palestine, où le monachisme était florissant depuis qu'Hilarion s'y était établi au début du siècle. Ce qu'Épiphane raconte (*Adversus haereses* 26, 17, PG 41, 360) de sa rencontre en Égypte avec des femmes gnostiques inviterait peut-être à lui supposer un âge un peu moins tendre. De toute façon, la majeure partie de sa vie monastique s'écoula dans le monastère fondé et peuplé par lui, sis à proximité de son lieu de naissance et appelé le Vieux (S. Jérôme, *Ep.* 82, 8, PL 22, 740).

Elle n'alla point sans connaître des mouvements et des courants qui agitaient le siècle : remous de l'arianisme reprenant vigueur après la mort de Constantin en 337, persécutions subies par les fidèles tenants du « consubstantiel » de Nicée, divisions et ruptures de communion entre tant de prélats parfois fort estimables de part et d'autre, etc. A supposer qu'il ne fût point né polémiste, une telle époque ne suffisait-elle pas à lui donner le goût de la polémique?

Au milieu de ces remous, Épiphane recevait de nombreuses visites et la vénération qui l'entourait était si grande, à en croire Jérôme (*Contra Joannem* 4, PL 23, 359), que les hérétiques eux-mêmes se fussent déconsidérés s'ils avaient persécuté un tel homme. Cela lui valut de pouvoir, sans dommage, entretenir des relations avec les plus fameuses victimes de Constance : Athanase † 373, qu'il rencontra (*Haer.* 72, 4, PG 42, 388c) sans doute après 349, estime Tillemont (*Mémoires*, t. 10, p. 488); Eusèbe de Verceil, † vers 370, qu'il alla visiter dans son exil (*Haer.* 30, 5, PG 41, 422c), etc. Il semble ne s'être livré alors à aucune activité littéraire.

2° *L'évêque.* — C'est vers 367, — puisque, selon Pallade (*Dialogus de Vita Chrysostomi* 16, PG 47, col. 56), son épiscopat devait durer trente-six ans —, qu'Épiphane fut choisi par les évêques de Chypre pour occuper le siège métropolitain de l'île : Constantia, l'ancienne Salamine. Était-ce sur la recommandation d'Hilarion, qui venait de s'y retirer (S. Jérôme, *Vita Hilarionis* 41, PL 23, col. 50)? En tout cas, il dut favoriser la vie monastique, car, vingt ans plus tard, les monastères y étaient nombreux (S. Jérôme, *Ep.* 108, 7, PL 22, 882). Et Sozomène (*Hist. eccles.* 7, 27, PG 67, 1501) vante sa charitable administration. Il semble que l'évêque ne fut pas plus inquiété par les persécutions de Valens que le solitaire ne l'avait été par celles de Constance (S. Jérôme, *Contra Joannem* 4, PL 23, 359).

C'est alors qu'il commença d'écrire. Non seulement des lettres pour rester en rapports fréquents avec ses moines de Palestine (S. Jérôme, *Ep.* 51, PL 22, 517), ou, par exemple, vers 372, une courte lettre à la louange d'Hilarion qui venait de mourir (S. Jérôme, *Vita Hilarionis* 1, PL 23, 29), mais de plus importants ouvrages. De Pamphylie et de Pisidie, prêtres et laïcs le suppliant de les éclairer sur les questions touchant la Trinité et notamment la divinité de l'Esprit Saint, Épiphane entreprit, en 374 (PG 43, 12b), un assez large exposé qu'il appela *Ancoratus*, voulant en faire comme l'ancre qui affermirait les fidèles dans leur foi. L'ouvrage connut un tel succès que, cédant à de nouvelles instances, venant de Cœlésyrie cette fois (PG 41, 156), Épiphane, bientôt après, se mettait à un nouveau travail. Il s'agissait de développer et de réfuter les doctrines des quatre-vingts hérésies dont il venait d'établir le catalogue. Ce fut le *Panarion*, ou boîte à drogues, contenant les remèdes à toutes les maladies qui pouvaient menacer la foi. Commencé en 374 (*Haer.* 1, PG 41, 176), le travail fut poursuivi diligemment, puisque la 48e hérésie était abordée en 375 (48, 2, 857) et la 66e en 376 (66, 20, PG 42, 64). L'ordre était plus ou moins chronologique et la longueur des notices variait considérablement selon l'importance ou l'actualité des sujets.

Épiphane fut-il, en 381, au concile de Constantinople? G. Bardy l'y veut voir (*Catholicisme*, t. 4, col. 320), mais Tillemont (*loco cit.*, p. 512) remarque qu'il ne figure point parmi les signataires. On le trouve, en revanche, l'année suivante, à Rome (S. Jérôme, *Ep.* 108, 6, PL 22, 881; 127, 7, 1091), pour le concile réuni par le pape Damase : il put y soutenir le parti de son ami Paulin contre Flavien † 404 dans l'affaire du siège d'Antioche et donner, sur les questions touchant l'apollinarisme, un avis particulièrement autorisé.

Il s'y lia aussi avec Jérôme † 419. Et cette amitié fut de grande conséquence. Il serait excessif d'y voir la cause de l'orientation des travaux d'Épiphane vers l'Écriture : traité *Des poids et des mesures*, achevé en 392 (cf ch. 20, PG 43, 269) et constituant une sorte d'introduction biblique; traité *Des douze pierreries*, achevé avant 396 (S. Jérôme, *Ep.* 64, PL 22, 621). On peut penser qu'elle fut déterminante pour incliner Jérôme à embrasser le parti d'Épiphane contre Jean de Jérusalem, † vers 417, et à prendre rang parmi les anti-origénistes décidés dans les controverses qui éclatèrent en Palestine à partir de 393 (voir F. Cavallera, *Saint Jérôme*, et P. de Labriolle dans Fliche-Martin, t. 4, p. 35 svv).

Les dernières années du vieil évêque ne furent point paisibles. Il dut recueillir les fruits amers d'un anti-origénisme sincère sans doute, mais peu clairvoyant.

Au témoignage de Socrate (*Historia ecclesiastica* 6, 10, PG 67, 693-696) et de Sozomène (*Hist. eccles.* 8, 14, 1551 svv), il apparaît que Théophile d'Alexandrie, † 412, exploita la noble passion d'Épiphane pour assouvir ses propres desseins, qui étaient moins nobles. Après avoir, dans un concile local, fait interdire la lecture d'Origène, le vieillard chercha à obtenir des autres évêques pareille condamnation. Jean Chrysostome † 407 fit la sourde oreille. Épiphane débarqua à Constantinople, décidé à l'amener à une juste notion des choses ou à rompre avec lui. C'est alors qu'il vit à quel point il avait été joué : ni Jean ni les moines d'Égypte protégés par lui n'étaient les hérétiques que Théophile, par haine, lui avait dépeints. Le nonagénaire mourut sur le chemin du retour, en 403. Il était trop tard pour éviter à Chrysostome le précipice que la naïveté d'Épiphane lui avait préparé.

Épiphane figure au martyrologe romain au 12 mai.

2. **Œuvres.** — 1° L'*Ancoratus* (PG 43, 13-236; éd. critique, K. Holl, GCS 25, 1915, p. 1-150), exposé dogmatique à large base scripturaire, s'achevant par deux intéressantes formules de profession de foi (cité *Anc.*). — 2° Le *Panarion* (PG 41, 173-1200; 42, 9-774; éd. K. Holl, GCS 25, p. 151-464; 31, 1922, et 37, 1933, p. 1-496), appelé aussi *Adversus haereses* (cité *Haer.*), exposé apologétique en sept parties, combattant sous 80 chefs toutes les hérésies et s'achevant par une *Expositio fidei* (PG 42, 773-832) de

caractère plus positif. La substance de l'ouvrage est résumée dans une récapitulation, *Anakephalaeosis* (PG 42, 833-886), qui peut n'être point d'Épiphane (cf K. Holl, *Die handschriftliche Ueberlieferung des Epiphanius* (*Ancoratus und Panarion*), TU 36,2, 1910).

3° Le traité *Des poids et des mesures* (PG 43, 237-294) n'existe plus que partiellement en grec; texte intégral en syriaque, dans P. Lagarde, *Symmicta*, t. 2, Göttingen, 1880, p. 149-216, et dans J. E. Dean, *Epiphanius Treatise on weights and measures, the Syriac version*, coll. Studies in Ancient Oriental Civilization 11, Chicago, 1935. — 4° Le traité *Des douze pierres précieuses*, très fragmentaire en grec (PG 43, 293-404) comme en arménien, en copte et en éthiopien; connu par une ancienne traduction latine du 4e-5e siècle (PG 43, 321-366; éd. critique, O. Günther, CSEL 35, 1898, p. 743-773), et surtout par une recension géorgienne (éd. R. P. Blake et H. De Vis, *Epiphanius « De gemmis »*, coll. Studies and Documents, éd. K. et S. Lake, t. 2, Londres, 1934 : texte géorgien, fragments arméniens et coptes, et trad. anglaise).

5° Des *lettres*, dont l'original est perdu ou l'authenticité contestée, ne représentent que les maigres reliefs d'une correspondance abondante. Voir PG 43, 379-392 (éd. critique, I. Hilberg, *S. Hieronymi Epistulae*, CSEL 54 et 55, 1910 et 1912, *Ep.* 51 et 91, p. 395-412 et 145-146), et les fragments étudiés par K. Holl, *Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, Tubingue, 1928, p. 204-224, et par J. Lebon, *Sur quelques fragments de lettres attribuées à S. Épiphane de Salamine*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, coll. Studi e Testi 121, Cité du Vatican, 1946, p. 145-174. — 6° Enfin la tradition monastique nous transmet une série d'*apophtegmes*; cf surtout PG 65, 162c-168a.

Pour les écrits *apocryphes*, voir *infra*, col. 861.

3. Doctrine spirituelle. — Il est difficile de parler d'une *doctrine spirituelle* d'Épiphane. Ses ouvrages, du moins tels qu'ils nous restent, sont essentiellement apologétiques et dogmatiques, avec les incursions que cela suppose dans l'Écriture. Mais nulle manuduction des âmes, nul ensemble de conseils en vue de la perfection, nulle systématisation des grandes lignes d'une vie spirituelle. Il faut donc déduire ou deviner, à travers les affirmations dogmatiques, le substrat spirituel qu'elles impliquent.

1° *Caractères généraux.* — Il eût été étonnant qu'une existence commencée dans les cadres du *monachisme* n'en gardât point quelques traits. On peut cependant estimer que ces traits sont moins accentués chez l'évêque de Constantia qu'ils ne le sont, par exemple, chez Jérôme, le solitaire de Bethléem. L'attitude d'Épiphane en face du « monde » apparaît plus modérée, plus compréhensive, encore qu'elle se refuse à toute compromission. D'autre part, une activité toute consacrée à la *polémique* devait se ressentir des duretés et des exclusives que celle-ci entraîne. Il est difficile, pourtant, de parler d'intolérance systématique de la part d'Épiphane (le cas d'Origène mis à part, peut-être), encore que l'on puisse parler d'incompréhensions multiples, de méconnaissance de certaines valeurs positives chez l'ennemi. Dans son appréciation du paganisme, en particulier, il nous paraît trop radical, sans doute; il ne faut pas oublier, à sa décharge, que ce paganisme présentait pour son époque un réel danger. Noter aussi, dès l'abord, l'*ampleur du dessein*. Des origines du monde à l'époque contemporaine, Épiphane entend passer en revue toutes les sectes et factions qui se sont écartées de la vraie foi. Il y entrera forcément systématisation et arbitraire, — invention peut-être aussi, pour arriver à un chiffre symbolique, celui des quatre-vingts concubines du Cantique. Il reste que, par son abondance, Épiphane se place au premier rang des héréséologues. Par ses *dispositions d'esprit* aussi; rassemblées, elles pourraient constituer un petit code du polémiste chrétien. Dans cette polémique il se trouve entraîné plutôt qu'il ne s'y lance; il en précise les ressorts à Acace de Bérée, † 432, et à Paul de Bérée, qui l'ont sollicité (PG 41, 157-172). Il manifeste le sentiment de ses limites, et cette humilité devrait plaider en sa faveur, même auprès des critiques qui ne la trouvent que trop justifiée par les limites réelles de son génie. Il manifeste surtout, presque à chaque instant, son zèle pour la vérité, qui l'enflamme à entreprendre et à poursuivre un travail immense.

2° *La défense de la vérité.* — Toute l'entreprise d'Épiphane étant une lutte contre l'erreur, la majeure partie en est constituée par des discussions ou des assertions dogmatiques qui n'entrent pas directement dans le cadre de cet article.

Mentionnons au moins les points sur lesquels il fait porter son insistance. C'est au premier chef la doctrine trinitaire, menacée par l'arianisme, l'apollinarisme et tant d'autres hérésies; dans l'*Ancoratus*, comme en maint autre ouvrage, Épiphane consacre de longs chapitres au Fils, Jésus-Christ, Verbe incarné, qui n'est pas inférieur au Père et qui est homme parfait, à l'Esprit, qui est distinct, n'est pas créé et procède du Père et du Fils. Aux chapitres 86 et suivants, il traite de la résurrection de la chair, — *Haer.* 64 en traitera aussi —, contre Origène; ce terrain n'est pas le seul sur lequel Épiphane s'oppose violemment à Origène : sur sa doctrine du Logos, son interprétation de la Genèse, son intelligence de l'Écriture, l'auteur du *Panarion* est intarissablement agressif.

Rappelons la place considérable faite à Marie dans l'économie de la rédemption; on voudra bien se reporter aux exposés de G. Jouassard, M. Jugie, T. Gallus et D. Fernandez; il n'est pas un privilège de Marie qu'Épiphane ne défende; sa doctrine est parfaitement équilibrée : à Marie l'honneur, au Seigneur l'adoration (*Haer.* 79, 9, PG 42, 753d). Il faudrait indiquer, c'est une justice que l'on rend rarement à Épiphane, bien d'autres exemples de cet équilibre et de cette modération : par exemple, à l'égard de Marcel d'Ancyre, † vers 374, et d'Apollinaire, † vers 390, ou à propos des mortifications de carême.

3° *L'Église, maîtresse de vérité.* — Il y a chez Épiphane une dévotion à l'Église qui se manifeste presque à chaque page. L'Église, dépositaire de la vérité, est voie d'accès à la vérité; elle indique le vrai chemin, alors que les hérésies orientent à droite ou à gauche (*Haer.* 59, 12, PG 41, 1036d). Épiphane va jusqu'à donner à l'Église une priorité chronologique absolue : Adam, en effet, n'était ni circoncis ni idolâtre, ni juif ni gentil (1, 5, 181). Surtout, épouse du Christ, elle est unique (35, 3, 632), alors que les hérésies sont nombreuses comme les concubines. Cette unité, assurée par l'unité de la foi que tous, humbles et savants, professent, il la chante avec les accents d'Irénée (31,

31, 533-536) et il sait, à l'occasion, proclamer fièrement sa catholicité de fait (61, 2, 1041b). L'Église est seule détentrice des mystères (*Ancoratus* 116, PG 43, 228c); aussi les fils de cette mère doivent-ils garder la foi, la proclamer et la transmettre (118, 232ab). Ce dépôt que nous avons reçu dans l'Église, c'est celui de l'Écriture et de la tradition. De l'Écriture, dont les passages, comme l'a dit Mélèce, ne sauraient jamais être en contradiction les uns avec les autres (*Haer.* 73, 31, PG 42, 461c). De la tradition, car on ne peut tout recevoir de la seule Écriture (61, 6, PG 41, 1048b).

4° *La place du chrétien dans l'Église.* — Une image heureusement explicitée par Épiphane (*Haer.* 61, 3 svv, PG 41, 1041 svv) souligne à la fois l'existence de nombreux états de vie chrétienne et la compréhension très large que chacun doit avoir à l'égard du voisin : l'Église est comme un vaisseau formé des éléments les plus divers. Cette diversité fonctionnelle fait à chacun un devoir d'œuvrer à sa place, sans que nul soit méprisé. A l'inverse, le propre de l'hérésie est d'être d'un seul bloc, *monoxulon*, d'un seul bois. Dans l'Église, il n'y a pas seulement des conditions différentes, des riches et des pauvres (66, 80, PG 42, 156), mais des états divers, dont Épiphane donne une énumération hiérarchisée (*Expositio fidei* 21, 821 svv) : virginité, vie solitaire, continence, viduité, mariage honnête et même second mariage après la mort du conjoint, et, couronnant le tout, le sacerdoce. A chacun de ces états, en bien des passages, Épiphane fait allusion.

La vierge consacrée doit rester fidèle à sa promesse de virginité (*Haer.* 61, 6-7, PG 41, 1048-1049). Le monachisme est en faveur quand la foi est ferme et sincère (*Anc.* 107, PG 43, 212). La continence au moins, sinon le célibat, est requise des prêtres (*Haer.* 59, 4, PG 41, 1024). A maintes reprises, la légitimité et l'honnêteté du mariage sont proclamées : nous devons l'honorer, puisque, à Cana, par sa présence, le Sauveur l'a béni (67, 6, PG 42, 180; 51, 21 et 30, PG 42, 925c et 941c); cf DS, t. 1, col. 796-797. Le prêtre n'est pas à placer sur le même rang que l'évêque (75, 5-6, PG 42, 509 svv), mais tous deux, comme pasteurs, ont droit à être nourris par leurs fidèles (80, 5, 764), ce qui ne les empêche pas de travailler, éventuellement, à quelque métier compatible avec leur dignité et le souci de leur église (80, 6, 765).

5° *Les mœurs chrétiennes.* — Si chacun doit ainsi remplir les conditions qui assurent l'appartenance à tel ou tel état, pour l'ensemble des chrétiens il existe des exigences communes. Elles tiennent au fait que l'homme est à l'image de Dieu (*Haer.* 70, 2 svv, PG 42, 341 svv) et que cette image est toujours menacée par le péché inséparablement attaché à notre condition charnelle. Épiphane fait sienne la comparaison du péché avec ces pousses de figuier sauvage qui, négligées, peuvent envahir les plus beaux édifices et les faire crouler (64, 25, PG 41, 1109), comme il fait siennes d'intéressantes notations sur la conscience morale et le discernement des esprits (64, 59 svv, 1169 svv). L'exigence foncière pour Épiphane semble être une exigence de pureté : pureté de la foi, dans la fidélité à l'Église et la fuite des hérésies; pureté des mœurs, dans l'horreur pour les aberrations qu'il signale chez les hérétiques, — parfois trop abondamment à notre goût, et comme complaisamment, bien qu'il s'excuse gravement d'avoir à le faire! Cette pureté doit être contagieuse (*Anc.* 107, PG 43, 209). Ce sera compenser les néfastes effets de ceux qui, par quelque instigation de Satan, se font passer pour chrétiens et n'ont de chrétien que le nom (*Haer.* 27, 3-4, PG 41, 368ab). Du vrai christianisme la fin de l'*Expositio fidei* (21 svv, PG 42, 821 svv) donne une brève synthèse : les réunions liturgiques et l'observance des jeûnes fixés ou spontanés, les veilles et les prières, la commémoration des morts, les pénitences, l'hospitalité, l'amour et la bienfaisance envers tous, tels sont, aux yeux d'Épiphane, « les traits de la vénérable épouse du Christ ».

Éditions. — Pour les diverses éditions d'Épiphane, cf S. F. G. Hoffmann, *Lexicon bibliographicum*, t. 1, Leipzig, 1832, p. 149-154; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1923, p. 293-302; éditions critiques récentes indiquées *supra*, col. 856-857.

Traductions. — Aucune traduction française. J. Hörmann a publié une traduction allemande de l'*Ancoratus*, de la *Recapitulatio* et de *Haer.* 78, dans la Bibliothek der Kirchenväter, t. 38, Kempten-Munich, 1919. Voir aussi R. Bleichsteiner, *Die georgische Uebersetzung von Epiphanius' Edelsteinbuch*, dans *Jahrbuch der österreichischen Leo-Gesellschaft*, Vienne, 1930, p. 232-270. Traductions anglaises mentionnées col. 857.

La diffusion des écrits d'Épiphane dans l'Église ancienne témoigne de l'influence de son œuvre. Voir en particulier G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. Studi e Testi 118, t. 1, Cité du Vatican, 1944, p. 356-358, 548-549. — G. Zarbhanalean, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes*, Venise, 1889 (en arménien). — J. Muyldermans, *Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise*, dans *Le Muséon*, t. 47, 1934, p. 274-276. — M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, 1955, p. 358-360. — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur..*, Munich, 1948, p. 71-73. — J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. 3, Rome, 1725, p. 42-43. — W. Kammerer, *A Coptic Bibliography*, Ann Arbor, 1950, n. 716 (4), 726 (36), 1150-1152.

Études. — A défaut d'une étude critique d'ensemble, retenons : D. Papebroch, AS, mai, t. 3, Anvers, 1680, p. 36-49 (repris par PG 41, col. 115-152). — L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 10, Paris, 1705, p. 484-521, 802-807. — A.-F. Gervaise, *L'histoire et la vie de saint Épiphane*, Paris, 1738. — R. A. Lipsius, *Epiphanius*, dans W. Smith et H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography*, t. 2, Londres, 1880, p. 149-156. — N. Bonwetsch, *Epiphanius*, dans Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 5, Leipzig, 1898, p. 417-421. — J. Martin, *Saint Épiphane*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 155, 1907, p. 113-150, 604-618; t. 156, 1908, p. 32-49. — L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. 3, Paris, 1910, p. 38-106. — O. Bardenhewer, *op. cit.* — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3, Paris, 1930.

Études de détail. — 1) sur l'œuvre d'Épiphane. — G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana*, coll. Studi e Testi 5, 1901, p. 17-27; *Opere minori*, t. 1, coll. Studi e Testi 76, 1937, p. 20-92. — B. Altaner, *Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 265-275. — M. Tetz, *Zwei De fide Fragmente des Epiphanius*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 11, 1955, p. 466-467.

2) Rôle dans la querelle origéniste. — F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, t. 1, Louvain-Paris, 1922, p. 203-220. — C. Dyobouniotis, *La participation d'Épiphane, évêque de Constantia, à la condamnation de Jean Chrysostome*, dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. 3, Athènes, 1926, p. 67-84 (en grec). — P. de Labriolle, *Saint Jérôme et l'origénisme*, dans Fliche-Martin, t. 4, Paris, 1937, p. 31-46. — M. Villain, *Rufin d'Aquilée. La querelle autour d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 27, 1937, p. 5-18.

3) Mariologie. — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, coll. Studi e Testi 114, 1944; *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la tradition orientale*, coll. Bibliotheca Immaculatae Concep-

tionis 3, Rome, 1952. — G. Jouassard, *Marie à travers la patristique. Maternité divine, virginité, sainteté*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 1, Paris, 1949, p. 88-92. — T. Gallus, *Ad Epiphanii interpretationem mariologicam in Gen. 3, 15*, dans *Verbum Domini*, t. 34, 1956, p. 272-279. — D. Fernandez, *De perpetua Mariae virginitate juxta S. Epiphanium*, dans *Marianum*, t. 20, 1958, p. 129-154.

4) Attitude à l'égard des images. — H. Koch, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen, 1917, p. 58-64. — G. Wilpert, *Drei unbekannte bilderfeindliche Schriften des Epiphanius*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 38, 1917, p. 532-535. — K. Holl, *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, dans *Gesammelte Aufsätze..*, t. 2, Tubingue, 1928, p. 351-387. — G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Berlin, 1929. — V. Grumel, *Recherches récentes sur l'iconoclasme*, dans *Échos d'Orient*, t. 29, 1930, p. 92-100. — H. Barion, *Quellenkritisches zum byzantinischen Bilderstreit*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 38, 1930, p. 78-90. — P. Maas, *Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 30, 1930, p. 279-286.

5) Varia. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 2, Mayence, 1913, p. 126-131. — D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain-Paris, 1945, p. 440-460.

Roger Tandonnet.

4. Épiphane de Chypre (Pseudo). — Un certain nombre d'œuvres figurent à tort sous le nom de saint Épiphane, mais il est impossible de savoir s'il s'agit d'une confusion avec un archevêque de Chypre plus récent ou d'une erreur dans la transmission manuscrite. Contentons-nous de signaler, comme *pseudépigraphes* :

1° *Vies des prophètes*, PG 43, 393-413, 415-428.

Les deux recensions ont été éditées et étudiées par Th. Schermann, *Prophetarum vitae fabulosae, indices Apostolorum discipulorumque Domini*, Leipzig, éd. Teubner, 1907, et *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen*, TU 31, 3, 1907. Cf *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, n. 89, 1004, 1006, 1009; F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 1, Bruxelles, 1957, n. 150-150k, 152k, 156, 741c, 778e-778f; t. 2, n. 958d, 1316, 1585, 1587, 1591a; t. 3, n. 2155, 2202.

2° *Commentaire sur l'Hexaméron.*

La version éthiopienne a été éditée par E. Trumpp, *Das Hexaemeron des Pseudo-Epiphanius*, dans *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 16, fasc. 2, Munich, 1882, p. 167-254. Pour la version arabe, se reporter à G. Graf, *loco cit.*, p. 201-203 (avec bibliographie). Un fragment du commentaire a été traduit par S. Grébaut, *Le sixième jour de l'Hexaméron d'Épiphane de Chypre*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 8, 1913, p. 432-441.

3° *Commentaire sur le Cantique*, PG 40, 27-154, de Philon de Carpasie. Voir art. Cantique des cantiques, DS, t. 2, col. 96-97.

4° *Commentaire sur les Psaumes*. Existe en arménien (vg J. Muyldermans, *loco cit.*, p. 275), et de l'arménien a été traduit au 9e-10e siècle en géorgien (cf M. Tarchnišvili, *loco cit.*, p. 101 et 358).

5° *Physiologus*, PG 43, 517-534; voir art. Physiologus.

6° *Homélies diverses*, PG 43, 427-508. Ces sermons sont passés dans la plupart des littératures orientales.

F. Miklosich, *Monumenta linguae palaeoslavicae*, Vienne, 1851, p. 337-357. — W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum..*, Londres, 1870-1872, cod. 759 (Add. 12162) II, 2°, f. 227b. — *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910, n. 443. — H. Hyvernat, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices photographice expressi..*, fasc. 36, f. 19-41, Rome, 1922. — Ch. Martin, *Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Épiphane de Chypre et à Hésychius de Jérusalem*, RHE, t. 31, 1935, p. 356-359. — G. Graf, *loco cit.*, p. 357-358. — P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953, hom. sur la résurrection, p. 151-159. — M. Tarchnišvili, *loco cit.*, p. 178. — A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle*, Paris, 1955, p. 98 et 160. — G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, Louvain, 1956, p. 74-75. — F. Halkin, *loco cit.*, t 3, n. 1143, 1948, 1956s.

7° *Commentaire sur l'évangile selon saint Luc*, inédit; F. C. Conybeare en a traduit en anglais quelques fragments (*The Gospel Commentary of Epiphanius*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 7, 1906, p. 318-332; t. 8, 1907, p. 221-225.

Jean Kirchmeyer.

2. ÉPIPHANE DE CONSTANTINOPLE, moine, début 9e siècle. — Auteur d'une *Vie de la Mère de Dieu* et d'une *Vie de saint André* apôtre, Épiphane appartenait au monastère de Callistrate à Constantinople, et se distingue donc d'un homonyme dit *hagiopolite* (habitant Jérusalem) qui a laissé une *Description des Lieux saints*. Les données chronologiques sont minces : les sources auxquelles il puise et l'existence d'un ms de la fin du 9e siècle (*Blatées*, Cod. 6 [7]) le situent après Hippolyte de Thèbes et Germain de Constantinople (8e siècle) mais avant Jean Kyriôtès le géomètre (10e siècle). Les deux *Vies* sont des compilations, comme le déclare l'auteur au début de sa *Vie de Marie* : son travail s'est borné à doser savamment les matériaux utilisés et le résultat est un défi à la critique.

On ne sait à quel Épiphane attribuer un autre opuscule plus original, connu seulement en version latine : le *De religione christiana libellus* (parfois intitulé *Miraculum sanctae eucharistiae*). Cette œuvre apologétique pose en principe qu'on ne peut connaître la vérité de la religion chrétienne sans avoir au préalable purifié son âme; puis, parmi les merveilles de la vie chrétienne, elle évoque le sacrement de l'eucharistie, et raconte qu'un païen (ou un musulman?), assistant à la liturgie dans l'église du Saint-Sépulcre, aperçut les effets divers de la communion suivant les dispositions intérieures des fidèles qui la recevaient, preuve miraculeuse que la pureté de l'âme est requise pour accéder à la foi. Le texte grec de cet opuscule ne semble être conservé que dans l'*Iviron* 742, bien qu'on ait signalé aussi un *Palatinus* non repéré dans le catalogue.

[G. C. Amaduzzi et G. L. Bianconi], *Anecdota litteraria*, t. 3, Rome, 1774, p. 29-94 : *Vie de Marie*, éditée par J. A. Mingarelli, et réimprimée dans PG 120, 179-216. — A. Dressel, *Epiphanii monachi et presbyteri scripta edita et inedita*, Paris-Leipzig, 1843, p. 13-82 : *Vie de Marie*, suivant une recension assez différente de celle de Mingarelli, et *Vie de saint André*, réimprimée dans PG 120, 215-260. — Le *Libellus de religione christiana* se trouve, en latin seulement, dans PG 120, 273-286.

Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, t. 8, Hambourg, 1802, p. 275; cf PG 41, p. XIII, n. 17. — J. Dräseke, *Der Mönch und Presbyter Epiphanios*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 4, 1895, p. 346-362. — E. Kurtz, *Ein bibliographisches Monitum für den Verfasser des Aufsatzes « Der Mönch und Presbyter Epiphanios »*, *ibidem*, t. 6, 1897, p. 214-217. — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 192-

193. — F. Diekamp, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster, 1898, p. 134-145; *Epiphanius*, LTK, t. 3, 1931, col. 727. — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge. Étude historico-doctrinale*, coll. Studi e Testi 114, Cité du Vatican, 1944, p. 258-259. — V. Grumel, *Épiphane le moine*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 323. — F. Halkin, *Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 1, Bruxelles, 1957, n. 102, et t. 3, appendix 3, n. 1049.

Jean Darrouzès.

3. ÉPIPHANE, évêque latin du 5e-6e siècle. — Depuis la découverte de l'*Interpretatio evangeliorum*, aucune lumière n'a été faite sur l'énigmatique Epiphanius qui en serait l'auteur. G. Morin a proposé, à titre d'hypothèse, de voir en lui un évêque de Bénévent (5e-6e siècle) ou de Séville (441-461). Mais les seules données certaines concernent son origine latine et sa qualité d'évêque. L'étude lexicologique d'A. Erikson permet, avec vraisemblance, de dater le *commentaire* de la fin du 5e ou du début du 6e siècle.

Les 62 chapitres constituant l'*Interpretatio evangeliorum* n'ont d'autre unité que celle des séquences évangéliques (Matthieu, Marc et Luc) qu'ils commentent. Aucun développement oratoire, bien qu'il s'agisse d'homélies; aucune recherche exégétique. Ces notes de prédication, un peu ternes dans leur fidélité à la tradition (Ambroise, Jérôme, Augustin, voire Origène, cf par exemple le ch. 49 sur le bon samaritain) visent un milieu chrétien dont la foi rudimentaire est à éclairer et à stimuler : d'où l'insistance sur les béatitudes (p. 17-20, 27), sur l'intériorité du royaume (p. 33, 97-99, 107), sur la générosité à l'égard des pauvres (p. 26, 101, 128 : « non quaerit Deus quantum, sed ex quanto facias »; p. 88 : « Dominus nudus alget in paupere »; p. 137-139, 148-152), sur l'humilité de l'enfant (p. 43-44, 166-167). Certaines affirmations abruptes à propos du mariage (p. 161-162 : « malum est tangere mulierem ») dénotent un rigorisme qui s'expliquerait davantage chez Ambroise ou Jérôme, mais ne suffit sans doute pas à rejeter Épiphane dans l'hétérodoxie.

A. Erikson, *Sancti Epiphanii episcopi Interpretatio evangeliorum*, coll. Acta reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis 27, Lund, 1939 (édition critique).

G. Morin, *Le catalogue des manuscrits de l'abbaye de Gorze au* xie *siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 22, 1905, p. 12-14; *Pour un prochain volume d'anecdota*, t. 24, 1907, p. 269; *Le commentaire inédit de l'évêque latin Epiphanius sur les Évangiles*, p. 336-359; *L'interpellation dulcissimi, dans les sermons, indice de provenance espagnole?*, t. 29, 1912, p. 85-87; *Études, Textes, Découvertes* (Anecdota Maredsolana, 2e série), t. 1, Maredsous, 1913, p. 35-36. — M. Inguanez, *I sermoni sui Vangeli del vescovo latino Epifanio nei Codici Cassinesi*, dans *Rivista storica benedettina*, t. 19, 1915, p. 368-375. — A. Erikson, *Sprachliche Bemerkungen zu Epiphanius' Interpretatio evangeliorum*, Lund, 1939.

Jean Kirchmeyer.

ÉPIPHANIE. — 1. *Étymologie.* — 2. *Historique.* — 3. *Portée dogmatique et spirituelle.*

1. **Étymologie.** — La fête a connu différentes appellations : en Orient ἡ Ἐπιφάνεια, plus rarement τὰ Ἐπιφάνια; ἡ Θεοφάνεια, τὰ Θεοφάνια, transposées en Occident en *Epiphania, dies Epiphaniarum* (pluriel féminin qui ici, comme la forme plurielle grecque, n'inclut nullement pluralité d'objets, mais est une forme linguistique consacrée pour la dénomination des fêtes), *Theophania, Apparitio.* En Orient encore τὰ Φῶτα, en référence selon certains aux rites baptismaux, plus probablement aux réjouissances (feux) du solstice.

Le terme ἐπιφάνεια est un dérivé de φαίνομαι (ἐπιφαίνω) utilisé fréquemment dans les psaumes par les Septante pour exprimer le caractère lumineux de la face de Yahvé sur son peuple. Comme adjectif, le terme spécifie chez les prophètes le Jour du Seigneur (*Joël* 2, 31; *Hab.* 1, 7; *Mal.* 1, 4). Pour la forme nominale voir en particulier 2 *Macc.* 3, 24; 12, 22 : manifestations de Dieu en faveur de son peuple. Dans le nouveau Testament, le terme est propre aux épîtres pauliniennes : 2 *Thess.* 2, 8 *(épiphanie de la parousie)*; 1 *Tim.* 6, 14; 2 *Tim.* 1, 10; 4, 1 et 8; *Tite* 2, 13, où le terme désigne l'avènement glorieux; 2 *Tim.* 1, 10, où il se réfère à la « venue » du Seigneur dans la chair.

L'emploi est un emprunt à la terminologie à la fois cultuelle et monarchique de l'hellénisme. « Épiphanie » de tel dieu ou de tel souverain est une expression courante. Bien plus, le terme fait parfois partie intégrante de l'appellation de la divinité (Artémis ἐπιφανεστάτη à Éphèse).

A l'époque hellénistique, ces épiphanies-manifestations, tant des dieux que des souverains, sont toujours bénéfiques. Ἐπιφάνεια appelle toujours comme corrélatif σωτήρ. La divinité qui apparaît au myste, que ce soit dans le sous-produit du néoplatonisme de Jamblique ou dans les cultes mystériques de Dionysos, Asclépios, etc, comble l'extatique de biens délectables et pour le corps (guérisons, bienfaits d'ordre naturel) et pour l'âme (connaissance de vérités cachées, participation à la béatitude du dieu, déification de l'initié). Cette présence de la divinité est beaucoup plus qu'une manifestation visible, c'est une présence efficace. L'ἐπιφάνεια-παρουσία, manifestation du Dieu lui-même et plus encore de sa puissance salutaire, implique habituellement chez le « manifesté » les deux notions connexes de gloire ou triomphe et de bienfaisance. Le Dieu manifesté est glorieux, grand (μέγας) et sauveur, secourable (σωτήρ).

De ces épiphanies salvifiques, on gardait précieusement le souvenir : inscriptions, chroniques spécialement destinées au culte ou reflet de celui-ci. Elles étaient prétexte à célébrations annuelles, si ce n'est plus fréquentes. A Delphes, on célébrait au début du mois bysios l'épiphanie d'Apollon et on la nommait Θεοφάνια; elle était la première manifestation du Dieu; le jour était censé être celui de sa naissance. On commémorait tout spécialement les anniversaires de délivrances miraculeuses dans certains temples qui devaient à ces faits leur réputation.

A l'époque hellénistique, le terme ἐπιφάνεια avait été incorporé à la titulature monarchique; plus tard Rome devait l'admettre dans le vocabulaire impérial. Est-ce à dire que nous sommes en présence d'une vraie religion « monarchique », d'un culte du souverain considéré comme Dieu descendu du ciel et manifesté sur terre, *épiphane*? Certains le prétendent. Il semble cependant que le terme ait été assez tôt désacralisé. Appellation honorifique dans la titulature sous sa forme adjective (Θεὸς Ἐπιφανής), le terme ἐπιφάνεια appliqué aux souverains ou à leurs hauts fonctionnaires ne désigne pas autre chose que leur arrivée dans une cité, leur visite à telle province, leur « joyeuse entrée » (même sens que παρουσία : *adventus*).

Il semble que l'emploi du terme chez saint Paul soit à rapprocher de cet usage hellénistique. « Il ne peut y avoir de doute, me semble-t-il, écrit C. Mohrmann, sur l'origine de cette expression néo-testamentaire : nous avons affaire ici à une image empruntée au culte du souverain hellénistique. Ce n'est pas l'ἐπιφάνεια religieuse avec son sens vague, difficile à définir, mais l'avènement du Christ (surtout la deuxième parousie, mais parfois aussi la première) qui est comparé à l'entrée solennelle des souverains hellénistiques » (*Epiphania, loco cit. infra*, p. 651).

Notons chez Origène l'emploi du terme en dépendance de l'utilisation biblique (apparitions angéliques) et appliqué à la naissance du Christ, à ses miracles, à ses apparitions de ressuscité.

2. **Historique.** — 1° *En Orient.* — La fête de l'Épiphanie est d'origine orientale. Dès la fin du 2e siècle nous trouvons en Orient un témoignage concernant une célébration liturgique fixée au 6 janvier. Après avoir abordé la question de la date de la naissance du Christ, Clément d'Alexandrie écrit en effet : « Les adeptes de Basilide fêtent aussi le jour du baptême de Jésus et passent toute la nuit précédente en lectures. Selon eux, ce fut l'an 15 de Tibère, le 15, ou selon d'autres le 11, du mois tubi (10 ou 6 janvier) » (*Stromates* I, 21; PG 8, 888a; trad. M. Caster, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 150). Pour la secte de Basilide la naissance de Jésus ne pouvait avoir le moindre intérêt. Le premier événement du salut s'était produit aux bords du Jourdain, lorsque le Fils de Dieu s'était uni à l'humanité de Jésus. Le baptême avait été la première « apparition » de la divinité dans le monde.

Nous ignorons quelle était l'appellation de cette fête dans les milieux gnostiques d'Égypte. Nous ne savons pas non plus quelle fut sa fortune. Au temps de Clément, l'attitude de la grande Église était probablement une prudente réserve à l'égard des diverses opinions concernant les dates de la naissance et du baptême du Christ. Quoi qu'il en soit de la pensée d'Origène sur cette dernière date, il est certain que s'il emploie le terme ἐπιφάνεια pour désigner le premier avènement (*Contra Celsum* 8, 12; éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 229; PG 11, 1533b), il ignore la fête. Vers 250, l'Église d'Égypte n'avait donc pas encore suivi l'exemple des gnostiques.

6 janvier : baptême du Christ, manifestation de la divinité. Ces éléments seront adoptés définitivement par les Églises d'Orient à la fin du 4e siècle. Par quoi fut motivé le choix de pareille date? Sans aucun doute, par la célébration à ce même jour de solennités païennes d' « épiphanies » salvifiques.

Saint Épiphane et plus tard Cosmas de Jérusalem rapportent que dans la nuit du 5 au 6 janvier, en diverses cités d'Égypte et d'Arabie, les païens célébraient une fête en l'honneur de la naissance du dieu Aïon enfanté par la vierge Koré. Au milieu de la nuit, les mystes criaient : « La vierge a enfanté, maintenant va croître la lumière » (*Adversus haereses* 51, 22, PG 41, 928-932; éd. K. Holl, GCS 2, 1922, p. 284-287; Cosmas, *In S. Gregorii Nazianzeni carmina* 52, PG 38, 464). Cette fête était donc en rapport avec le solstice d'hiver et la croissance de la lumière, comme le *Natalis Solis Invicti* de Rome; Aïon, comme d'ailleurs Dionysos, était en effet fréquemment identifié avec le soleil. Et si saint Épiphane, et avant lui saint Éphrem, se sont plu à souligner le symbolisme de cette date, ce ne devait pas être là considérations nouvelles.

Par ailleurs il est d'autres croyances et coutumes païennes qui ont influencé la fixation et le contenu de la fête chrétienne du 6 janvier. Des auteurs profanes, tel que Pline, signalent des prodiges qui s'accomplissaient chaque année le 5 janvier au cours des fêtes consacrées à Dionysos : productions miraculeuses de vin, eaux des sources et des fleuves changées en vin. Nous retrouvons semblables croyances, mais christianisées, chez Épiphane (*Adversus haereses* 51, 30; PG 41, 941; GCS, p. 301-303), et saint Jean Chrysostome nous parle de sources dont les eaux puisées ce jour-là ne se corrompaient pas au cours de l'année (*Hom. in theophania*, PG 49, 365-366). Il ressort de cela que les chefs des communautés chrétiennes d'Orient n'ont pas cru devoir détromper la croyance populaire. Plutôt que de nier ces prodiges, ils les ont attribués à la puissance du Seigneur et mis en relation avec les mystères du baptême et des noces de Cana.

Comme la Noël occidentale, la fête orientale du 6 janvier a été la christianisation d'une date consacrée par des solennités païennes. L'Église n'a pas craint de s'emparer des dépouilles du paganisme; respectant ce qu'elle percevait de préfiguration du mystère du Christ dans ces cultes, elle a donné à des formes anciennes un contenu nouveau.

L'objet primitif de l'Épiphanie en Orient est toutefois assez difficile à circonscrire. La fête a-t-elle été instituée pour commémorer la seule nativité du Christ ou bien a-t-elle connu dès l'origine une pluralité d'objets et a-t-elle eu, par là même, une portée plus dogmatique ou idéologique qu'historique?

Un fait est certain : au témoignage d'Éthérie, confirmé par le *Lectionnaire* arménien, l'Église de Jérusalem ne célébrait au 4e siècle que la seule nativité du Seigneur. Commémoration d'un fait concret : on se rendait à Bethléem pour la nuit afin de revivre l'événement aux lieux et à l'heure indiqués par saint Luc (éd. et trad. H. Pétré, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1948, p. 202-204). A Antioche également, avant l'introduction de la Noël, le 6 janvier était considéré comme le jour de la naissance du Christ. Ce contre quoi précisément Jean Chrysostome s'insurge (PG 49, 351). Toutefois il est d'autres témoignages qui militent en faveur d'une pluralité d'objets. Cassien constate qu'à la fin du 4e siècle, en Égypte, région où la Noël occidentale était toujours ignorée, on célébrait conjointement le 6 janvier la nativité et le baptême de Jésus, mystères qui, en Occident, faisaient l'objet de deux solennités distinctes (*Collationes* 10, 2, PL 49, 820-821).

Pour Épiphane, le 6 janvier a bien pour but de célébrer la naissance du Seigneur, mais en faisant également, ce jour-là, mémoire du miracle des noces de Cana. D'autre part, si l'évêque ne veut pas entendre parler à pareille date du baptême dans le Jourdain, c'est qu'il connaissait des traditions locales favorables à ce dernier point (cf PG 41, 941). De fait, on trouve dans les hymnes attribuées à saint Éphrem des strophes où les deux mystères de la nativité et du baptême sont unis à tel point qu'on peut légitimement se demander si ce n'est pas là le reflet de l'ancienne célébration des Églises syriennes (voir en particulier éd. Th.-J. Lamy, t. 1, col. 10, n. 13; col. 12, n. 19-20; t. 2, col. 558, n. 10). Notons cependant qu'Éphrem souligne à dessein le symbolisme solaire de la date, prédestinée à être le *dies natalis* du Christ Lumière, vainqueur des ténèbres. La fête chrétienne a donc, pour lui également, un caractère nettement historique de commémoration d'un fait. Dans les hymnes de la liturgie arménienne, compositions poétiques vraisemblablement du 5e-début 6e siècle, nous voyons le baptême associé à la nativité, dès les premiers jours de l'octave, avant la « mémoire » plus spéciale du 8e jour. Or l'Arménie a été tributaire, dans l'organisation de ses offices, de la Cappadoce, de Byzance et de la Syrie.

Nous constatons donc dans les Églises orientales, à l'origine de l'Épiphanie, des traditions fort diverses. Ici, l'on ne commémore qu'un seul mystère : la nativité (Jérusalem); ailleurs, la nativité et les noces de Cana (Chypre, Asie mineure, Palestine); ailleurs encore, la nativité et le baptême (Syrie, Arménie, Égypte), Cana s'y ajoutant parfois [Égypte, cf *Synaxaire arabe*

jacobite, éd. R. Basset, PO 11, 584 : 8 janvier (13 toubeh) « 3e jour de l'Épiphanie et noces de Cana »; PO 10, 196 (*Ménologes des évangéliaires coptes-arabes*, éd. F. Nau); 262 (*Calendrier* d'Abou'l-Barakât, éd. E. Tisserant), tradition qu'on retrouve dans le *Synaxaire* de Constantinople, *Propylaeum ad Acta sanctorum novembris*, Bruxelles, 1902, col. 380, et le *Synaxaire arménien* du 13e siècle édité par G. Bayan, PO 19, 9].

Sans doute l'Épiphanie devint-elle, de ce fait, « la fête des premières phases de l'œuvre de la rédemption ». Est-ce à dire qu'elle fut une fête « typiquement idéologique », nullement inspirée par des considérations historiques? Ce que nous venons de rappeler brièvement sur l'insistance mise par plusieurs Pères à rappeler tel fait historique, que ce soit la nativité du Christ, son baptême ou le miracle de Cana, invite à la prudence. Quoi qu'il en soit, après l'introduction de la Noël occidentale, l'Épiphanie prit nettement en Orient figure de commémoration d'un fait concret parfaitement circonstancié : le baptême du Seigneur. C'est ce qu'elle est demeurée dans les Églises syriennes tant occidentales qu'orientales, dans l'Église byzantine, dans les Églises copte et éthiopienne.

2° *En Occident.* — Pour l'étude des origines de l'Épiphanie en Occident, il faut distinguer trois grandes zones : la Gaule, Rome et l'Afrique du nord, l'Italie du nord et l'Espagne.

Les origines de l'Épiphanie en Gaule sont fort anciennes, plus anciennes peut-être que celles de Noël. Le premier document que nous ayons est celui d'un auteur païen Ammien Marcellin. D'après ce compagnon et historien de Julien l'Apostat, l'Église de Paris, en 361, célébrait le 6 janvier la fête de l'Épiphanie. Du contenu de la solennité, rien n'est dit. Il faut attendre saint Paulin de Nole † 431, aquitain d'origine, pour avoir plus de précisions. A l'Épiphanie l'Église célèbre les *tria miracula* du Seigneur : l'adoration des mages, le baptême et les noces de Cana (*Poemata* 27 : *De S. Felice* 45-54, PL 61, 649b). D'autres documents, plus nombreux au 6e siècle, corroborent ce témoignage. Saint Césaire d'Arles mentionne les trois faits dans l'ordre chronologique; Sédatus de Béziers donne la priorité aux noces de Cana sur le baptême, détail significatif qui semble être témoin de l'importance donnée par les Églises des Gaules au miracle de l'eau changée en vin.

C'est ce qui ressort également du récit que fait Venance Fortunat † 600 dans sa *Vita S. Marcelli* du miracle de l'eau de la Seine changée en vin qui suffit à communier tout le peuple, le jour de l'Épiphanie (AS, 1er novembre, t. 1, Paris, 1887, p. 264). Ce récit suppose un milieu chrétien sensibilisé tout particulièrement au miracle de Cana, dont lecture devait être faite à la messe du 6 janvier. Notons qu'au 7e siècle le *Lectionnaire* de Luxeuil et le *Missel* de Bobbio assignent toujours comme évangile de l'Épiphanie un mélange de *Matthieu* 3, *Luc* 3 et *Jean* 2; *Matthieu* 2 étant retenu pour la vigile. L'influence orientale est patente.

A Rome, l'Épiphanie fut également un emprunt aux liturgies orientales, emprunt plus probablement indirect. Signalant la ressemblance qui existe entre la liturgie romaine de l'Épiphanie et la solennité espagnole telle qu'elle ressort du poème de Prudence (1e moitié du 5e siècle), B. Botte s'est demandé si la fête n'était pas venue d'Espagne à Rome. Remarquons qu'il y avait une autre voie d'influence : la Méditerranée. Une autre hypothèse se présente donc : l'Épiphanie serait venue d'Orient en Afrique et serait passée de là à Rome et en Espagne. Dans l'une et l'autre hypothèse, Rome aurait reçu la nouvelle fête d'une autre Église occidentale. L'Épiphanie vint modifier sensiblement la teneur du *Natalis*. L'Église romaine dissocia les deux mystères de la nativité et de l'adoration, objets primitifs de la Noël et reporta le second mystère au 6 janvier, en lui donnant la valeur de manifestation aux païens. Les sermons de saint Léon, qui sont témoins de cette interprétation, envisagent l'Épiphanie comme étant le complément de Noël. « Elle vient prolonger notre joie « (*Sermo* 31, 1, PL 54, 235a). L'Épiphanie africaine nous apparaît sous les mêmes traits que l'Épiphanie romaine. Pour saint Augustin, les deux fêtes du 25 décembre et du 6 janvier ont pour objet l'unique mystère de la manifestation du Christ. A Noël, Jésus se révèle à Israël; à l'Épiphanie, il se manifeste aux gentils en la personne des mages. Le baptême et les noces de Cana furent incorporés plus tardivement à la liturgie africaine de l'Épiphanie. Mais là, comme à Rome, ces deux mystères demeurèrent objets secondaires.

Troisième zone géographique : l'Italie du nord et l'Espagne. L'Italie du nord est une zone intermédiaire. Les influences romaines, gallicanes et orientales s'y rencontraient. Si la célébration de la Noël y était, dès 383, très solennelle et universelle, — influence romaine incontestable —, l'Épiphanie n'avait pas le même éclat et les traditions étaient divergentes, Ici c'est uniquement l'adoration des mages qui est commémorée; ailleurs on y joint Cana, ailleurs encore le baptême et même la transfiguration; mais l'adoration demeure toujours le mystère principal de ce jour. A Milan, saint Ambroise † 397 connaît les deux solennités et nous dit qu'au jour de l'Épiphanie les aspirants au baptême se faisaient inscrire, — détail qui nous incite à conclure qu'une place était réservée dans la liturgie milanaise au mystère du baptême dans le Jourdain le 6 janvier (*In Lucam* 4, 76; PL 15, 1634d-1635a; trad. G. Tissot, p. 181). Vers le milieu du 5e siècle, saint Pierre Chrysologue † 450 et saint Maxime de Turin, † après 465, envisagent dans leurs sermons pour l'Épiphanie les *tria miracula*, avec nette prépondérance du premier mystère. Noter chez Maxime la mention de Cana en deuxième lieu (cf préface ambrosienne de la vigile de l'Épiphanie; influence gallicane?).

Comme l'Italie du nord, l'Espagne semble avoir été le point de rencontre de deux traditions : gallicane et africaine ou romano-africaine. L'importance accordée à l'adoration et au massacre des innocents nous permet de discerner une influence africaine. Le baptême serait une adjonction plus tardive due à l'influence gallicane. Le miracle de Cana n'eut jamais dans la liturgie mozarabe l'importance qu'il avait dans les Gaules.

3. **Portée dogmatique et spirituelle.** — Alors que la *Théophanie* du 6 janvier des Églises orientales n'a pour objet que le seul baptême du Seigneur (les noces de Cana en sont exclues, sauf dans la liturgie copte qui en fait mémoire le 8 janvier, « 3e jour de l'Épiphanie »), l'Église romaine, tout en accordant une préférence marquée à l'adoration des mages, n'en réunit pas moins les trois mystères de l'enfance, du Jourdain et des noces en son Épiphanie. L'Épiphanie romaine célèbre ainsi une triple manifestation de l'Homme-Dieu; son objet est un triple *adventus* du Christ Seigneur, plus exactement trois « moments », trois aspects, du seul et même *adventus* sauveur et illuminateur qu'est la divine incarnation (cf antiennes du *Benedictus*, du *Magnificat* des 2es vêpres).

1° L'adoration des mages. — Pour l'Église d'Occident, l'adoration des mages est l'*Épiphanie* par excellence « qui a révélé Dieu dans l'humanité » (liturgie mozarabe), la manifestation de l'Homme-Dieu au monde en la personne des sages d'Orient. Ceux-ci, par le fait même, sont constitués témoins de l'incarnation.

L'apparition de l'étoile est déjà considérée sous cet angle par les Pères et les liturgies : « L'étoile à l'éclat merveilleux annonçait que Dieu était venu dans une chair mortelle » (liturgie romaine, hymne des laudes). Les anges avaient annoncé la nativité aux bergers, un astre l'annonce aux gentils : aux uns comme aux autres ce sont les cieux qui ont proclamé la gloire de Dieu. Saint Augustin revient fréquemment sur ce thème (*Sermones* 201 et 204, 3e et 6e pour l'Épiphanie, PL 38, 1031 et 1037) et après lui saint Léon (*Sermo* 32, 2e pour l'Épiphanie, PL 54, 238). L'étoile « confesse Dieu », elle « reconnaît son Seigneur », elle lui « offre ses services », sont des expressions familières aux Pères et aux auteurs médiévaux. Bien plus, l'apparition de l'astre est figure de la naissance du Christ : « La prophétie dit de la divinité : Il se lèvera une étoile en Jacob ». Tel est le témoignage d'Origène (18e *homélie sur les Nombres*; PG 12, 717b; GCS, p. 174). Nous retrouvons là l'ancienne tradition orientale d'après laquelle les monarques sont comparés aux astres, appelés « étoiles » : exaltation de leur caractère quasi divin. La liturgie, à la suite des Pères, reprend la comparaison : le Christ est *vir Oriens*, la Lumière incréée qui illumine toute créature, l'Étoile de justice, « l'Astre cher à tous » (voir en particulier les collectes des sacramentaires gélasien, ambrosien et mozarabe).

Sur les mages accourus près du Christ Enfant, resplendit la gloire de la manifestation dont ils témoignent eux-mêmes par leurs présents. Le récit évangélique est finalisé par l'offrande. La marche à l'étoile, la requête près d'Hérode, la consultation des scribes aboutissent au geste de l'hommage : « ayant ouvert leurs cassettes, ils lui offrirent en présent de l'or, de l'encens, de la myrrhe ». Toute la tradition patristique, à la suite de saint Irénée, est unanime à voir dans cette offrande la triple confession de la Royauté, de la Divinité et de l'Humanité, vouée à la mort, du Christ :

> Conduits par l'étoile vers la maison de Jacob jusqu'à l'Emmanuel, ils ont montré par la nature même de leurs présents quel était Celui que l'on adorait ainsi : de la myrrhe, car c'était Lui qui pour la race mortelle des hommes devait un jour mourir et être enseveli; de l'or, car Il est le Roi dont le règne n'a point de fin; de l'encens enfin, car Il est à la fois le Dieu qui s'est fait connaître en Judée et Celui qui s'est manifesté à ceux qui ne le cherchaient point (*Adversus haereses* III, 9, 2; PG 7, 870b-871a; trad. F. Sagnard, p. 157).

On retrouve ce symbolisme chez Origène, Basile, Ambroise, Augustin, Léon, Maxime de Turin, Grégoire le Grand et la plupart des auteurs médiévaux. Il est des variantes à ce symbolisme « premier ». Parfois la myrrhe est référée comme l'encens à la divinité (saint Jean Chrysostome). L'accent dès lors est mis sur ce qui est propre au Christ, alors qu'il apparaît en la chair qui nous est propre (idée analogue chez Ambroise, *In Lucam* 2, 44, PL 15, 1569ab). Pour d'autres (Éphrem, Maxime de Turin, Honorius d'Autun) les dons témoignent moins de l'être du Christ que de l'œuvre qu'il vient accomplir. Plus intéressante, en ce sens qu'elle rejoint la perspective du chant épiphanique *Ecce advenit*, l'interprétation d'une homélie occidentale anonyme (parmi les *Homélies* de Maxime de Turin, PL 57, 270ab) déjà formulée par Sévérien de Gabala (PG 61, 767a) : la triple offrande exprime l'hommage de soumission de toute la création, terrestre (or), céleste (encens), infernale (myrrhe), en référence à *Phil.* 2, 9-11. L'offrande proclame le souverain domaine du Seigneur sur le cosmos. Même idée cosmique, sans référence aux dons, mais bien à la personne des mages « adorateurs des astres », dans une hymne de la liturgie syrienne occidentale : « Le soleil rendit à l'Enfant l'adoration qui lui était due; en la personne des mages, il lui offrit en effet hommage; en la personne de ses adorateurs, il l'adora ». Dans le geste des mages, le culte dévoyé des nations païennes est réorienté vers son véritable objet et retrouve son authentique valeur.

Proclamation des deux natures du Christ et de sa Seigneurie universelle, les dons des mages ont été parfois revêtus d'une signification théologique plus riche encore : les trois présents sont le reflet terrestre de l'adoration angélique qui se traduit dans le trisagion : « Reçois ce don au triple aspect comme le Trisagion que te chantent les séraphins » (Romanos le Mélode, *Hymne pour la Nativité*; J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 1, Paris, 1876, p. 10; trad. R. R. Khawam, *Le Christ Rédempteur*, Paris, 1956). Les dons mystiques, expression de l'hommage des créatures terrestres, participent en quelque sorte à la signification de l'acclamation céleste; comme la triple *qedusha*, l'or, l'encens et la myrrhe proclament l'infinie transcendance de Dieu, sa sainteté fulgurante.

Les mages sont, par leurs dons, les témoins de la divine incarnation. Ils sont aussi la figure et les prémices de l'Église venue de la gentilité. L'insistance de saint Matthieu est significative; dans son Évangile de l'enfance, l'épisode est central et le rôle dévolu aux gentils de tout premier ordre. Cela ne pouvait échapper à la réflexion patristique et la liturgie en est l'écho. Les Pères et la liturgie voient dans l'illumination dont les mages sont gratifiés, le signe, la matérialisation d'une illumination intérieure et spirituelle. La lumière de la vraie foi a brillé en eux. Il n'est pas un traité ou une homélie qui n'aborde ce sujet, depuis Irénée et Origène jusqu'à Bossuet. « O Dieu, lumière des Nations, répands dans nos cœurs cette lumière éclatante que tu as allumée dans l'âme des rois mages », demande une ancienne collecte romaine (*Sacramentaire gélasien*). Saint Bernard (2e *sermon pour l'Épiphanie* 3, PL 183, 148cd), après saint Léon (4e *sermon pour l'Épiphanie* 1-4, PL 54, 244-248), a célébré en termes enthousiastes cette foi admirable des mages. Fréquemment aussi, les Pères ont aimé camper leurs personnages en face d'Hérode et du peuple juif incrédule, dans un jeu de contraste qui n'exclut pas l'invective : *Ex magorum fide est gentium credulitas dedicata et judaeorum est notata crudelitas.* En cette phrase lapidaire, Pierre Chrysologue (PL 52, 621a) résume en quelque sorte toute une tradition qui apparaît déjà chez Origène, trouve son expression définitive chez Éphrem et Basile, pour passer de là chez Jean Chrysostome, Proclus de Constantinople, et en Occident Léon le Grand, Maxime de Turin, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand et nombre d'auteurs médiévaux (voir en particulier Aimon d'Auxerre, *hom.* 15 *in Epiphania Domini*, PL 118, 109b, comparaison de la pierre milliaire, déjà chez Césaire, qui indique la direction mais reste immobile). Saint Augustin commente : l'attitude des juifs en présence des mages demeure actuelle. Les juifs conti-

nuent à remplir un rôle providentiel : à rendre témoignage à la foi au profit des gentils qui y accèdent, alors qu'eux s'y refusent (*Sermones* 200, 3, PL 38, 1029-1030; 201, 3, 1032-1033).

Dans leur foi, les mages sont les prémices de l'Église : *fidei nostrae duces, credulitatisque principes* (Pierre Chrysologue, *Sermo* 159, PL 52, 620a). Ils préfigurent l'universalisme de la *Catholica : universarum gentium personam gerentes* (saint Léon, *Sermo* 36, PL 54, 251a). Si Matthieu ne précise pas leur nombre, une tradition patristique fort ancienne a aimé voir en eux les représentants des trois familles humaines issues des fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Parfois l'universalisme de l'Église est envisagé par le biais des présents. L'or est le présent de l'Occident, les parfums (encens et myrrhe) ceux de l'Orient (Éphrem, *Hymne* 5 *de Nativitate Christi* 3, éd. Lamy, t. 2, col. 486), et saint Augustin établit par un ingénieux calcul que les douze jours séparant l'Épiphanie de Noël signifient que le salut est accordé aux quatre parties du monde (*Sermo* 203, 3, PL 38, 1036; voir également Césaire d'Arles et Honorius d'Autun).

L'Épiphanie est ainsi la fête de la *Catholica* fondée sur la Pierre angulaire. Au reste d'Israël figuré par les bergers sont venus et viennent toujours s'adjoindre, d'Orient et d'Occident, la multitude des gentils. Ce thème est central chez Augustin qui se réfère sans cesse à *Éph.* 2, 11-22. Le Christ de l'Épiphanie est notre paix qui de deux peuples n'en fait qu'un seul. Les deux murs convergent vers la Pierre angulaire afin de s'y réunir, d'y trouver la paix et de se confondre dans l'unité. Aimon d'Auxerre, Rupert de Deutz (*De divinis officiis* 3, 24, PL 170, 85d), Pierre Lombard reprennent l'idée.

L'Épiphanie célèbre le mystère de l'unité réalisée dans la foi. Commémorant l'illumination intérieure des mages, l'Église tout à la fois nous fait rendre grâce à Dieu pour notre propre illumination (*ut qui jam te ex fide cognovimus*) et demande à Dieu d'accroître en l'âme des croyants cette lumière, qui doit finalement s'épanouir dans la vision faciale : *usque ad contemplandam speciem celsitudinis perducamur* (collecte de l'Épiphanie). Nombreuses sont les oraisons, tant romaines (gélasiennes) qu'ambrosiennes, mozarabes et gallicanes, qui n'ont pas d'autre objet. Commentaires spirituels et moralisants chez les médiévaux (en particulier chez Odon de Cluny, Guerric d'Igny, Godefroid d'Admont) transposent fréquemment l'épisode sur le plan de la recherche de Dieu et du progrès dans la vie spirituelle, depuis la conversion jusqu'aux grâces de contemplation.

L'illumination des mages trouve sa pleine réalisation dans la foi de l'Église; leur adoration est aussi le type de celle que l'Église rend à son Seigneur. Chaque chrétien est appelé à « achever » dans sa propre vie l'offrande des mages. Il est un symbolisme « subjectif » des présents dont témoigne toute la tradition patristique depuis Origène (or : bonnes œuvres; encens : confession de la divinité ; myrrhe : foi en la résurrection du Christ; *In Matthaeum, Katenenfragmente* 29, GCS, p. 27). Saint Jean Chrysostome invite ses auditeurs à offrir au Christ leur science spirituelle, obéissance et dilection. A la suite de saint Grégoire le Grand, les auteurs médiévaux affectionnent particulièrement ce thème : triple offrande de l'or de la charité (rarement foi-sagesse), de l'encens de la prière, de la myrrhe de la mortification, de toute souffrance purifiante. Cf saint Pierre Damien, Richard de Saint-Victor, saint Bernard, Aelred de Riévaulx, Tauler, etc.

Sans s'arrêter à une transposition aussi systématique, saint Léon va jusqu'à l'essentiel. Notre adhésion de foi au Christ, Homme-Dieu, nous ayant donné de participer à l'illumination des mages, de la « réaliser », notre vie morale doit elle-même manifester la gloire du Christ, très spécialement par la charité. Reçue en nous, la lumière glorieuse du Christ manifesté doit resplendir à travers tout notre agir (*Sermones* 33, 5; 34; 38; PL 54, 243-244; 252-253; 261-263).

Dernier thème enfin : celui du retour *per aliam viam*. Après Augustin (*Sermo* 202, 4, PL 38, 1035), Grégoire le Grand l'a heureusement exprimé et il a été repris par les médiévaux (en particulier Aimon d'Auxerre) : en se laissant vaincre par l'attrait du créé, l'homme a perdu sa vraie patrie, le paradis; il doit y retourner par le labeur de la pénitence. Voir aussi Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 17e semaine, 10e élévation, et bénédiction gallicane de l'Épiphanie, PL 78, 39b.

2° Le baptême dans le Jourdain. — Si l'adoration des mages est pour l'Église latine l'Épiphanie par excellence, c'est le baptême dans le Jourdain qui jouit de ce privilège dans les Églises d'Orient. « Seigneur, dans la fête qui vient de se terminer, nous t'avons vu enfant et, dans celle d'à présent, nous te voyons homme parfait et nous apparaissant comme Dieu parfait de Dieu parfait » (bénédiction des eaux dans l'Église byzantine; même idée en termes à peu près identiques dans une homélie de Proclus de Constantinople). « Homme parfait » le Christ au jour de son baptême : il a atteint l'âge adulte; « Dieu parfait procédant du Dieu parfait » : transposition, explication de la solennelle déclaration du Père, « Celui-ci est mon Fils bien-aimé ».

L'adoration des mages n'a pas de suite; l'obscurité de nouveau recouvre providentiellement l'enfance du Christ, lui permettant d'échapper à Hérode. Par contre, le baptême est la solennelle entrée en scène de Jésus jusqu'alors ignoré. « Et moi je ne le connaissais pas, témoigne Jean-Baptiste, mais c'est pour qu'il fût manifesté à Israël que je suis venu baptiser dans l'eau » (*Jean* 1, 31). Le Père proclame son Fils, « l'Esprit rend témoignage à la divinité en s'empressant auprès de son égal » : théophanie trinitaire célébrée avec enthousiasme par toutes les liturgies d'Orient, byzantine, syriennes, arménienne, auxquelles font écho certaines homélies et quelques pièces poétiques occidentales : « Aujourd'hui le monde entier reçoit révélation du mystère de la Trinité, alors que le Christ est baptisé dans le Jourdain, lui le vrai Dieu fait homme » (antienne jadis en usage en France).

Au jour de son baptême Jésus est également constitué Sauveur eschatologique, Roi-Messie. Son baptême est son sacre messianique. Ceci ressort du récit évangélique. Il est « l'Élu »; il est « le Fils » en tant que Roi-Messie. Le titre même d'« Agneau de Dieu » pourrait être entendu en ce sens. La descente de l'Esprit est l'onction (voir le commentaire de saint Jean Chrysostome sur *Ps.* 44, 8, PG 55, 198). C'est précisément ce verset que chante l'Église syrienne orientale à la liturgie du 6 janvier, l'accompagnant de l'acclamation : « Honorons le baptême de Notre-Seigneur ». Onction royale et sacerdotale, saint Éphrem insiste sur ce dernier aspect dans son *Commentaire de l'Évangile concordant* (p. 35). Jésus est celui en qui se réalise

l'attente dont témoignent les documents de Qumrân concernant « les messies d'Aaron et d'Israël ». Onction du Messie, Roi et Prêtre, onction du Temple eschatologique. Certaines lectures vétéro-testamentaires et certains chants des liturgies orientales autorisent cette assertion. Jésus en son baptême est le Temple eschatologique, contemplé par Ézéchiel, d'où sortent les eaux vivifiantes : le baptême chrétien transmis au monde par les apôtres comme par douze sources secondaires.

L'Épiphanie du Jourdain est une épiphanie salvifique. Non seulement Jésus y inaugure son œuvre rédemptrice qui s'achèvera par sa Pâque, mais déjà la rédemption est tout entière contenue dans cet événement que le mystère pascal explicitera en l'accomplissant. Ici et là, même descente « dans les eaux » de la souffrance, des ténèbres de la mort, même illumination de ces ténèbres et conséquemment même victoire sur les puissances démoniaques, désignées dans le baptême sous la figure du dragon caché dans les eaux, même exaltation du Christ constitué « Fils » et « Seigneur ». Cette similitude d'expression entre les deux mystères a été relevée par la tradition patristique et les liturgies orientales. Nous sommes au cœur même du mystère du Christ : kénose et exaltation qui entraînent l'humanité à travers la mort jusqu'au sein du Père. Le baptême dans le Jourdain est le type, l'origine du sacrement qui nous configure au Christ mort et ressuscité; mais le mystère pascal n'atteint en quelque sorte l'homme pécheur que par l'intermédiaire du baptême dans le Jourdain, où le Christ, en actualisant par avance, sous des gestes symboliques, son œuvre pascale a rendu le baptême d'eau capable d'opération pascale.

Avec le Christ descendant dans les eaux, c'est l'humanité entière, l'ancien Adam, qui est ensevelie; avec le Christ remontant du Jourdain et recevant l'onction de l'Esprit qu'accompagne la déclaration du Père, l'humanité renaît à la vie divine en l'Esprit et rentre dans l'amitié perdue. Sauveur eschatologique, Jésus récapitule en lui toute la race déchue et c'est en son nom, à son profit, qu'il reçoit le baptême de Jean et le don de l'Esprit. Les Pères sont intarissables sur ce thème. S'il vient vers les eaux du baptême, nous disent-ils, ce n'est pas pour être purifié par elle, mais pour les rendre purificatrices et sanctificatrices. Pour reprendre une expression chère aux Églises syriennes, le Seigneur, Feu immatériel (en tant que Dieu), donne à l'élément de devenir « eaux de feu ». « Les flots consument le péché et lors de ton baptême, Seigneur, le feu arrose la race des humains » (liturgie byzantine). L'allusion à 1 *Rois* 18, 20-39 (sacrifice d'Élie) est sous-jacente. Sanctification des eaux, efficience transformatrice, divinisatrice, de celles-ci : ces réalités spirituelles, fruit du baptême dans le Jourdain, sont considérées par les Pères et les liturgies orientales, non d'une façon abstraite, mais à travers leurs types vétéro-testamentaires : déluge, exode (passage de la Mer rouge et du Jourdain), adoucissement des eaux de Mara par Moïse, assainissement des eaux de Jéricho par Élisée.

Cette théologie du baptême dans le Jourdain peut être récapitulée dans la notion d'illumination. « Le Christ est illuminé ou plutôt il nous illumine de sa propre splendeur » (saint Grégoire de Nazianze, homélie du 2e nocturne du 13 janvier). Dans le mystère de son baptême, le Christ est la vraie Lumière qui se lève sur le monde et avec le Christ ce sont des êtres de lumière qui remontent des eaux. Ce thème proprement pascal est fréquemment évoqué par la tradition ecclésiale à propos de la Théophanie, qui est en Orient une fête baptismale.

L'ouverture des cieux au-dessus de Jésus après son baptême a inspiré par ailleurs ces commentaires patristiques qui célèbrent le retour d'Adam au Paradis. En recevant le baptême, le Seigneur a préparé la voie par laquelle l'humanité peut rentrer dans la patrie dont elle était exilée (thème des eaux, chemin du royaume; thème du Jourdain qui, remontant vers sa source, nous élève ainsi vers le ciel; liturgies syriennes et byzantine). Réintégré au Paradis, l'homme à nouveau jouit de la société et de l'amitié des anges et retrouve ainsi sa place dans le chœur de ceux qui chantent à Dieu (voir en particulier textes de la liturgie syrienne orientale et la fin de l'homélie de Grégoire de Nysse pour la Théophanie, PG 46, 599b).

Hodie caelesti Sponso juncta est Ecclesia. D'après cette antienne des laudes de la liturgie romaine, écho des chants et des lectures des liturgies syriennes, le baptême est un mystère nuptial : l'Église est purifiée dans les eaux et s'unit au Christ Époux. L'idée se trouve déjà en *Éph.* 5, 25-27, où les eaux baptismales apparaissent comme bain nuptial, en référence à d'anciennes coutumes de l'Orient; thème johannique également et très précisément dans le contexte du baptême et de la mission de Jean-Baptiste. Les leçons du premier nocturne de l'Épiphanie romaine doivent très probablement être comprises à la lumière de ces textes. Dans les liturgies syriennes le thème est central. Sans être propre à la fête, — l'idée est une des lignes de force du cycle liturgique : le mystère ecclésial est un mystère nuptial —, il reçoit en ce jour un éclat particulier. Les liturgies, toujours soucieuses d'éclairer le mystère du Christ en se référant aux événements typologiques de l'ancien Testament, font lecture des épisodes des mariages des patriarches (Isaac et Rébecca, Jacob et Rachel, Moïse et Séphora), tous ébauchés, sinon conclus, en ces lieux de rencontre que sont les puits. Symbolisme des eaux repris par Origène, Ambroise, Césaire d'Arles. Perspectives commandées par le rite baptismal, où interfèrent les thèmes connexes du repas nuptial (festin eucharistique ou eschatologique) et de la chambre nuptiale dont les portes désormais sont ouvertes (cieux ouverts au-dessus du Christ).

3° **Les noces de Cana.** — Troisième épisode *épiphanique.* Le terme se trouve en saint Jean : « Et Jésus *manifesta* sa gloire et ses disciples crurent en lui » (2, 11), tout miracle de Jésus étant d'ailleurs pour Jean, très précisément, une manifestation de la gloire du Christ. Épisode d'une importance de tout premier ordre pour l'évangéliste qui prend soin de noter nombre d'observations précises, dont il faut scruter la portée symbolique. Nous retiendrons les principales, telles que les Pères les ont exposées. Ce miracle a lieu le troisième jour. Cyrille d'Alexandrie a compris la référence au mystère pascal. Incontestablement, pour Jean ce jour est le type du troisième jour de la Résurrection-Glorification définitive du Christ. Or en ce troisième jour où Jésus accède à la plénitude de sa gloire filiale près du Père, l'Esprit est donné aux apôtres, inaugurant la nouvelle création eschatologique. Le miracle de Cana, figure de la glorification pascale du Seigneur, est aussi le type de notre propre transformation spirituelle qui nous rend « nouvelle créature »

dans le Christ. L'eau est changée en vin au cours du repas de noces. Tout le mystère de l'Église peut être considéré sous l'aspect du repas eschatologique dont l'Époux est le Christ, — mystère inauguré ici-bas en l'économie de la dispensation de la Parole et du Sacrement, nourritures qui tendent à transformer l'homme. Précisément le vin de ces noces est à la fois le type de la doctrine évangélique apportant sa perfection à la loi ancienne et du Sacrement du sang du Seigneur.

Les six jarres pleines d'eau désignent la loi de Moïse, le régime imparfait de l'ancienne alliance, en attente d'un état meilleur : son « accomplissement » par la loi de l'Évangile et la grâce de l'Esprit. Tel est déjà le témoignage d'Origène : la venue de Jésus est le principe de la transformation de l'Écriture qui d'eau devient vin (*In Joannem* 13, 60; PG 14, 517d; GCS, p. 294-295). Même idée chez Augustin (*In Joannem* 9, 2, PL 35, 1459). « La lettre tue, l'Esprit vivifie », ce texte paulinien revient fréquemment dans les commentaires patristiques des noces de Cana (Cyrille d'Alexandrie, nombreux médiévaux); l'Esprit c'est aussi la grâce et la vérité de *Jean* 1, 17 opposées à la loi. En un mot, c'est l'économie évangélique.

Semblable interprétation strictement inspirée des composantes du récit évangélique, — Jésus est la Sagesse qui invite les hommes à son repas, c'est-à-dire à marcher dans la voie de l'intelligence de la vérité, leur donnant la connaissance spirituelle et savoureuse de l'Écriture —, est courante chez les auteurs médiévaux. « L'Époux est le Christ, l'Église est l'épouse, les six jarres sont les six âges du monde (cf S. Augustin); l'eau est la lettre, le vin l'intelligence spirituelle » (Richard de Saint-Victor, *Miscellanea* 1, 82, PL 177, 517-518); voir aussi Aimon d'Auxerre qui, envisageant la loi sous son jour le plus défavorable : falsifiée par les scribes et les docteurs d'Israël, fait ainsi écho à Grégoire de Nysse (*Éloge funèbre de Mélèce d'Antioche*, PG 46, 860a) et à Sévère d'Antioche (*homélie* 119, PO 26, 388 svv); Rupert de Deutz, Isaac de l'Étoile, Pierre Lombard. Dans un ordre d'idées fort proche, l'eau signifie l'esprit de crainte de l'ancienne alliance, — crainte considérée par S. Bernard sous trois aspects (les trois mesures : 1er *sermon pour le dimanche après l'octave de l'Épiphanie* 5, PL 183, 157ac; 2e *sermon*, 9, 162bd; même idée chez Isaac de l'Étoile); le vin : la grâce de la dévotion et la ferveur de la charité.

A cette interprétation des Pères et des auteurs médiévaux, nous trouvons un parallèle dans quelques textes liturgiques : « Le Seigneur enseignait par ce mystère que la foi en la vérité (régime mosaïque) devait se changer en vin de sagesse d'une saveur toute spirituelle » (oraison mozarabe).

Signe de l'accomplissement de la loi mosaïque par l'Évangile au plan de la vérité, nourriture de l'intelligence, — ordre de la Parole —, le miracle de Cana est également la figure de l'eucharistie, — ordre du Sacrement. Très rarement évoqué par les spirituels médiévaux plus sensibles aux sens anagogique et tropologique qu'aux réalités sacramentelles, ce symbolisme est cependant dans l'exact prolongement de la pensée johannique. La référence de l'épisode à la cène et à la passion est sous-jacente. Par ailleurs, cette interprétation a en sa faveur d'être celle d'Irénée, héritier des Églises asiates, premier commentateur de l'épisode en une page singulièrement évocatrice (*Adversus haereses* III, 11, 5, PG 7, 883ab; cf III, 16, 7, 926ac). Même interprétation sacramentaire chez Éphrem (« Au cours du repas, il a exprimé la figure de son sang » , *hymne* 16, *loco cit.*, t. 4, 1902, col. 538), Sévère d'Antioche, Cyrille [Jean] de Jérusalem, Eusèbe de Césarée, et, en Occident, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, Cassiodore, interprétation reprise dans plusieurs textes gallicans de l'Épiphanie. Ici comme chez Irénée, Éphrem et Pierre Chrysologue, on trouve fréquemment associée à Cana la multiplication des pains.

Par la doctrine évangélique, par le sacrement du corps et du sang du Seigneur, l'Esprit Saint s'empare de l'homme et le transforme divinement. L'économie de la nouvelle alliance n'a d'autre fin que la divinisation du chrétien, signifiée elle aussi, — troisième plan, ordre des réalités « spirituelles » (« l'homme intérieur ») —, par la transformation de l'eau en vin (cf Jean Chrysostome, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, Tauler, etc). L'Esprit Saint inscrit la loi d'amour au cœur de l'homme et lui donne la force de l'accomplir, le configurant au Christ dans le mouvement même de cette charité agissante; par le sacrement de l'eucharistie se parfait la communication de l'Esprit, source en nous de la vie pleinement filiale.

Admis à la coupe mystique des temps eschatologiques, les croyants goûtent la « sobre ivresse » de l'Esprit. Ce thème reparaît fréquemment dans les commentaires patristiques des noces de Cana (Grégoire de Nysse, Gaudence de Brescia, Rupert, jusqu'à Tauler et Bossuet).

Don du vin à la fin du repas; don de l'Esprit, réalité des derniers temps, don eschatologique par excellence. Jésus manifesta sa gloire à Cana dans un geste secourable; le don de l'Esprit est lui aussi en dépendance étroite de la glorification pascale. « L'Esprit n'était pas encore donné parce que Jésus n'était pas glorifié » (*Jean* 7, 39).

Les deux derniers mystères épiphaniques, baptême dans le Jourdain et noces de Cana, ont un rapport très étroit aux sacrements de l'incorporation au Christ, baptême et eucharistie, grâce auxquels l'efficience de l'incarnation rédemptrice atteint chaque membre de l'humanité, le transforme, l'illumine, le rendant « fils » en l'Unique.

L'application mystique de l'adoration des mages, — don de tout l'être à Dieu dans la charité, le désir des biens célestes, la prière, le renoncement et la pureté —, en un mot l'adoration en esprit et en vérité est-elle autre chose que la reconnaissance de ce que doit être cette vie « filiale » : un retour de tout ce qui vient de la libéralité divine au Christ Seigneur et, par lui, au Père? La fête de l'Épiphanie, où le thème de l'adoration tient une place de choix (nombreux textes dans la liturgie romaine), doit redonner à l'homme le sens du culte authentique qu'exprime parfaitement ce passage d'une homélie médiévale : *Nos ergo praedicta dona, scilicet aurum, thus et myrrham, Christo sic offerimus, ut corde, ore et opere Deus glorificetur a nobis* (Absalon de Sprinckirsbach, *Sermo* 9 *in Epiphania Domini*, PL 211, 59).

1. Se reporter aux **commentaires scripturaires** de *Mt.* 2, 1-2 : Mages; 3, 13-17, et parallèles : baptême de Jésus, *Jean* 2, 1-11 : Cana.

2. On trouvera ci-dessous les références aux **homélies, sermons** ou méditations des principaux spirituels anciens.

S. *Justin* † 165/6, *Dialogue avec Tryphon* 77, 3 à 78, 9; PG 6, 656-661; trad. G. Archambault, coll. Hemmer-Lejay, t. 2, Paris, 1909, p. 14-25. — S. *Irénée* † 202/3, *Adversus haereses* III, 9, 2; 11, 5; 16, 7; PG 7, 870-871,

883, 926; éd. et trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 156-157, 188-189, 292-294. — *Pseudo-Hippolyte, Sermo in sancta theophania*, PG 10, 852-862. — *Origène* † 253/5, *Hom. sur les Nombres* 18, PG 12, 712-719; éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 167-176; trad. A. Méhat, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 360-375; *In Joannem*, PG 14, 273-304, 517; éd. E. Preuschen, GCS 4, 1903, p. 151-169, 294-295; *In Matthaeum*, dans *Origenes Matthäuserklärung*, t. 3, *Fragmente*, éd. E. Klostermann, GCS, 1941, n. 23-30, p. 25-28. — *Pseudo-Grégoire le thaumaturge, Hom. in sancta theophania sive de Christi baptismo* 4, PG 10, 1177-1189. — S. *Éphrem* † 373, *Commentaire de l'Évangile concordant*, CSCO 145, *Scriptores armeniaci*, t. 2, trad. L. Leloir, Louvain, 1954, p. 24-30, 44-47, 115-116; *Hymnes* de l'Épiphanie, éd. Th.-J. Lamy, *S. Ephraem syri hymni et sermones*, t. 1, Malines, 1882, col. 1-144; t. 2, 1886, col. 427-516. — S. *Basile* † 379, *Hom. in sanctam Christi generationem*, PG 31, 1457-1476. — S. *Grégoire de Nazianze* † 389/90, *Or.* 39 *in sancta lumina*, PG 36, 335-360. — S. *Grégoire de Nysse*, † vers 395, *In diem luminum*, PG 46, 577-600, 1109-1112.

S. *Jean Chrysostome* † 407, *In Matthaeum* 6-8 = mages, PG 57, 61-84; 12 = baptême, 201-208; *In Joannem* 18 et 22-23, PG 59, 113-117 et 133-139 *Hom. in diem natalem Jesu Christi*, PG 49, 351-362; *Hom. de baptismo Christi seu in theophania*, 363-372. — *Pseudo-Chrysostome, In S. theophania*, PG 50, 801-808; *De baptismo*, PG 64, 33-38. — *Sévérien de Gabala*, † vers 408, ou *pseudo-Sévérien, In Natale Domini*, PG 61, 763-768; *Or. in Dei apparitionem*, PG 65, 15-26. — S. *Cyrille d'Alexandrie* † 444, *In Joannem* 2, PG 73, 189-229. — *Proclus de Constantinople*, † vers 446, *In Christi natalem diem*, PG 61, 737-738; *Orationes* 4 et 7, PG 65, 708-716, 757-764. — *Pseudo-Eusèbe d'Alexandrie* (fin 5e siècle?), *De baptismo*, PG 86, 372-380. — *Sévère d'Antioche* † 538, *Homélies*, PO 8, 217; 22, 89; 23, 293; 26, 393 et 429. — *Grégoire d'Antioche* † 593, *De baptismo Christi*, PG 88, 1865-1884.

S. *Théodore Studite* † 826, *In luminum solemnitate*, dans *Magna catechesis* 32, éd. A. Mai, *Magna Patrum bibliotheca*, t. 9, 2e p., Rome, 1888, p. 88-91; *In vigiliam luminum*, PG 99, 700-708. — Jean *Xiphilin*, 11e siècle, hom. sur l'Épiphanie, Ὁμιλίαι, éd. S. Eustratiadès, t. 1, Trieste, 1903, p. 70-91. — *Grégoire Palamas* † 1359, 2 hom. sur l'Épiphanie, Ὁμιλίαι, κβ', Athènes, 1861, p. 235-259.

Pour les homélies inédites des Pères grecs, voir F. Halkin, *Bibliographia hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, app. 3, p. 228-237.

S. *Ambroise* † 397, *In Lucam* 2, 44-49 et 83-89, PL 15, 1568-1570, 1583-1588; éd. et trad. G. Tissot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1956, p. 92-95, 110-118. — *Gaudence de Brescia*, † vers 410, *Sermones* 8-9, PL 20, 894-912. — S. *Jérôme* † 419, *In Matthaeum* 1, 2-3, PL 26, col. 25-31. — S. *Augustin* † 430, *In Joannem* 8-9, PL 35, 1450-1466; *Sermones* 199-204 (= 6 sermons pour l'Épiphanie), PL 38, 1026-1039. — S. *Pierre Chrysologue*, † vers 450, *Sermones* 156-160, PL 52, 611-622. — S. *Léon* † 461, *Sermones* 31-38 (= 8 sermons pour l'Épiphanie), PL 54, 234-263; éd. et trad. R. Dolle, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, p. 188-259. — S. *Maxime de Turin*, † après 465, et *pseudo-Maxime, Homiliae* 17-35, et *Sermones* 7-13, PL 57, 259-302, 543-560. — S. *Fulgence de Ruspe* † 533, *Sermones de Epiphania* 4, PL 65, 732-737; *pseudo-Fulgence*, 863-864. — S. *Césaire d'Arles* † 543, *Sermones* 194-195, Corpus christianorum 104, p. 786-791. — S. *Grégoire le Grand* † 604, *Hom. in Evangelia* 10, PL 76, 1110-1114. — S. *Bède* † 735, *Homiliae* 12 et 14-15, Corpus christianorum 122, p. 80-87, 95-110.

Aimon d'Auxerre, 1e moitié du 9e siècle, *Hom. de tempore* 15-16, PL 118, 107-120. — S. *Odon de Cluny* † 942, *Sermones* 2, PL 142, 995-999. — *Atton de Verceil*, † vers 964, *Sermones* 4, PL 134, 838-839. — S. *Martin de León* † 1021, chanoine régulier, *Sermones* 5, PL 208, 549-554. — S. *Pierre Damien* † 1072, *Sermones* 1, PL 144, 505-514. — *Raoul Ardent*, début 12e siècle, *Hom.* sur l'Épiphanie 16-17, PL 155, 1727-1734; hom. 21 sur Cana, 1742-1745. — *Yves de Chartres* † 1117, *Sermones* 10, PL 162, 573-575. — S. *Bruno de Segni* † 1123, *Sermo de Epiphania*, PL 165, 863-865. — *Rupert de Deutz* † 1135, *In Matthaeum* 2, PL 168, 1333-1338; 3, 1363-1373; *In Joannem* 2, PL 169, 243-264, 277-292; *De divinis officiis* 3, 24, PL 170, 84-87. — Pierre *Abélard* † 1142, *Sermones* 4, PL 178, 409-417. — *Honorius d'Autun*, 1e moitié du 12e siècle, *Speculum Ecclesiae* : De Epiphania Domini, PL 172, 843-850. — *Arnauld de Bonneval*, † après 1151, *De cardinalibus operibus Christi* 3-4, PL 189, 1625-1633. — S. *Bernard* † 1153, *Sermones*, PL 183, 141-162. — *Guerric d'Igny* † 1157, *Sermones*, PL 185, 45-64.

Pierre Lombard † 1160, *Sermones* 1, PL 171, 401-409. — *Godefroid d'Admont* † 1165, *Homiliae dominicales* 16, PL 174, 108-115; *Hom. festivales* 14-19, 677-708. — *Aelred de Riévaulx* † 1167, *Sermones* 3, PL 195, 227-234; *Sermones inediti*, éd. C.-H. Talbot, coll. Series scriptorum S. Ordinis Cisterciensis, Rome, 1952, p. 39-47. — *Isaac de l'Étoile*, † vers 1169, *Sermones* 9, PL 194, 1719-1723. — *Richard de Saint-Victor*, † vers 1173, *Sermones* 17 et 36, PL 177, 931-933, 988-991. — *Werner* II *de Saint-Blaise* † 1174, *Deflorationes SS. Patrum* 1 : Épiphanie, noces de Cana, PL 157, 803-814, 819-826. — *Pierre de Blois* † 1200, *Sermones* 9-10, PL 207, 587-592. — *Absalon de Sprinckirsbach*, début du 13e siècle, *Sermones* 9-13, PL 211, 57-87. — *Adam Scot*, † vers 1210, *Sermones* 43-47, PL 198, 393-440. — *Innocent* III † 1216, *Sermo in solemnitate apparitionis Domini* 8, PL 217, 483-490. — *Garnier de Rochefort*, † après 1225, *Sermones* 59, PL 205, 628-633. — *Hélinand de Froidmont*, † après 1230, *Sermones* 4-5, PL 212, 511-529. — S. *Thomas d'Aquin* † 1274, *Somme théologique* 3a q. 39 sur le baptême du Christ. — S. *Bonaventure* † 1274, *Sermones de tempore*, 21 sermons ou plans sur l'Épiphanie, *Opera*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 145-170; sur Cana, p. 179-182. — S. *Albert le Grand* † 1280, *Sermones* 12-13 : Épiphanie; 16 : Cana; éd. P. Jammy, Toulouse, 1883, p. 50-59, 65-71.

Sainte *Gertrude* † 1301/2, *Insinuationes* ou *Legatus divinae pietatis*, Cologne, 1536; Poitiers, 1875; trad. *Le héraut de l'amour divin*, livre 4, ch. 6, dern. rééd., Tours-Paris, 1952. — Sainte *Mechtilde*, † vers 1310, *Le livre de la grâce spéciale*, 1e p., ch. 8, Paris, 1921. — Jean *Tauler* † 1361, *Sermons* 3-5, éd. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 184-204. — *Denys le chartreux* † 1471, *Sermones de tempore*, Dom. 3 post Nativitatem Domini serm. 2-7, dans *Opera*, t. 29, Tournai, 1905, p. 186-202. — *Louis de Grenade* † 1588, *Œuvres complètes*, t. 1, *Sermons pour les dimanches*, éd. Vivès, Paris, 1862 : 3 sermons pour l'Épiphanie, p. 345-394; 2 sur les noces de Cana, p. 424-455. — J.-B. Bossuet † 1704, *Élévations sur les mystères*, 17e et 22e semaines, dans *Œuvres complètes*, éd. F. Lachat, t. 7, Paris, 1862, p. 279-294,

359-364; *Sermon pour le 2e dim. après l'Épiphanie*, t. 8, p. 396-411.

P. Guéranger, *L'année liturgique*, t. 3 (*Noël*, t. 2), Le Mans-Paris, 1847, p. 133-275. — C. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, ch. 7 et 10, Maredsous, 1919. — I. Schuster, *Liber sacramentorum : note storiche e liturgiche sul Messale Romano*, 9 vol., Turin, 1919-1929; trad. franç. *Liber sacramentorum. Notes historiques et liturgiques sur le Missel romain*, t. 2, Bruxelles, 1929, p. 223-236. — Aem. Loehr, *Das Herrenjahr. Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche*, 5e éd., Ratisbonne, 1951; trad. d'après la 4e éd. : *L'année du Seigneur*, t. 1, Bruges, 1946, p. 135-159.

3. **Textes liturgiques.** — *Breviarium gothicum*, PL 86' 170-185. — *Oracional visigotico*, éd. D. J. Vives, coll. Monumenta Hispaniae sacra, Barcelone, 1946, *Orationes in die apparitionis Domini*, p. 129-140. — E. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 2, 1e p., 2e éd., Amay-Chevetogne, 1953, p. 238-310. — A. J. MacLean, *The East Syrian or Nestorian Rite: The Evening, Night and Morning Services with the Propria of the Liturgy, as said on the Epiphany, from the Gaza of the Library of the Propaganda Fide in Rome* dans F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905,, p. 298-388. — *Liber mozarabicus sacramentorum*, c. 86-91, éd. M. Férotin, Paris, 1912. — *Missale gothicum*, éd. H. Bannister, Londres, 1917, p. 20-29. — *Missel* de Bobbio, PL 72, 470-472.

4. **Travaux.** — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889; 5e éd., Paris, 1925, p. 271-281. — H. Leclercq, art. *Baptême de Jésus*, DACL, t. 2, 1910, col. 346-380; *Cana*, col. 1802-1819; *Épiphanie*, t. 5, 1922, col. 197-201 (consulter la bibliographie). — O. Casel, *Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte*, dans *Benediktinische Monatsschrift*, t. 4, 1922, p. 30-201. — F. Pfister, *Epiphanie*, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, suppl. t. 4, 1924, col. 277-323. — P. Hendrix, *La fête de l'Épiphanie*, dans *Congrès d'histoire du christianisme (Jubilé d'Alfred Loisy)*, t. 2, Paris-Amsterdam, 1928, p. 215-228. — B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, Louvain, 1932. — J. Leclercq, *L'Épiphanie fête du sacre*, VS, t. 74, 1946, p. 6-17; *Aux origines du cycle de Noël*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 60, 1946, p. 7-26. — O. Cullmann, *Weihnachten in der alten Kirche*, Bâle, 1947; trad. *Noël dans l'Église ancienne*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 25, Neuchâtel, 1949; *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951, p. 29-40. — E. Flicoteaux, *Fêtes de gloire : Avent, Noël, Épiphanie*, Paris, 1951. — C. Mohrmann, *Epiphania*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 37, 1953, p. 644-670. — H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, Paris, 1954, p. 150-161. — E. Pax, Ἐπιφάνεια. *Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie*, Munich, 1955. — J. Lécuyer, *La fête du baptême du Christ*, VS, t. 94, 1956, p. 31-44. — B. Rigaux, *Épître aux Thessaloniciens*, coll. Études bibliques, Paris, 1956, p. 196-204 : παρουσία, ἐπιφάνεια. — M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana*, coll. Lectio divina 18, Paris, 1956. — J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Épiphanie*, coll. Lex orandi 23, Paris, 1957, p. 233-424. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, Tournai-Paris, 1958, p. 237-255. — J. Gaillard, art. Eau, DS, t. 4, col. 8-29.

Joseph Lemarié.

ÉPISCOPAT. — Il ne saurait être douteux qu'on puisse parler d'une spiritualité propre de l'épiscopat, puisqu'il s'agit d'un état particulier de vie dans l'Église. On tâchera d'inventorier les sources d'une telle spiritualité avant d'en présenter synthétiquement les grandes lignes. — 1. *Nouveau Testament.* — 2. *Tradition patristique.* — 3. *Moyen âge et période moderne.* — 4. *Conclusion : spiritualité épiscopale.*

1. Nouveau Testament

1° Enseignement de saint Paul. — C'est essentiellement aux épîtres pastorales qu'il faut avoir recours : nous y trouvons mentionnés à plusieurs reprises *épiscopes* et *presbytres* avec des recommandations spéciales à leur état. Il est pratiquement impossible de distinguer dans les épîtres pastorales deux degrés distincts du sacerdoce, mais la tradition catholique a toujours vu dans Timothée et Tite d'authentiques évêques; cette indication suffit pour notre but. A ces deux correspondants Paul dessine les grandes lignes d'une spiritualité spéciale découlant de leur charge, spiritualité qui se présente comme une exigence découlant d'un *charisme* reçu par une imposition des mains :

« Ne néglige pas le don spirituel qui est en toi, qui t'a été conféré par une intervention prophétique accompagnée de l'imposition des mains du collège des presbytres. Prends cela à cœur. Sois-y tout entier, afin que tes progrès soient manifestes à tous » (1 *Tim.* 4, 14; cf 1, 18). « Je t'invite à raviver le don que Dieu a déposé en toi par l'imposition de mes mains » (2 *Tim.* 1, 6). Le charisme reçu impose des devoirs, il ne doit pas être négligé, mais être constamment ravivé par l'effort de l'évêque vers un authentique progrès qui le « fortifie dans la grâce du Christ Jésus » (2, 1).

De cette spiritualité saint Paul a tracé les lignes essentielles :

1) *L'évêque chef de la maison de Dieu.* — Au centre de la spiritualité épiscopale, il y a l'Église, qui est une maison de Dieu (1 *Tim.* 3, 15) : c'est pour qu'il sache comment s'y comporter que Paul écrit ses conseils à Timothée, car celui-ci est dans l'Église comme un Père à la tête de sa maison (3, 4-5), ou comme un *intendant* de Dieu (*Tite* 1, 7; cf 1 *Cor.* 4, 1). Or, ainsi que l'a montré C. Spicq (*L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 36-46), il semble bien que cette conception du rôle de l'évêque, sur le modèle de l'*intendant fidèle et avisé* de *Luc* 12, 42-48, soit fondamentale dans la pensée de saint Paul, lorsqu'il énumère les vertus requises du candidat à l'épiscopat, surtout dans les deux passages parallèles : 1 *Tim.* 3, 2-7; *Tite* 1, 6-9. Comme l'intendant chargé de distribuer la nourriture à toute la maison, l'évêque *prendra soin* de l'Église de Dieu; à l'encontre du mauvais serviteur qui s'enivre et bat serviteurs et servantes, il ne sera ni buveur, ni brutal, ni porté à la colère, mais *conciliant*, hospitalier; puisqu'il n'est qu'un *intendant de Dieu*, il ne cherchera pas son intérêt, mais sera désintéressé, détaché de l'argent, conscient que les biens qu'il dispense ne lui appartiennent pas et qu'il n'a pas à s'en glorifier (μὴ αὐθάδης, *Tite* 1, 7). En bref, selon le mot de Paul aux presbytres d'Éphèse (*Actes* 20, 28), les évêques doivent être les *pasteurs* de l'Église qui leur a été confiée par le Saint-Esprit.

2) *Le docteur.* — Plus que tout autre, le devoir d'enseigner est mis au premier plan dans les obligations de Timothée et de Tite; on doit même remarquer que c'est surtout sur l'intégrité et la conservation de la doctrine que l'Apôtre insiste (1 *Tim.* 1, 3 svv et *passim*); cela s'explique par la présence des hérétiques dans l'Église, mais c'est une exigence essentielle de l'épiscopat : l'évêque doit garder intégralement le dépôt reçu (1 *Tim.* 6, 20; 2 *Tim.* 1, 13-14; 3, 14); il sera un « fidèle dispensateur de la parole de vérité » (2 *Tim.* 2, 15), évitant ce que Paul nomme les « bavardages impies » (1 *Tim.* 6, 20), pour demeurer parfaitement fidèle à l'enseignement de la tradition et de l'Écriture :

« Pour toi, tiens-toi à ce que tu as appris et dont tu as acquis la certitude. Tu sais de quels maîtres tu le tiens; et c'est depuis ton plus jeune âge que tu connais les saintes Lettres. Elles sont à même de te procurer la sagesse qui conduit au salut par la foi dans le Christ Jésus. Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice : ainsi, l'homme de Dieu se trouve-t-il accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (2 *Tim.* 3, 14-17).

L'objet de cet enseignement peut s'exprimer d'un mot : c'est le *mystère de la foi* ou le *mystère de la piété* (1 *Tim.* 3, 9 et 16), c'est-à-dire le plan universel de salut conçu de toute éternité par la Sagesse divine et qui se résume dans le Christ (cf D. Deden, *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 405-442) : comme les apôtres, les évêques ne sont que les « intendants des mystères de Dieu » (1 *Cor.* 4, 1). On entrevoit dès lors que leur prédication ne saurait se limiter aux horizons étroits de leur troupeau : au sein même de la communauté dont ils sont les chefs, ils entretiendront le souci du salut de tous; cette préoccupation catholique et missionnaire est mise par l'Apôtre au premier rang des devoirs de l'évêque :

« Je recommande donc, *avant tout*, qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et tous les dépositaires de l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité. Voilà ce qui est bon et agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » (1 *Tim.* 2, 1-4).

3) *La piété.* — On remarquera combien souvent la fonction d'enseignement de l'évêque est mise en relation avec la piété, εὐσέβεια : ce qu'il doit prêcher, comme l'Apôtre, c'est « une doctrine conforme à la piété » (1 *Tim.* 6, 3), la « vérité ordonnée à la piété » (*Tite* 1, 1), le « mystère de la piété » (1 *Tim.* 3, 16). On comprend ainsi que saint Paul insiste tant sur la piété de son disciple : non seulement il énumère cette vertu parmi toutes les autres qui sont nécessaires à l'*homme de Dieu* : justice, piété, foi, charité, patience, douceur (1 *Tim.* 6, 11; cf *Tite* 2, 12-13); mais elle fait l'objet d'une recommandation toute particulière : « Exerce-toi à la piété. Les exercices corporels, eux, ne servent pas à grand'chose : la piété au contraire est utile à tout, car elle a les promesses de la vie, de la vie présente comme de la vie future. Elle est sûre cette parole, et absolument digne de foi » (1 *Tim.* 4, 7-9). Texte remarquable, car il contient en germe tout ce que la tradition de l'Église enseignera sur les *exercices de piété* des évêques et des prêtres : comme le pugilat (1 *Cor.* 9, 26), la lutte (*Éph.* 6, 12) ou la course (1 *Cor.* 9, 24; *Gal.* 5, 7; *Phil.* 3, 12-14) requièrent de ceux qui s'y adonnent un entraînement proportionné, ainsi en est-il de la piété. D'ailleurs c'est fréquemment que Paul compare la vie de l'évêque à un combat (1 *Tim.* 1, 18; 6, 12; 2 *Tim.* 2, 3 svv) : pour en sortir vainqueur, il faut accepter de peiner et de s'exercer à la lutte. Voir F. Tillmann, *Ueber « Frömmigkeit » in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus*, dans *Pastor Bonus*, t. 53, 1942, p. 129-136, 161-165.

4) *Les souffrances de l'évêque.* — La vie de l'évêque, comme celle de l'Apôtre, comporte donc une grande part de souffrances, ainsi que Paul en avertit Timothée :

« Ne rougis pas du témoignage à rendre à Notre-Seigneur, ni de moi son prisonnier, mais souffre plutôt avec moi pour l'Évangile, soutenu par la force de Dieu (2 *Tim.* 1, 8)... Prends ta part de souffrances en bon soldat du Christ Jésus... Souviens-toi de Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, issu de la race de David, selon mon Évangile. Pour lui je souffre jusqu'à porter des chaînes comme un malfaiteur. Mais la parole de Dieu n'est pas enchaînée. C'est pourquoi j'endure tout pour les élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus, avec la gloire éternelle » (2, 3 et 8-10).

Ces derniers mots, en affirmant la fécondité des souffrances de l'Apôtre pour les hommes qu'il veut sauver, indiquent aussi à l'évêque le sens de ses épreuves et de ses souffrances avec le Christ : « Si nous sommes morts avec lui, avec lui nous vivrons » (11); le modèle demeure le Seigneur et sa passion rédemptrice; c'est lui « qui a détruit la mort » (1, 10) et qui donne à l'évêque la confiance inébranlable dont il a besoin : « C'est à cause de cela que je connais cette nouvelle épreuve, mais je n'en rougis pas, car je sais en qui j'ai mis ma confiance » (12).

5) *Patience, mansuétude, bienveillance, hospitalité.* — On remarquera l'accent mis par les épîtres pastorales sur les vertus de patience (ὑπομονή : 1 *Tim.* 6, 11; *Tite* 2, 2; 2 *Tim.* 3, 10), de mansuétude (πραΰτης : 2 *Tim.* 2, 25; *Tite* 3, 2; πραϋπαθία : 1 *Tim.* 6, 11), de bienveillance (ἐπιεικής : 1 *Tim.* 3, 3; *Tite* 3, 2), d'hospitalité (φιλόξενος : 1 *Tim.* 3, 2; *Tite* 1, 8); vertus qui conviennent sans doute à tout chrétien, mais s'imposent doublement à celui qui a la charge de la maison de Dieu; on sait combien saint Paul met en lumière la bénignité, la patience, la miséricorde de Dieu (*Rom.* 2, 4; *Éph.* 2, 7; *Tite* 3, 4, etc), et l'épître aux Hébreux place au premier rang des qualités d'un grand prêtre la compassion ou la condescendance (4, 14; 5, 2).

Depuis la découverte des manuscrits du désert de Juda, on a souvent rapproché des conseils de Paul à Tite et à Timothée les prescriptions faites par le *Document de Damas* au surveillant (*mebhaqqer*, qui peut être traduit par *épiscope*) essénien : « Voici la règle pour le Surveillant du camp : qu'il apprenne aux Grands les œuvres de Dieu; qu'il les instruise dans les merveilles de Sa puissance; qu'il leur raconte les événements de jadis dans leurs détails. Qu'il les aime comme un père ses fils et qu'il porte toute leur détresse comme fait un pasteur pour son troupeau; il déliera tous les nœuds de leurs liens de façon qu'il n'y ait pas d'opprimé et d'écrasé dans sa congrégation » (XIII, 7-10; tr. G. Vermès, *Les manuscrits du désert de Juda*, Tournai, 1953, p. 180). Il n'est pas impossible que saint Paul, le converti de Damas, ait emprunté aux esséniens quelques traits de sa description de l'évêque; toutefois l'atmosphère est autre, car le modèle de toutes les vertus épiscopales est le Christ, depuis « le jour où apparurent la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes » (*Tite* 3, 4).

6) Il faut mentionner une dernière recommandation de Paul aux évêques : ils doivent être les *modèles* de leurs chrétiens (1 *Tim.* 4, 12; *Tite* 2, 7). Il est remarquable que cette prescription soit liée, dans la pensée de l'Apôtre, à la nécessité de jouir de l'estime générale pour la fécondité du ministère pastoral : « Que personne ne méprise ton jeune âge » (1 *Tim.* 4, 12). « Que personne ne te méprise » (*Tite* 2, 15). Ce n'est pas seulement par la parole que l'évêque enseigne, c'est par toute sa vie : « Que tes progrès soient manifestes à tous. Veille *sur ta personne* et sur ton enseignement; persévère en ces dispositions. Agissant ainsi, tu te sauveras, toi et ceux qui t'écoutent » (1 *Tim.* 4, 15-16).

J.-M. Ginoulhiac, *Les Épîtres Pastorales ou réflexions dogmatiques et morales sur les Épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite*, Paris, 1866. — A.-F. Maunoury, *Commentaire sur les Épîtres de saint Paul*, t. 3, Paris, 1882. — H. Molitor, *Die*

Pastoralbriefe, coll. Herders Bibel-Kommentar, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — A. Charue, *Les directives pastorales de saint Paul à Timothée et à Tite*, dans *Collationes namurcenses*, t. 34, 1940, p. 1-12. — C. Spicq, *L'origine évangélique des vertus épiscopales selon saint Paul*, dans *Revue biblique*, t. 53, 1946, p. 36-46; *Les Épîtres pastorales*, coll. Études bibliques, Paris, 1947; *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul*, coll. Lectio divina 4, Paris, 1949. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, p. 156-162.

2° **Autres écrits du nouveau Testament.** — En dehors des épîtres de saint Paul et d'*Actes* 20, 28 (qui rapporte un discours du même apôtre), le mot d'*épiscope* ne revient qu'une seule fois dans le nouveau Testament, en 1 *Pierre* 2, 25, où il est appliqué au Christ. Plusieurs passages cependant méritent d'être considérés, car ils contiennent un enseignement valable pour tous ceux qui détiennent une autorité dans l'Église.

Dans la première épître de saint Pierre la double appellation de *pasteur* et d'*épiscope* pour désigner le Christ est déjà très significative : non seulement ces fonctions de pasteur et d'épiscope sont rapprochées (déjà en *Actes* 20, 28), mais leur attribution au Christ oriente toute spiritualité épiscopale vers une imitation du bon Pasteur (cf *Jean* 10); comme le dit la même épître, c'est le Christ qui est le « chef des pasteurs » (5, 4; cf *Hébr.* 13, 20) et récompensera ceux qui auront été fidèles à ses directives pastorales et à son exemple. Le contexte donne de précieux conseils aux *anciens*; il faut entendre par là tous les détenteurs d'une autorité dans l'Église, et en tout premier lieu les évêques :

« Les anciens qui sont parmi nous, je les exhorte, moi, ancien comme eux, témoin des souffrances du Christ, et qui dois participer à la gloire qui va être révélée. Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, le surveillant, ἐπισκοποῦντες, non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur; non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau » (1 *Pierre* 5, 1-3).

En plus du devoir de l'exemple, déjà affirmé par saint Paul, nous avons là une véritable esquisse d'une théologie de l'autorité dans l'Église : on ne peut s'empêcher de penser aux prescriptions du Seigneur au cours de la dernière cène : « Les rois des païens leur commandent et ceux qui exercent l'autorité sur eux se font appeler bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui commande comme celui qui sert » (*Luc* 22, 24-26; cf art. Diaconat, DS, t. 3, col. 810-811). L'évêque, comme tous ceux qui détiennent quelque autorité dans l'Église, doit se rappeler qu'il n'est qu'un intendant, οἰκονόμος, un serviteur : « Pratiquez l'hospitalité les uns envers les autres, sans murmurer. Chacun selon la grâce reçue, mettez-vous au service les uns des autres, comme de bons *intendants* d'une multiple grâce de Dieu » (1 *Pierre* 4, 9-10).

On peut, sans doute, voir dans la troisième épître de saint Jean, l'application de ces principes à une église particulière. L'apôtre y fait de graves reproches à Diotréphès, qui semble être le chef de l'église locale et ne reçoit pas les prédicateurs itinérants : ce manque au devoir de l'hospitalité est sévèrement condamné. Jean ne se contente pas de cette condamnation; il rappelle que l'église locale (donc en premier lieu son chef) ne doit pas limiter son horizon à ses intérêts locaux et doit aider de son mieux l'apostolat des missionnaires itinérants : « Tu feras une bonne action en pourvoyant à leur voyage d'une manière digne de Dieu. C'est pour le Nom qu'ils se sont mis en route, sans rien recevoir des païens. Nous devons accueillir de tels hommes, afin de collaborer à leurs travaux pour la vérité » (v. 6-8). Soulignons enfin le reproche fait à Diotréphès d'être φιλοπρωτεύων : c'est un chef qui aime à montrer son autorité, au lieu de se considérer comme le serviteur du troupeau (v. 9).

J. Chaîne, *Les Épîtres catholiques*, coll. Études bibliques, Paris, 1939, p. 256-257. — G. Thils, *L'enseignement de saint Pierre*, Paris, 1943, p. 114-122. — R. Schnackenburg, *Der Streit zwischen dem Verfasser von 3 Joh. und Diotrephes, und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 4, 1953, p. 18-26. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales..*, p. 138-140.

2. Tradition patristique

Réunir tout ce que la tradition patristique a enseigné sur l'épiscopat serait sortir des perspectives de cet article qui voudrait se limiter à la *spiritualité* de l'ordre épiscopal. Bornons-nous à quelques textes.

1° **Les Pères apostoliques.** — On pourrait glaner dans la 1e épître de saint *Clément de Rome*, † vers 101, des indications pour une spiritualité épiscopale; les chapitres 40 à 44 mettent en lumière le caractère sacerdotal de l'évêque et les chapitres suivants son rôle de centre de l'unité. Mais c'est surtout aux *Lettres* de saint *Ignace d'Antioche*, † vers 110, qu'il convient de s'arrêter. Ignace, passionné d'unité, voit dans l'évêque celui qui la représente et la garantit : il représente, en fait, l'Évêque invisible (*aux Magnésiens* 3, 1-2), et il est au milieu du collège des presbytres comme Jésus-Christ ou Dieu le Père lui-même (*Magn.* 6, 1; *aux Tralliens* 2, 1-2; 3, 1). Il est remarquable que, pour Ignace, l'évêque rend sensible cette unité, qui est avant tout spirituelle : l'union doit être à la fois « charnelle et spirituelle » (*Magn.* 13, 2); c'est l'évêque, « charnel et spirituel » (*à Polycarpe* 2, 2) qui en est le centre et le garant. La lettre à Polycarpe est un véritable petit traité de spiritualité épiscopale; « sollicitude de chair et d'esprit », souci de « l'union au-dessus de laquelle il n'y a rien de meilleur » (1, 2), patience envers tous, prière pour acquérir la sagesse, imitation de la condescendance de Dieu envers tous (1, 3 svv), fermeté contre les hérétiques (3, 1-2), tels sont les grands traits qui se dégagent des conseils donnés à Polycarpe. Les *Lettres* d'Ignace pourraient donner l'impression que l'évêque doit limiter son horizon à l'église locale dont il est le chef; impression fausse, comme le montre l'exemple d'Ignace écrivant à d'autres églises et à un évêque. De plus, presque toutes les lettres se terminent par une invitation à la prière pour l'Église de Syrie, à peu près dans les mêmes termes que celle qui termine la lettre aux Romains : « Souvenez-vous dans votre prière de l'Église de Syrie, qui, en ma place, a Dieu pour pasteur. Seul Jésus-Christ sera son évêque, et votre charité » (*aux Romains* 9, 1). Nous savons enfin que les églises se prêtaient une aide réciproque dans les périodes d'épreuves (*aux Philadelphiens* 10, 1-2; *aux Smyrniotes* 11, 2-3; *aux Romains* 9, 3; éd. et trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1951; cf DS, art. Église, t. 4, col. 402-405).

Dans le *Pasteur* d'*Hermas*, il est question des « épiscopes », mais ce terme paraît être synonyme de « presbytres » (*Similitudes* ix, 27, 2; *Visions* ii, 4, 2; iii, 9, 7). Leur rôle liturgique est affirmé (*Sim.* ix, 31, 4). Sans qu'on puisse bien distinguer

s'il y a parmi eux un évêque au sens actuel du mot, il semble qu'on puisse considérer comme adressées à tous les membres de la hiérarchie les recommandations de l'auteur : ils doivent être avant tout hospitaliers, accueillant joyeusement sous leur toit les serviteurs de Dieu, protecteurs des indigents et des pauvres, et ils doivent mener une vie sainte (27, 1-2); ils auront à rendre compte de leur gestion au « Maître du troupeau » (31, 4-6; éd. et trad. A. Lelong, coll. Hemmer-Lejay, Paris, 1912).

2° **Au 2e siècle : saint Irénée** † vers 202. — Au cours du 2e siècle les relations entre évêques sont fréquentes : *Denys de Corinthe* (DS, t. 3, col. 449-450) écrit à de nombreuses communautés chrétiennes et en reçoit des réponses (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* IV, 23, 1-3; PL 20, 384-389; éd. et trad. G. Bardy, coll. Sources chrétiennes, t. 1, Paris, 1952, p. 202-206); lors de la controverse pascale, vers la fin du siècle, beaucoup d'évêques écrivent au pape Victor pour le supplier d'avoir « souci de la paix, de l'union avec le prochain, de la charité ». Irénée de Lyon « s'entretenait par lettres non seulement avec Victor, mais encore avec un très grand nombre de différents chefs d'églises » (v, 24, 10 et 18; PL 20, 497b et 508ab; Bardy, t. 2, 1955, p. 69 et 71).

En dehors de ce témoignage d'intérêt pour l'Église universelle, au delà des frontières d'un diocèse particulier, les œuvres d'*Irénée* contiennent quantité d'éléments importants pour une spiritualité de l'épiscopat. Chez lui, nous trouvons explicitement formulé pour la première fois l'enseignement déjà implicitement contenu dans les épîtres pastorales et dans la *Lettre* de saint Clément de Rome : les évêques sont les « *successeurs des apôtres* » (*Adversus haereses* IV, 26, 2, PG 7, 1053c); il ne faut pas entendre cette succession d'une continuité purement matérielle qui permettrait d'établir des listes d'évêques se succédant sur un même siège depuis les apôtres; cela, sans doute, n'est pas sans importance, et Irénée dresse comme exemple la liste des évêques de Rome (III, 3, 2-4, 848-855; éd. et trad. F. Sagnard, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1952, p. 102-115). Mais la succession comporte un autre élément essentiel : la transmission aux évêques d'un « charisme certain de vérité », qui découle de la grâce de la « connaissance parfaite » reçue par les apôtres au jour de la Pentecôte (IV, 26, 2, PG 7, 1053c; III, 1, 1, 844b, Sagnard, p. 94-95) : don de l'Esprit Saint, de ce même Esprit qui est descendu sur Jésus au début de sa vie publique et qui donne aux évêques de continuer la même mission que le Christ a confiée aux apôtres (J. Lécuyer, *Mystère de la Pentecôte et apostolicité de la mission de l'Église*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957, p. 168-170). Garants de l'orthodoxie, les évêques sont aussi les chefs du peuple chrétien, à tel point que certains d'entre eux peuvent avoir la tentation de s'enorgueillir de leur dignité : « Contumeliis agunt reliquos et principalis concessionis tumore elati sunt »; à ceux-ci Irénée rappelle les sévères reproches de Daniel aux deux vieillards qui abusaient de leur autorité (*Dan.* 13, 52-53) et la condamnation du mauvais serviteur de la parabole (*Mt.* 24, 48-51); en revanche, il présente aux évêques les magnifiques exemples de Moïse, de Samuel et de saint Paul; en suivant les traces de ces derniers, ils seront les « fidèles intendants du Christ » (IV, 26, 3-5, 1054-1056).

D. van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris, 1933, p. 170-180. — G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, coll. Unam Sanctam 13, Paris, 1945, p. 204-210. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales...* (S. Ignace d'Antioche; S. Irénée), p. 275-682. — DS, art. Église, t. 4, col. 405-407.

3° **Hippolyte de Rome** † 235. — Ce qui donne au témoignage d'Hippolyte une très grande importance, c'est qu'il est l'auteur de la *Tradition apostolique*, qui nous a conservé le premier rituel de consécration épiscopale, rituel dont presque toutes les liturgies orientales s'inspirent jusqu'à nos jours. En outre, d'autres éléments sont épars dans l'œuvre d'Hippolyte.

1) Tous les rois et prêtres de l'ancien Testament étaient les figures prophétiques du roi et prêtre parfait qui est le Christ (*Commentaire sur Daniel* IV, 30; éd. N. Bonwetsch, GCS 1, 1897, p. 226; éd. et trad. M. Lefèvre, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1947, p. 324-327); cette double dignité de chef et de grand prêtre se retrouve maintenant dans l'évêque : la prière de consécration demande à Dieu de lui conférer « la force de l'esprit de souveraineté » que le Christ a reçu et communiqué à ses apôtres; cet *esprit* ou *pneuma* est aussi « l'esprit du souverain sacerdoce » : il faut y voir une grâce spéciale de l'Esprit Saint habilitant l'évêque à son double rôle de chef et de grand prêtre (*La tradition apostolique* 3, éd. et trad. B. Botte, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1946, p. 27-28).

2) « Successeurs des apôtres, participant à la même grâce du souverain sacerdoce et du magistère » (*Elenchos* I, prologue, éd. P. Wendland, GCS 3, 1916, p. 3), les évêques doivent accomplir tous les devoirs qui correspondent à cette grâce et à cette charge : paître le troupeau de Dieu, exercer sans reproche le souverain sacerdoce en servant Dieu nuit et jour, et en offrant les dons de l'Église; remettre les péchés; distribuer les ordres des clercs (*La tradition..*, 3, Botte, p. 29).

3) Les qualités requises de l'évêque seront donc nombreuses : douceur et pureté de cœur, attachement à la « tradition qui convient aux églises » (*ibidem* 1, prologue, p. 25-26), soin des malades (30, p. 65-66). Les deux derniers chapitres de l'*Épître* à Diognète, qui seraient la conclusion des *Philosophoumena*, insistent à nouveau sur le devoir de l'évêque de bien connaître et de prêcher la parole de Dieu.

M. Kuppens, *Notes dogmatiques sur l'épiscopat*, dans *Revue ecclésiastique de Liège*, t. 36, 1949, p. 355-367; t. 37, 1950, p. 9-26, 80-93. — H.-I. Marrou, *A Diognète*, éd. et trad., coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 232 svv : opposé à l'attribution des deux derniers chapitres à Hippolyte; cf DS, t. 3, col. 993-995. — J. Lécuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 30-41. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales..*, p. 283-316. — B. Botte, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, p. 13-16.

4° **Les alexandrins du 3e siècle. Origène** † vers 253/255. — La pensée de *Clément d'Alexandrie* † 211/6 sur la hiérarchie ecclésiastique ne manque pas d'obscurités. Cependant un passage du *Quis dives salvetur* vaut d'être rappelé. Clément y rapporte un récit de la vie de saint Jean, visitant une église voisine d'Éphèse et montrant par son exemple à l'évêque du lieu sa responsabilité pastorale : comme le bon Pasteur il doit tout faire pour ramener au bercail la brebis perdue (*Quis dives salvetur* 42, PG 9, 648-652; éd. O. Stählin, GCS 3, 1909, p. 187-191).

En revanche, l'enseignement d'*Origène* sur l'épisco-

pat, bien qu'épars en ses écrits, mérite une attention particulière. Si l'évêque est le *chef* qui préside à l'église (*In Leviticum hom.* v, 4; xii, 3, etc; éd. W. A. Baehrens, GCS 6, 1920, p. 342, 460, etc), il se souviendra que cette présidence est essentiellement un service :

Le prince, — il faut, je pense, appeler de ce nom celui qui dans l'Église reçoit le nom d'évêque —, le prince doit être le serviteur de tous par son humilité, afin de rendre service à tous dans les choses qui ont trait au salut. Tel est le commandement que nous donne le Verbe de Dieu. Et nous, sans comprendre sa volonté manifestée par l'enseignement de Jésus ou par mépris des commandements du Sauveur, nous nous conduisons de telle sorte que parfois nous surpassons en orgueil les mauvais princes des païens... Nous sommes terribles, inabordables, surtout pour les pauvres. Quand on arrive jusqu'à nous et qu'on nous adresse une requête, nous sommes plus insolents que ne le sont les tyrans et les princes les plus cruels pour des suppliants (*In Matthaeum comment.* xvi, 8; éd. E. Klostermann, GCS 10, 1937, p. 492-494; cf *Commentariorum series* 61, *ibidem*, t. 11, 1933, p. 138-143; *In canticum comment.* iii; éd. W.A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 177; *In Isaiam hom.* v, 1; vi, 3; *ibidem*, p. 263, 271-274).

L'évêque est aussi un docteur; il étudiera avec soin l'Écriture qu'il doit enseigner; avant tout, qu'il s'examine pour voir s'il réalise dans sa vie tout ce que la loi prescrit au grand prêtre; cela requiert une sainteté non seulement extérieure, mais intérieure :

Exécuter attentivement les prescriptions est un devoir surtout pour ceux qui ont la gloire d'appartenir à l'ordre sacerdotal; ils doivent connaître ce que la loi divine leur donne à observer... Le devoir ne consiste pas seulement à observer les prescriptions extérieures... Il faut donc que les soins des prêtres et leurs veilles aillent surtout à ce qui est enveloppé à l'intérieur, derrière le voile, pour qu'on n'y trouve rien de souillé, rien d'impur; c'est-à-dire qu'il faut s'occuper de l'homme intérieur et des parties cachées du cœur pour qu'elles y restent sans tache (*In Numeros hom.* x, 3, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 73-74; trad. A. Méhat, p. 197-199; cf *In Leviticum hom.* vi, 6, *loco cit.*, p. 367-370).

Origène met en garde tout spécialement les évêques contre la cupidité, l'intérêt sordide qui cherche dans le sacerdoce une occasion de profits : Jésus a chassé du temple les vendeurs, mais ils cherchent toujours à y rentrer (*In Matthaeum comment.* xvi, 21-22, *loco cit.*, p. 546-555). De même Origène a des paroles très sévères contre le népotisme des princes de l'Église : si Moïse n'a pas cru pouvoir se choisir un successeur, si les apôtres pour remplacer Judas ont eu recours au sort, comment un évêque oserait-il se fonder sur des motifs d'affection humaine pour se désigner un successeur ou désigner un autre évêque (*In Numeros hom.* xxii, 4, *loco cit.*, p. 208-210; trad. A. Méhat, p. 430-433; *In lib. Jesu Nave hom.* xxiii, 2, GCS 7, p. 441-442).

Bref, les évêques, plus que tous les autres chrétiens, doivent être des saints.

Tous les prêtres doivent se regarder comme en un miroir dans les préceptes inscrits dans la loi divine, et conclure de cet examen aux degrés de leur mérite; s'ils se voient... revêtus des ornements pontificaux, s'ils sont conscients d'être grands et élevés dans la science, dans les actes, dans la doctrine, qu'ils sachent qu'ils possèdent le souverain pontificat non seulement de nom mais de mérites. Autrement, qu'ils se regardent comme placés à un rang inférieur, même s'ils possèdent le titre du premier rang (*In Leviticum hom.* vi, 6, *loco cit.*, p. 368).

A ce sujet, bien des obscurités demeurent sur la pensée d'Origène : on a l'impression, en lisant certains passages, que la sainteté du ministre est condition de la validité des fonctions liturgiques (cf *In ep. ad Romanos* 9, 42, PG 14, 1249-1250), spécialement de la rémission des péchés (*In Matthaeum comment.* xii, 14, *loco cit.*, p. 96-100; *De oratione* 28, 8-10, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 379-381). Il ne semble pas cependant que telle soit sa véritable pensée; mais, comme Clément, il a cette profonde conviction que la réalité, au sens fort, de l'Église est invisible, et donc que la véritable hiérarchie est celle de la sainteté.

Après Origène, il faut encore mentionner *Denys d'Alexandrie*, malgré la rareté des écrits conservés; par son exemple surtout, Denys exhorte les pasteurs à imiter la miséricorde du bon Pasteur envers les pécheurs (*lettre* 7, éd. C. L. Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904, p. 63-64, etc; cf DS, t. 3, col. 243-244).

A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes*, TU 42, 3, 1918. — H. Urs von Balthasar, *Le Mystérion d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 26, 1936, p. 513-562; t. 27, 1937, p. 38-64. — G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, coll. Unam Sanctam 14, Paris, 1947, p. 128-165. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 56 svv. — *Origène, Homélies sur les Nombres*, introd. et trad. A. Méhat, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1951, p. 28 svv. — J. Colson, art. *Évêque*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 787-789.

5° **La Didascalie.** — C'est au début du 3e siècle, peut-être dans les premières décades, qu'on rencontre le premier traité un peu étendu sur les devoirs de l'évêque : la *Didascalie*. Après avoir donné les règles de l'élection et de la consécration épiscopales, l'ouvrage entre dans le détail des droits et des devoirs de l'évêque : il lui attribue le titre de *roi* (ii, 26, 4; 34, 1-4; éd. F. X. Funk, Paderborn, 1905); comme tel, l'évêque représente Dieu, il est l'image de Dieu et doit être honoré en conséquence (20, 9; 26, 4; 28, 2-9; 30; 31, 3; 35, 4, etc; p. 75, 105, 109-111, 113, 121, etc).

Le début du deuxième livre est une énumération des qualités que requiert l'épiscopat; l'auteur donne de l'évêque un portrait idéal où toutes les vertus sont exigées de celui qui doit être le « modèle des fidèles » (ii, 1 à ii, 6, 4, p. 31-39). S'il fallait y souligner le trait principal, ce serait sans aucun doute l'insistance sur les devoirs pastoraux envers les pécheurs de la communauté. Comme le dit justement P. Beaucamp, l'évêque apparaît avant tout comme « un grand pénitencier ». Il doit certes d'abord détourner du péché ceux qui ne sont pas encore tombés, et l'exemple de l'évêque sur ce point est irremplaçable (18, 6, p. 67) : le peuple ressemble à son prêtre (6, 5, p. 41). Il doit cependant avoir un soin spécial des égarés; il lui faut les reprendre (16-17, p. 61-65, et *passim*), parfois avec véhémence et sans acception des personnes (58, 4 et 6, p. 169-171). Mais au coupable qui s'humilie, l'évêque montrera un visage de douceur et de clémence (48, 1, p. 143-145; cf 12, 1; 20, 8, p. 49, 75), à l'exemple du bon Pasteur (20, 8-9; 24, 2; p. 75, 91) :

« Ce qui est sain, garde-le avec diligence, et fais paître tout le peuple en paix. Et ce qui est faible affermis-le, c'est-à-dire, celui qui est tenté affermis-le par une admonestation. Et ce qui est malade, guéris-le, c'est-à-dire celui qui est malade par le doute dans sa foi, guéris-le par ton enseignement. Et ce qui est brisé bande-le » (20, 3-4, p. 73). L'auteur applique ensuite à l'évêque les paroles d'Ézéchiel (34) aux pasteurs d'Israël. C'est encore à Ézéchiel (33, 6) qu'il emprunte l'image du guetteur pour l'appliquer à l'évêque (6, 10, p. 41).

Le modèle incomparable que l'évêque doit imiter c'est le Christ Jésus; rappelant l'attitude du Christ envers la femme adultère : « Que donc en lui, notre Sauveur, notre Roi et notre Dieu, soit votre modèle, ô évêques » (24, 7, p. 93).

Dernier trait qui semble devoir être relevé, l'évêque

est le centre de toute l'organisation charitable de la communauté chrétienne : l'aide même matérielle aux pauvres, aux déshérités, aux orphelins, aux veuves, dépend de lui (27, p. 107) ; sans doute, les diacres l'assistent dans ce ministère (44, 2-3, p. 139), mais le devoir de l'évêque demeure entier (25, p. 93 svv).

W. C. van Unnik, *De beteekenis van de Mozaïsche wet voor de Kerk van Christus volgens de Syrische Didascalie*, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 31, 1939, p. 65-100. — J. J. Cuesta, *La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa*, dans *Revista española de Teologia*, t. 7, 1947, p. 337-344. — P. Beaucamp, *Un évêque du 3e siècle aux prises avec les pécheurs ; son activité apostolique*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 50, 1949, p. 26-47. — J. Colson, *L'évêque dans la Didascalie des Apôtres*, VSS, 10 septembre 1951, p. 271-290. — G. Bardy, art. Didascalie, DS, t. 3, col. 863-865.

6° **Les premiers écrivains d'Afrique.** — Il y a fort peu de chose à glaner chez *Tertullien* ; s'il parle assez souvent de l'évêque, *summus sacerdos* (*De baptismo* 17, PL 1, 1218a), c'est surtout pour lui reprocher ses défauts.

Les écrits de la période montaniste sont sur ce point d'une particulière éloquence : alors que, dans l'*Apologétique* (39, 4, 469-470), Tertullien affirmait qu'on n'achète pas l'épiscopat « à prix d'argent », dans le *De fuga*, au contraire, il ironise : « Les apôtres auraient-ils donc, dans leur prévoyance, organisé l'épiscopat pour que les évêques puissent jouir en sécurité des revenus de leur royaume, sous prétexte d'en procurer le salut? » (13, PL 2, 119a). Des évêques abandonnent leur troupeau en temps de persécution (*De fuga* 11, 113-114, etc), d'autres n'obéissent pas aux prescriptions de saint Paul sur le mariage unique (1 *Tim.* 3, 2), mais se remarient. Ces derniers reproches laissent entendre clairement que la très grande majorité de l'épiscopat africain observe cette loi ; bien mieux Tertullien nous apprend que bien des membres du clergé gardent la continence parfaite (*De exhortatione castitatis* 13, 950a). Ces indications éparses dans l'œuvre de Tertullien ne sont toutefois aucunement pensées en fonction d'une spiritualité du sacerdoce ou de l'épiscopat.

En rassemblant nombre de formules de saint *Cyprien* † 258, notamment de sa correspondance, on peut, à la rigueur, y découvrir les éléments d'une spiritualité de l'épiscopat. Ces éléments ont été recueillis par A. d'Alès et G. Bardy. Rappelons seulement combien Cyprien recourt volontiers à un parallélisme avec le sacerdoce de l'ancienne loi (*De catholicae Ecclesiae unitate* 18-19, PL 4, 513-514 ; *Ep.* 3, 1-2, éd. G. Hartel, CSEL, 1871, p. 469-470 ; *Ep.* 59, 4, p. 670, etc) : aussi applique-t-il au clergé les prescriptions de l'ancien Testament qui concernaient les prêtres juifs (*Ep.* 1, 1, p. 465-466). On peut trouver chez lui plusieurs listes de vertus nécessaires à l'évêque : désintéressement (1, 1-2 et 55, 2-5, p. 624-627), chasteté qui peut aller jusqu'à la parfaite continence (55, 8, 3, p. 629), humilité (66, 3, 1-2, p. 728-729). Enfin le sens très fort du caractère apostolique de l'épiscopat et de l'unité de l'Église conduit Cyprien à étendre la responsabilité de l'évêque au delà des frontières de son diocèse, à l'Église entière (68, 3-4, p. 745-748, etc).

A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 218-220 ; *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 303-308. — G. Bardy, *Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien*, VSS, t. 58, 1939, p. 109-124 ; *Le sacerdoce chrétien d'après saint Cyprien*, t. 60, 1939, p. 87-119. — DS, t. 2, col. 2661-2669 ; t. 4, col. 407-409.

7° **La tradition d'Orient à partir du 4e siècle.** — Tenons-nous-en aux œuvres plus importantes qui ont eu sur le développement d'une spiritualité de l'épiscopat une certaine influence.

Vers l'an 362, *Grégoire de Nazianze*, † 389/390, est ordonné prêtre par son père, évêque de la ville, qui veut se préparer un successeur. Grégoire ne se laisse ordonner que sous la pression de la communauté chrétienne ; mécontent de cette « violence », il s'enfuit dans la solitude, où il écrit un *Discours apologétique sur sa fuite* (PG 35, 408-514). En ce long traité sur les devoirs et les grandeurs du sacerdoce chrétien, c'est surtout à l'épiscopat que pense Grégoire, ainsi que le faisait remarquer déjà D. Petau (*De ecclesiastica hierarchia* III, 9, 11-12, *Dogmata theologica*, éd. Vivès, t. 8, Paris, 1867, p. 56). Grégoire commence par reconnaître la nécessité du sacerdoce pour que l'Église ne soit pas « sans roi, sans chef, sans sacerdoce, sans sacrifice » (3-4) ; tous n'en sont pas dignes et trop nombreux ceux qui y tendent par ambition et sans les qualités nécessaires (8) ; être pasteur d'âmes est une tâche infiniment plus difficile que de paître des brebis et des bœufs (9) ; cette tâche requiert une très haute sainteté (10-11), de même qu'elle impose le devoir de l'exemple (13) et du progrès continuel dans la vertu (14-15). Aurait-on toutes les qualités qu'on ne saurait être rassuré : beaucoup plus difficile que l'art du médecin est l'art de guérir les âmes (16-22), à l'imitation du médecin divin dont nous sommes les ministres et les coopérateurs (23-26), car le soin des âmes requiert une infinie souplesse pour s'adapter à chacune (28-34).

Grégoire donne ensuite des conseils pour la prédication (35-45), s'insurge contre ceux qui osent enseigner sans préparation suffisante (46-51) et rappelle, en d'admirables pages, l'exemple de saint Paul (52-56). Suivent les témoignages des prophètes contre les chefs et prêtres indignes (57-68), les règles édictées par Paul à Timothée et à Tite, les prescriptions de Jésus aux apôtres (69) et ses sévères reproches aux scribes et aux pharisiens (70). Grégoire conclut en se justifiant d'avoir fui devant une telle responsabilité.

A ce véritable traité sur le sacerdoce, il faut ajouter bien des passages des autres discours de Grégoire, notamment les discours 18 (sur son père défunt, PG 35, 985-1044), 21 (sur saint Athanase, 1081-1128), 9 et 10 (après sa consécration comme évêque de Sasimes, 820-832), 13 (pour une consécration d'évêque, 852-856), 43 (sur saint Basile, PG 36, 493-605), etc.

J.-M. Raynaud, *Le prêtre d'après les Pères*, t. 7, Paris, 1842, p. 163-375 : notice et trad. du *Discours apologétique*. — P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943. — J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 73-80. — M. Serra, *La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno*, OCP 21, 1955, p. 337-374.

Saint *Jean Chrysostome* † 407 écrivit le célèbre traité *Du sacerdoce* (PG 48, 623-692) aux environs de 386. L'ouvrage se présente comme un dialogue entre Jean et son ami Basile : le premier cherche à se justifier d'avoir encouragé l'autre à accepter l'épiscopat, tandis que lui-même se soustrayait par la fuite à cette même dignité ; c'est une occasion de parler longuement du sacerdoce et spécialement de l'épiscopat. Il n'y a pas de plus grand signe d'amour pour le Christ que d'accepter la charge pastorale (II, 1, 631-632) ; pasteur, médecin, juge des âmes, chef du peuple de Dieu, l'évêque doit défendre, guérir, convaincre : la contrainte ne saurait être de mise (II, 3-4, 634-637) ; c'est donc avant tout la charité qui convient à un évêque (4-5, 637). Fonction toute céleste, infiniment plus redoutable que le sacerdoce de l'ancienne loi : les pouvoirs d'offrir l'eucharistie, de remettre les péchés, d'enfanter spiri-

tuellement les âmes, donnent au prêtre accès jusque dans le ciel (III, 3-5, 641-643). Mais aussi quels dangers! dangers de la vaine gloire, de l'ambition, de la colère, du scandale (7-11, 645-648); et que de qualités nécessaires, spécialement dans le gouvernement des veuves, le soin des étrangers, celui des malades, la direction des vierges, l'exercice du pouvoir de juge (13 svv, 649 svv), et plus encore dans le ministère de la parole (IV-V); que d'épreuves enfin ne sont-elles pas réservées à l'évêque (VI)!

On pourra consulter encore dans les autres écrits de Chrysostome : *In 1 Timotheum hom.* 10 (commentaire de la liste des vertus épiscopales, PG 62, 547-554); *In Acta Apostolorum hom.* 3 (commentaire sur l'élection de Mathias, PG 60, 33-42); *In ep. ad Hebraeos hom.* 34, PG 63, 231-236; *In Isaiam* 4 et 5, PG 56, col. 54-67; *Hom. de legislatore* (probablement de Sévérien de Gabala, selon J. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster, 1926, p. 60-64; PG 56, 397-410); cette dernière homélie contient une explication symbolique des ornements pontificaux, qui représentent à la fois le Christ grand prêtre et les vertus épiscopales.

J.-M. Raynaud, *Le prêtre d'après les Pères*, t. 6, Paris, 1841, trad. du *De sacerdotio*; t. 7. — A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1949, p. 51-54.

Plusieurs manuscrits du *De sacerdotio* de Chysostome ajoutent un septième livre. Il s'agit, en réalité, d'une œuvre indépendante attribuée à saint *Éphrem* † 373 (éd. parmi les œuvres de Chrysostome, PG 48, 1067-1070). Ce texte ne distingue pas les deux degrés du sacerdoce, mais, au milieu d'effusions lyriques un peu longues, il se rencontre des affirmations dogmatiques intéressantes. On notera en particulier l'insistance sur le pouvoir *céleste* du prêtre; la comparaison avec les prêtres anciens qui recevaient une onction d'huile *sensible*, tandis que le Christ donne, par l'imposition des mains, la même onction de l'Esprit Saint que les apôtres reçurent au jour de la Pentecôte. L'auteur rappelle ensuite l'exemple de Pierre, de Paul, pour remonter aux prêtres de l'ancien Testament : Abel, Noé, Abraham, Moïse, Aaron, Élie, Melchisédech, etc. Le discours se termine sur des conseils : les prêtres doivent pratiquer toutes les vertus et, parmi celles-ci, Éphrem mentionne la « splendide virginité ». On sait que ce dernier point fait partie de l'enseignement habituel d'Éphrem : il insiste beaucoup sur la chasteté du prêtre (*Carmina Nisibena* 18, 12, éd. G. Bickell, Leipzig, 1866, p. 118) et félicite son ami, l'évêque Abraham, d'avoir gardé le célibat (19, p. 112).

C'est vers la fin du 4e siècle qu'apparaît un nouveau rite dans la cérémonie liturgique de la consécration des évêques : l'imposition du livre des évangiles sur la tête de l'élu. Attesté par les *Constitutions apostoliques* (VIII, 4-5, éd. F. X. Funk, Paderborn, 1905, p. 470-476) et par Palladius dans sa vie de saint Jean Chrysostome (ch. 16, PG 47, col. 53), ce rite semble avoir été compris dès les origines comme doublement symbolique : il signifie, selon l'homélie *De legislatore* (PG 56, 404), dont nous avons parlé que l'évêque, tout en étant le chef du peuple chrétien, reste cependant soumis à la loi de l'Évangile et, selon une homélie de Sévérien de Gabala sur la Pentecôte, que l'élu reçoit de l'Esprit Saint la même grâce que les apôtres ont reçue à la Pentecôte (texte conservé dans les chaînes sur les Actes, PG 125, 533ab; J. Lécuyer, *Note sur la liturgie du sacre des évêques*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 66, 1952, p. 369-373).

Dans les dernières années du 5e siècle selon toute probabilité, les ouvrages du *pseudo-Denys* proposeront, en un langage souvent difficile, un très bel enseignement spirituel sur l'épiscopat. La hiérarchie ecclésiastique, dont l'évêque occupe le sommet, est intermédiaire entre la hiérarchie légale de l'ancien Testament et la hiérarchie céleste : on peut même dire qu'elle est « à la fois céleste et légale, participant par sa situation aux deux hiérarchies extrêmes, partageant avec l'une les contemplations intellectuelles, avec l'autre l'usage de symboles variés de l'ordre sensible, par quoi elle s'élève saintement vers le divin » (*De ecclesiastica hierarchia* V, 1, 2, PG 3, 501cd). Il y a dans ces lignes une véritable définition de la condition « sacramentelle » de la hiérarchie ecclésiastique, qui rappelle Ignace d'Antioche affirmant que l'évêque est à la fois « charnel et spirituel ». Denys ajoute que notre hiérarchie doit donc autant que possible réaliser *comme une image* de la hiérarchie céleste. De notre hiérarchie l'évêque est le vrai chef, le *hiérarque* : par lui les dons de Dieu descendent à toute la hiérarchie humaine, à tous les chrétiens; en découle l'obligation d'une science très haute des choses divines, ainsi que d'une très grande sainteté (III, 3, 3, 429ab). C'est par les évêques avant tout que se transmet à l'Église l'enseignement divin des Écritures; il ne s'agit pas d'une transmission purement matérielle : les premiers hiérarques ont traduit ces mystères contenus dans l'Écriture en images et symboles sensibles, sensibles et symboliques comme la hiérarchie elle-même (I, 4-5, 376-377); il appartient aux évêques de continuer cette tâche. L'évêque est donc aussi au centre de toute l'activité « sacramentelle » de l'Église et les simples prêtres dépendent totalement de lui dans cet ordre (V, 1, 5-6, 505-508); en ce domaine l'évêque représente Dieu et agit sous la motion divine (3, 5, 512cd). La consécration que reçoit l'évêque indique par ses rites, spécialement par celui de l'imposition des évangiles, le privilège non seulement « de recevoir par illumination divine la science authentique » (se rappeler le *charisme de vérité certaine* dont parlait Irénée), mais encore « de transmettre aux autres.., à la mesure de leurs aptitudes, la science des mystères dont ils ont obtenu l'initiation » (3, 7-8, 513cd, 516b).

Les autres rites signifient de même les vertus qui doivent être les siennes : soumission à Dieu, renoncement aux désirs charnels, imitation de Dieu et du Christ crucifié, humilité, amour mutuel (V, 3, 3-6, 512-513). La *Lettre à Démophile* (VIII, 3-4, 1091-1096) insiste à son tour sur ces qualités qui conviennent à tous les membres de la hiérarchie, spécialement sur la bonté qui permettra d'imiter l'exemple du bon Pasteur. Ajoutons que Denys place la consécration des apôtres au jour de la Pentecôte (*De eccl. hier.* V, 3, 5, 512).

J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und die Kirche nach Ps.-Dionysius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 22, 1898, p. 246-303. — R. Roques, art. Denys l'Aréopagite, DS, t. 3, col. 264-286; *L'univers dionysien*, coll. Théologie 29, Paris, 1954, surtout p. 281-284. — J. Lécuyer, *Mystère de la Pentecôte.., loco cit.*, p. 179-180.

Sévère d'Antioche (premières décades du 6e siècle) est l'un de ceux qui ont le plus souvent parlé des devoirs de l'évêque. L'homélie 55 est tout entière sur le devoir de la visite pastorale du diocèse : Sévère y invoque les exemples de Samuel et de saint Paul qui étaient constamment en voyage pour le bien des âmes (PO 4, p. 66-72). Dans l'homélie 80, pour l'anniversaire de sa consécration épiscopale, Sévère décrit l'évêque comme l'époux de l'Église dont il a la charge, s'étend sur le symbolisme de l'onction « par laquelle l'évêque est

enrichi de l'Esprit qui convient aux chefs » (*Ps.* 50, 14) et s'arrête à quelques-unes des vertus qu'impose la charge épiscopale : souci de l'unité de foi, humilité, pureté intérieure, dignité extérieure de vie, don de la parole (PO 20, 324-343). Quelques années plus tard, dans les mêmes circonstances, l'homélie 99 revient sur les vertus de détachement, d'humilité et sur la sainteté qui sied à l'évêque : modèle de son troupeau, il doit pratiquer les vertus qu'il enseigne (PO 22, p. 207-229). L'homélie 116, sur saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, décrit les vertus épiscopales que symbolisent les vêtements de l'évêque (PO 26, 325-338). Voir aussi E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus Patriarch of Antioch*, t. 1, Londres, 1902, p. 208 svv.

Mentionnons pour mémoire les collections canoniques orientales, qui contiennent nombre de prescriptions sur l'épiscopat : la deuxième partie du livre 8 des *Constitutions apostoliques*, le *Testament de Notre-Seigneur*, les canons de Rabboula d'Édesse (trad. allemande de G. Bickell, dans *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, coll. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1874, p. 230-237) ; les canons de S. Sophrone de Jérusalem † 638 sur la conduite des évêques et des prêtres (PG 87, 3368-3372), etc.

Il convient de signaler plusieurs vies de saints évêques orientaux (6e-9e siècle) ; la plupart, et c'est le cas de celles de la collection de Siméon Métaphraste, s'intéressent davantage au merveilleux et au miraculeux qu'aux vertus sacerdotales et épiscopales ; certaines font exception. Citons en particulier la vie de S. Jean l'aumônier † 617, où Léonce de Néapolis, au début du 7e siècle, décrit l'admirable charité du patriarche d'Alexandrie envers les plus déshérités, son souci de pacification et de justice, son hospitalité, sa confiance en la Providence, son indépendance à l'égard des puissants et des membres de sa famille, sa vie pauvre et mortifiée (trad. latine d'Anastase le bibliothécaire, PG 93, 1613-1660).

Lire aussi la vie de S. Eutychius, patriarche de Constantinople, † 582, par le prêtre Eustrate (PG 86, 2273-2390) ; celle de S. Grégoire d'Agrigente, † vers 530, par Léonce de Saint-Sabbas (PG 98, 549-716) ; celles de S. Taraise † 806 et de S. Nicéphore † 828, patriarches de Constantinople, par Ignace de Nicée (PG 98, 1385-1424 ; 100, 41-160) ; remarquer l'indépendance de ces deux derniers patriarches à l'égard du pouvoir civil dans la question du culte des images. De même souligner la correspondance qu'établit Eustrate entre le mystère de la Pentecôte et celui de la consécration épiscopale (PG 86, 2305), tandis qu'Ignace de Nicée voit dans cette dernière une onction de l'*Esprit des chefs* (PG 98, 1393d).

Très postérieur à la période patristique, considérons enfin un théologien byzantin de fort grande importance, *Siméon de Thessalonique*, qui écrivait dans la première moitié du 15e siècle. Mentionnons d'abord un excellent exposé *Sur le sacerdoce* (PG 155, 953-976), bien qu'il traite du sacrement de l'ordre en général et non spécialement de l'épiscopat. Un autre opuscule, *Explication touchant le temple divin, les diacres, les prêtres et les évêques, et les ornements sacrés qu'ils revêtent*, contient de nombreuses explications allégoriques, parfois fantaisistes, sur les ornements et les rites pontificaux : l'évêque, au cours de la liturgie, représente le Christ (697-749). C'est surtout dans son grand ouvrage, *Dialogue contre les hérésies*, que l'enseignement de Siméon mérite de nous retenir. On remarquera surtout les points suivants : le Christ a lui-même reçu tous les sacrements (ch. 43, col. 185-189), spécialement le sacrement de l'ordre dont il a parcouru tous les degrés ; il est devenu prêtre après son baptême par la descente de l'Esprit Saint, et évêque à la transfiguration (la nuée symbolisant ici encore le Saint-Esprit) (ch. 45, 189-192 ; cf ch. 37, 70, col. 178, 237-240). Sur le sens des cérémonies épiscopales et des ornements, voir les ch. 79 svv et 98 ; sur les ordinations, ch. 156 svv ; spécialement sur l'épiscopat, ch. 187 svv. Les apôtres ont été consacrés évêques à la Pentecôte, après leur ordination sacerdotale au soir de Pâques (ch. 203 et 240).

8° **Les Pères latins à partir du 4e siècle.** — On ne s'étonnera pas de l'accent spécial avec lequel saint *Ambroise* † 397 parle de l'épiscopat, si l'on se rappelle qu'il a passé si vite par les ordres inférieurs, reçus, selon son biographe Paulin, en moins de huit jours (*Vita Ambrosii* 9, PL 14, col. 30). De plus, sa promotion presque forcée lui donne une vive conscience de la gratuité de l'appel divin ; c'est la grande idée qu'il développe dans une lettre vigoureuse aux fidèles de Verceil, qui n'arrivent pas à s'entendre pour le choix du successeur de leur évêque Liménius : ce que les électeurs doivent chercher à connaître c'est la volonté de Dieu, et non les désirs plus ou moins intéressés des candidats et des factions ; il faut donc d'abord considérer les qualités des candidats (*Ep.* 63, PL 16, 1189-1220). Ambroise revient fréquemment sur ces qualités : l'évêque doit être chaste (*De patriarchis* 10, PL 14, 687 ; *De viduis* 10, 65, PL 16, 254a), d'une chasteté qui peut aller jusqu'au célibat (*De officiis* 1, 50, 248, col. 97-98 ; *Ep.* 63, 62, 1205), et avoir un esprit de sacrifice qui lui permette de s'offrir en hostie comme le Christ (*Apologia David altera* 25, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1897, p. 373) ; il a le devoir d'enseigner, de trancher les questions de foi (*De officiis* 1, 1, 2, PL 16, col. 24a ; 1, 3, 9, col. 26bc ; *Ep.* 41, 2 svv, 1113 svv ; et surtout la fière *lettre* 21, à l'empereur Valentinien, 1003-1007). Cependant l'évêque doit savoir que ce n'est pas son mérite qui fait sa dignité : sa grandeur, c'est de représenter le Christ, d'en être l'*image*. Tandis que les rites et les prêtres de l'ancien Testament n'étaient qu'une *ombre* de la réalité céleste, nous sommes dans l'ère de l'image, qui contient déjà d'une certaine manière les biens célestes ; cependant ce n'est que là-haut que la vérité du sacerdoce du Christ apparaîtra pleinement : « Tu verras la vraie lumière, le grand Prêtre éternel et perpétuel, dont ici-bas tu voyais les images en Pierre, Paul, Jean, Jacques, Matthieu ou Thomas » (*In ps.* 38, 25-26, éd. M. Petschenig, CSEL 64, 1919, p. 203-204 ; cf *De officiis* 1, 48, 238, PL 16, col. 94ab, et éd. J. G. Krabinger, Tubingue, 1857, p. 114). La consécration épiscopale est non seulement un *dies natalis* (*Ep.* 4, 2-3, PL 16, 889), mais encore le rite des épousailles de l'évêque avec l'église dont il prend la charge ; toutefois, de même que Marie était l'épouse de Joseph, mais ne fut pas fécondée par lui, ainsi « les églises particulières, fécondées par l'Esprit et la grâce, sont unies visiblement à un pontife mortel » (*In Lucam* II, 7, PL 15, 1555c ; éd. et trad. G. Tissot, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1956, p. 74). — Ajoutons à ces indications le tableau des vertus de saint Ambroise que donne son biographe Paulin † 431, ses jeûnes, ses veilles, ses prières, sa sollicitude pour les pauvres et les captifs, sa vie pauvre, sa compassion pour les pécheurs (PL 14, col. 40-41). Voir J. Mesot, *Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand*, Schöneck-Beckenried, Suisse, 1958.

Dans les dernières années du 4e siècle, un fait nouveau a sur l'orientation de la spiritualité de l'épiscopat en Occident une importance considérable : l'auteur romain anonyme connu sous le nom de l'*Am-*

brosiaster et saint *Jérôme* † 419, à peu près dans les mêmes termes, refusent de voir dans l'épiscopat un ordre supérieur au simple presbytérat; et la consécration épiscopale n'est plus considérée par beaucoup que comme une simple cérémonie sans valeur sacramentelle (cf J. Lécuyer, *Aux origines de la théologie thomiste de l'épiscopat*, dans *Gregorianum*, t. 35, 1954, p. 56-89). En conséquence, la spiritualité de l'épiscopat, chez de nombreux auteurs, perd ce qu'elle devait à la considération de la grâce sacramentelle propre, au rapprochement avec la Pentecôte, avec le baptême du Christ; passe aussi au second plan et parfois même disparaît complètement la considération de l'évêque comme « sacrement » du Christ grand Prêtre.

On peut déjà percevoir ce rétrécissement des perspectives chez saint *Augustin* † 430 : on trouve chez lui un admirable enseignement sur le rôle pastoral de l'évêque; mais, tout compte fait, il ne s'agit que d'une spiritualité du « devoir d'état » épiscopal, dont la plupart des éléments valent, toutes proportions gardées, pour n'importe quel supérieur religieux; les textes, d'ailleurs, sont d'une incomparable beauté. On verra surtout les sermons qu'Augustin prononce pour le jour anniversaire de son épiscopat (*Sermones* 339 et 340, PL 38, 1480-1484), ceux qu'il donne à l'occasion de la consécration épiscopale de nouveaux évêques (*Sermones Guelferbytani* 32, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 563-575). Le thème principal, constant dans ses écrits, est que l'évêque, selon l'enseignement et l'exemple du Christ, doit être « serviteur des serviteurs du Christ » (*Ep.* 217, PL 33, 978), selon une expression fréquemment attribuée à saint Grégoire. Ajoutons qu'Augustin manifestera souvent, surtout à l'occasion de la crise donatiste, la conviction, déjà si forte chez saint Cyprien, de la responsabilité collective de l'épiscopat; ainsi que le dit aussi, au milieu des mêmes luttes doctrinales, Optat de Milève (*De schismate donatistarum* I, 4, PL 11, 892a), les évêques forment tous ensemble un « collège épiscopal ».

Voir une excellente présentation des principaux thèmes augustiniens dans M. Jourjon, *L'évêque et le peuple de Dieu selon saint Augustin*, dans *Saint Augustin parmi nous*, Le Puy, 1954, p. 149-178; à la suite, p. 179-197, trad. des deux sermons pour l'anniversaire de la consécration épiscopale; cf DS, t. 4, col. 409-411. — Consulter G. Bardy, *Saint Augustin, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1940, surtout p. 187-212; F. van der Meer, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, trad. fr., Paris, 1955, surtout t. 1, p. 27-47, 361-416, et t. 2, p. 195 svv.

On retrouvera les mêmes caractéristiques dans les sermons de saint *Pierre Chrysologue* † vers 450 (voir *Sermones* 128, 130, 136, PL 52, 552-555, 556-557, 567-568); on notera cependant combien l'auteur aime à comparer la consécration épiscopale à une nouvelle naissance de l'élu, qu'il va jusqu'à comparer à la naissance du Christ du sein de la Vierge (130 et surtout 175, col. 656-658).

Il conviendrait de citer aussi toutes les vies d'évêques écrites vers cette période : vie de S. Martin de Tours † 399 par Sulpice Sévère † 420/425 (éd. C. Halm, CSEL 1, 1866, p. 109-137); de S. Honorat d'Arles † 428, par son successeur S. Hilaire † vers 440, PL 50, 1249-1272; de S. Hilaire d'Arles par Révérentius (6e siècle?, col. 1219-1246); de S. Séverin de Norique † 482, par Eugippe (composée vers 509; éd. Th. Mommsen, MGH *Scriptores rerum germanicarum*, 1898, p. 1-58); vies de S. Martin, de S. Hilaire de Poitiers, des saints Marcel et Germain de Paris, de S. Albin d'Angers, de S. Pair (Paterne) d'Avranches, de S. Seurin de Bordeaux, par Venance Fortunat † 601 (éd. F. Leo et B. Krusch, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 4, vol. 1 et 2, 1881-1886); vie de S. Désiré de Vienne par Sisebut, roi des Wisigoths, † 620 (éd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, 1896, p. 630-637), et surtout vie de S. Césaire d'Arles, écrite au lendemain de sa mort (542) par des témoins oculaires (éd. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, t. 2, Maredsous, 1942, p. 296-345). Tous ces écrits, comme les sermons de S. Césaire sur l'épiscopat (230, 231, 232, ces deux derniers repris en grande partie de S. Augustin), considèrent presque uniquement dans l'évêque son office de pasteur, avec tous les devoirs qui en découlent, et ne s'arrêtent guère au caractère sacramentel ou à la grâce propre conférée par la consécration (*Corpus christianorum* 104, p. 911-921).

Ce dernier aspect n'est pourtant pas totalement oublié et il n'est pas indifférent que ce soit surtout chez les papes qu'il se manifeste. Saint *Léon* † 461, dans les discours prononcés aux jours anniversaires de sa consécration, tout en proclamant l'unité du corps épiscopal sous la primauté du successeur de Pierre, met en lumière le rattachement de la grâce épiscopale à l'onction sacerdotale du Christ : si tous les chrétiens participent à cette dernière (*Sermo* 4, 1, PL 54, 148-149), les évêques sont spécialement préparés par la grâce de l'Esprit Saint à leur fonction sacerdotale (*Sermo* 3, 144-148); leur consécration ne peut se faire que le dimanche, selon une loi très ancienne, parce que c'est en ce jour que les apôtres ont reçu l'Esprit Saint, soit au soir de Pâques, soit à la Pentecôte (*Ep.* 9, 1, 626b).

Saint *Grégoire le Grand* † 604 a composé un très beau livre de pastorale à l'usage des évêques : *Regulae pastoralis liber ad Joannem episcopum Ravennae* (PL 77, 13-128); cet ouvrage est sans doute le chef-d'œuvre du genre; les conseils qu'il donne demeurent pleinement valables non seulement pour les évêques auxquels il s'adresse, mais pour tous les prêtres qui participent à la charge pastorale. La première partie traite des qualités prérequises à l'épiscopat : science, vie vertueuse, courage devant les épreuves, grandeur d'âme, humilité, désintéressement, charité compatissante, etc. La deuxième partie décrit la vie du pasteur, vie de pureté, de travail, d'enseignement à la fois prudent et courageux, de compassion pour les pécheurs, de douceur et de fermeté à l'égard des méchants. Une troisième partie, inspirée de Grégoire de Nazianze, montre comment l'évêque dans son enseignement et ses exhortations doit s'adapter aux différentes catégories de fidèles. Enfin, la dernière partie, très brève, rappelle au pasteur le devoir de l'humilité, si nécessaire et si menacée dans sa position.

Sur ce dernier point Grégoire insiste beaucoup dans deux lettres à des évêques : la première (*Ep.* v, 18, 738-743) reproche au patriarche Jean de Constantinople d'avoir voulu s'arroger le titre d'« évêque universel »; à cette occasion le pape précise que nul, pas même le pape, ne doit s'arroger un tel titre et il souligne que saint Léon, auquel certains Pères du concile de Chalcédoine l'avaient proposé, le refusa « ne si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse videretur » (740c). La deuxième lettre redit le même enseignement à Euloge d'Alexandrie et à Anastase d'Antioche (43, 770-774); le pape rappelle que déjà son prédécesseur Pélage II, dans une lettre (perdue) au patriarche de Constantinople, lui faisait le même reproche.

Non content d'affirmer ainsi le caractère collégial de l'épiscopat, saint Grégoire enseigne ailleurs son caractère sacramentel et développe à cette occasion un autre aspect de la spiritualité épiscopale; les *Expo-*

sitiones in librum primum Regum dont l'authenticité, parfois contestée, vient d'être à nouveau démontrée par P. Verbraken, contiennent de longs développements sur la grâce de la consécration épiscopale : l'onction que reçoivent Saül et David est une image prophétique de celle que reçoivent les évêques; cette onction leur donne les grâces spirituelles nécessaires pour l'utilité des fidèles (IV, 4, 41, PL 79, 262c); elle est un signe sacramentel; l'huile par ses propriétés indique les qualités que doit avoir l'évêque : doctrine qui éclaire, miséricorde qui se penche sur les blessures des pécheurs (5, 1, 278); la grâce de l'Esprit Saint fortifie intérieurement les cœurs des évêques, comme elle le fit pour les apôtres au jour de la Pentecôte (5, 23, 299). L'abondance du don reçu est telle que l'évêque peut communiquer de sa plénitude, comme Moïse aux soixante-dix anciens d'Israël : « Magna unctione indiget qui de sua plenitudine replere alios debet » (VI, 3, 3, 448a). On ne doit donc pas considérer dans l'épiscopat seulement la collation d'une charge, d'un ministère (ce que nous appellerions le pouvoir de juridiction); par le sacrement l'évêque reçoit une grâce appropriée : « Foris ordo committitur, ut quae Dei sunt agere debeat; intus dirigitur Spiritus, ut quod injungitur, potenter agat » (V, 3, 21, 459d).

J.-C. Hedley, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après S. Grégoire le Grand*, 1e éd. anglaise, 1905; trad. coll. Pax, Paris, 1922. — P. Verbraken, *Le commentaire de saint Grégoire sur le premier Livre des Rois*, dans *Revue bénédictine*, t. 66, 1956, p. 159-217.

Au début du 7e siècle, c'est surtout un chapitre du *De ecclesiasticis officiis* (II, 5, PL 83, 780-786) de saint *Isidore de Séville* qui mérite attention. L'origine du sacerdoce, selon l'auteur, est à chercher dans l'institution d'Aaron et de ses fils, le premier représentant l'évêque, les seconds les simples prêtres. Dans le nouveau Testament Pierre est à l'origine, mais les autres apôtres « pari consortio honoris et potestatis effecti sunt » (782a). Aux apôtres ont succédé les évêques : ceux-ci, comme leur nom l'indique, sont des « surintendants » (782c). Ils sont établis pour l'utilité du peuple fidèle, non pour leur honneur personnel, ordonnés par l'imposition des mains des autres évêques, selon un rite qui remonte aux bénédictions de l'ancien Testament (*Gen.* 27, 28; *Nomb.* 27, 23), que Notre-Seigneur a pratiqué à l'égard de ses apôtres (*Luc* 24, 50-51), et par lequel les apôtres ont conféré l'épiscopat à Paul et à Barnabé (*Actes* 13, 3). L'évêque doit n'avoir été marié qu'une fois ou être vierge. La remise de la crosse, au cours de sa consécration, signifie le devoir de régir, de corriger et de soutenir les faibles. L'anneau indique que l'évêque doit savoir tenir bien des choses sous le *sceau* du secret. On exige de lui l'humilité, la science, et une telle sainteté que l'on doit exclure de l'épiscopat quiconque après son baptême a commis un péché mortel (le contexte indique qu'il s'agit d'une faute publique). Suivent des règles pour la prédication qui doit être adaptée aux auditeurs, et pour le comportement habituel, qui doit être à mi-chemin entre une excessive faiblesse et une sévérité sans miséricorde. Avant toute autre vertu, il faut exiger la charité, dont l'humilité est la gardienne; puis la chasteté, la sollicitude envers les déshérités, l'hospitalité envers tous. Comme on le voit, Isidore, lui aussi, plus qu'une spiritualité fondée sur une grâce reçue, sur un charisme propre (l'imposition des mains n'est, semble-t-il, qu'une bénédiction), esquisse une spiritualité du devoir d'état de l'évêque.

Ce sont les mêmes caractéristiques que nous trouvons dans les vies d'évêques de cette période : voir, par exemple, la vie de S. Patrick par Muirchu, avec les additions de Tirechan (éd. E. Hogan, *Vita S. Patricii*, Bruxelles, 1876, p. 17-121); la vie de S. Arnoul de Metz (éd. B. Krusch, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 2, 1888, p. 432-441), celles de S. Ouen de Rouen (éd. W. Levison, *ibidem*, t. 5, 1910, p. 553-567), de S. Bonnet d'Auvergne (éd. Krusch, t. 6, 1913, p. 119-139), de S. Désiré de Cahors (éd. Krusch, t. 4, 1902, p. 563-602), de S. Léger d'Autun (t. 5, p. 282-317), etc.

3. Moyen age et période moderne

1° Du 9e au 12e siècle en Occident. — On ne notera ici que quelques jalons. En premier lieu rappelons un certain nombre de lettres d'*Alcuin* † 804, spécialement la lettre 10 (PL 100, 152-156; voir aussi les lettres 42, 56, 70, 72, 97, 122, 147, 179, 216, 217, et quelques passages du *Commentaire sur l'Épître à Tite* ,1012-1016; cf DS, t. ,1, col. 296-299). *Théodulphe d'Orléans* † 821 traite directement de l'épiscopat dans un ouvrage en partie perdu, *Paraenesis ad episcopos* (PL 105, 354-360). *Raban Maur* † 856 dans son *De clericorum institutione* a quelques pages sur notre sujet (I, 5-6, PL 107, 300-302). *Amalaire de Trèves* † 850/853, dans son *Liber officialis* (II, 13-14, éd. J.-M. Hanssens, coll. Studi e Testi 139, Cité du Vatican, 1948, p. 226-236), est le premier témoin en Occident du rite de l'imposition des évangiles au cours de la consécration épiscopale; il l'interprète comme un signe de la soumission que l'évêque doit avoir envers la loi de l'Évangile (p. 235).

Au début du 11e siècle, *Gerbert* (Sylvestre II † 1003) écrit un *De informatione episcoporum* qui est de tout point digne d'admiration (PL 139, 169-178); c'est surtout un commentaire des enseignements de saint Paul dans la 1e épître à Timothée. Les pratiques simoniaques, alors très répandues, conduisent Gerbert à insister sur la nature de la grâce épiscopale conférée par l'imposition des mains, qui, parce qu'elle est une grâce, un don gratuit, ne peut pas s'acquérir à prix d'argent. Ces considérations se retrouvent chez saint *Pierre Damien* † 1072 écrivant en 1052 son *Liber gratissimus* contre les simoniaques : il rapproche le don de l'Esprit qui est fait aux évêques de celui que reçurent les apôtres au jour de la Pentecôte et de la descente du Saint-Esprit sur le Christ au Jourdain (3 et 4, éd. L. de Heinemann, MGH *Libelli de lite*, t. 1, 1891, p. 21-22; cf le chap. 15, p. 36-38, où l'auteur affirme que les apôtres étaient déjà ordonnés prêtres depuis le soir de Pâques). Même enseignement chez *Geoffroy Babion* (fin 11e siècle; *Sermo* 52, parmi les œuvres de Hildebert du Mans, PL 171, 592-595); il voit dans les langues de feu de la Pentecôte, qui sont à la fois lumière, langue et flamme, le signe des effets de la grâce épiscopale : lumière pour l'esprit, parole convaincante, flamme du zèle. On lira aussi la belle prière de saint *Fulbert* de Chartres † 1028, publiée par Y. Delaporte, VS, t. 86, 1952, p. 467-476.

Au 12e siècle, on trouve quelques notations dans les commentaires liturgiques : voir, par exemple, Yves de Chartres, *De ecclesiasticis sacramentis*, sermo 3 (signification des ornements pontificaux, PL 162, 519-527); Bruno de Segni, *Tractatus de Ecclesiae sacramentis* (signification des vêtements et de la consécration de l'évêque, PL 165, 1103-1110). De même, nombreuses indications chez les canonistes, qui, à l'inverse

de la plupart des théologiens de l'époque, voient presque tous dans l'épiscopat un ordre distinct du presbytérat (cf G. Fransen, *La tradition des canonistes du moyen âge*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, p. 270-275) ; un texte attribué à S. Anicet par les pseudo-Décrétales et qui ordonne d'accomplir la consécration épiscopale le dimanche *à la troisième heure* (en souvenir de la Pentecôte) trouve place officielle dans les principales collections canoniques (Burchard de Worms, *Decretum* I, 15, PL 140, 553cd ; Yves de Chartres, *Decretum* V, 69, et *Panormia* III, 12, PL 161, 349cd, 1132-1133 ; Gratien, *Decretum* I, 75, 1, PL 187, 345c). De même encore les commentateurs des épîtres pastorales rapprochent la grâce de la consécration épiscopale de celle que S. Paul, par l'imposition des mains, avait conférée à Timothée (cf J. Lécuyer, *Le sacrement de l'épiscopat*, dans *Divinitas*, t. 2, 1957, note 52).

Le traité de saint *Bernard* † 1153 *De moribus et officio episcoporum* appartient directement à notre sujet (PL 182, 809-834) : on remarquera surtout l'accent mis sur les dangers et les difficultés de la fonction épiscopale (1), sur la nécessité d'une grande vertu (2), spécialement de la chasteté, de la charité et de l'humilité (3-5). A ces indications, il faut ajouter beaucoup d'autres conseils disséminés dans les cinq livres *De la considération* (I, 4, PL 182, 732-733 ; III, 1 et 3, 757-760, 764-765 ; IV, 4, 778-782). Cf W. Pitsch, *Das Bischofsideal des hl. Bernhard von Clairvaux*, Bottrop, 1942 ; DS, t. 1, col. 1466. — *Pierre de Blois* † 1200 a écrit un *De institutione episcopi*, qui porte aussi le titre de *Canon episcopalis* : c'est une exhortation à pratiquer les vertus du bon Pasteur (PL 207, 1097-1112). En revanche, le traité *Quales sunt* (1005-1052), contre les mauvais évêques, est à restituer à Guillaume de Grandmont (cf N. Iung, art. *Pierre de Blois*, DTC, t. 12, 1935, col. 1888).

Enfin c'est au 12e siècle que paraissent les premiers essais de théologie systématique sur l'épiscopat. Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis* III, 12, PL 176, 428-430), Pierre Lombard (IV *Sent.* d. 24, q. 9, PL 192, 904-905), Étienne d'Autun (sous le nom d'Étienne de Baugé, *Tractatus de sacramento altaris* 9, PL 172, 1280-1281) refusent de voir dans l'épiscopat un ordre distinct du presbytérat et dans la consécration épiscopale un rite sacramentel.

Cependant le courant contraire existe. Citons, en particulier, Maître Simon et son groupe (*De sacramentis : De sacris ordinibus*, éd. H. Weisweiler, Louvain, 1937, p. 65-66), Guillaume d'Auxerre (*De officiis ecclesiasticis* dans *Vat. Ottobon. Lat.* ms 99, f. 149r ; *Summa aurea*, l. IV, tr. 8, q. 1), Guillaume de Paris (*De sacramento ordinis* 13), etc. Cf É. Boularand, *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 54, 1953, p. 3-36 ; J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, coll. Lex orandi 24, Paris, 1957, p. 392.

2° Du 13e au 15e siècle. — 1) *Saint Thomas* † 1274. — Si nous ne pouvons nous arrêter à l'ensemble de la théologie thomiste concernant l'épiscopat (cf J. Lécuyer, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 29-52), résumons du moins un précieux opuscule de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour, le *De perfectione vitae spiritualis* (*Opera omnia*, t. 15, Parme, 1864, p. 76-102), qui décrit l'épiscopat comme un état de perfection. Après avoir établi que la perfection chrétienne est fonction de la charité envers Dieu et envers le prochain, saint Thomas montre qu'ici-bas, à côté de la perfection commune requise de tous, il y a une perfection de conseil : pour ce qui est de la charité envers Dieu, cette perfection consiste essentiellement dans l'observation des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance et se trouve réalisée au sens propre dans l'état religieux (ch. 1-12). Pour ce qui est de la charité envers le prochain, il y a aussi une perfection qui est d'obligation commune : elle consiste à aimer le prochain comme soi-même. Mais il y a une perfection supérieure de conseil : aimer ses ennemis, se mettre à leur service, donner sa vie pour eux. Certains peuvent avoir cette perfection de la charité, sans pour autant être dans un état qui les y oblige ; or, l'évêque est précisément dans un état stable qui l'oblige à la perfection de la charité envers le prochain ; il entre dans cet état par sa *consécration* épiscopale, comme les religieux entrent dans l'état de perfection envers Dieu par leur profession (ch. 15-16). L'état épiscopal est même plus parfait que l'état religieux, car l'évêque doit non seulement être parfait, mais encore communiquer aux autres la perfection (ici saint Thomas dépend de la définition de l'épiscopat que donnait le pseudo-Denys : l'évêque est *perfector*) ; de plus, même sans vœux de religion, il doit en fait en pratiquer les obligations, mettant ses biens au service des pauvres, vivant chaste, se faisant le serviteur de tous les serviteurs de Dieu (ce qui est bien plus que de s'obliger à obéir à un supérieur). On comprend dès lors que l'Église ait si souvent pris des religieux pour en faire des évêques, ce qui ne serait pas compréhensible si l'état épiscopal n'était pas, en soi, plus parfait que l'état religieux (ch. 17-18).

On ne saurait d'ailleurs étendre à tous les prêtres, même à ceux qui ont charge d'âmes, ce qui vient d'être dit : car s'il est vrai que ces derniers ont leur vie entière donnée au service des âmes, ce n'est pas un *état* auquel ils soient obligés définitivement par une consécration, l'ordination sacerdotale ne comportant pas par elle-même cette obligation (ch. 20 svv). — Ces enseignements sont résumés dans la *Somme théologique*, 2a 2ae q. 185 ; les commentateurs les exposent.

Sur une controverse récente touchant l'enseignement de saint Thomas, voir E. Masure, *La perfection exigée par le sacrifice de la Messe*, VS, t. 44, 1935, p. 113-124 ; *Lettre à un jeune vicaire sur le sacerdoce et l'Action catholique*, VS, t. 48, 1936, p. 238-267 ; *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, Paris, 1938 ; 2e éd. modifiée, *Prêtres diocésains*, Lille, 1947. — Ch.-V. Héris, *Perfection épiscopale et perfection sacerdotale*, VSS, t. 45, p. 129-138. — J. de Guibert, *Vie sacerdotale, vie religieuse et perfection. Comment se pose la question?*, RAM, t. 16, 1935, p. 235-251, 381-397 ; *Séminaire ou Noviciat? Prêtre dans un diocèse ou dans un Ordre religieux?*, Paris, 1938. — J.-A. Robilliard, compte rendu de ces travaux dans *Bulletin thomiste*, t. 5, 1937-1939, p. 641-645. — Y.-M.-J. Congar, *Saint Thomas et les archidiacres*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 657-671.

Au 13e siècle il faut citer encore : le franciscain Guibert (ou Gilbert, ou Wibert) de Tournai † 1284, auteur du *De officio episcopi deque Ecclesiae caeremoniis*, édité à Cologne en 1571, plusieurs fois réédité, mais sans grande originalité (cf art. *Guibert de Tournai*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 367-368) ; les livres 2 et 3 du *Rationale divinorum officiorum* et le *Pontificalis ordinis liber* de Durand de Mende † 1296 (éd. M. Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, t. 3 *Le Pontifical de Guillaume Durand*, coll. Studi e Testi 88, Cité du Vatican, 1940).

2) Au 15e siècle, rappelons d'abord le discours de Jean *Gerson* † 1429 au concile de Reims en 1408 (éd. Ellies du Pin, t. 2, Anvers, 1708, col. 542-558) ; ensuite *Denys le chartreux* † 1471 qui, après avoir accompagné le cardinal Nicolas de Cuse dans sa visite apostolique, réunit ses remarques dans un *De vita*

et regimine praesulum (*Opera omnia*, t. 37, Tournai, 1909, p. 7-57); saint *Laurent Justinien*, patriarche de Venise, † 1456, qui écrit un *De institutione et regimine praelatorum*, où l'accent est mis surtout sur la piété personnelle de l'évêque (*Opera omnia*, diverses éd. de 1506 à 1751); saint *Antonin*, archevêque de Florence, † 1459, compose une *Summa* des devoirs épiscopaux (très nombreuses éditions à partir de 1477). Citons encore : Pierre *Soybert* ou Seibert † 1454, évêque de Saint-Papoul, dont le traité *De visitatione episcopali*, publié à Paris en 1508, est un remarquable traité de pastorale à l'usage des évêques; Dominique de *Domenichi*, évêque de Brescia, † 1478, qui a laissé un traité *De dignitate episcopali*, imprimé à Rome en 1757 (DS, t. 3, col. 1516); Troilo *Malvezzi* de Bologne, † 1496, qui traite en canoniste le même sujet dans son ouvrage *De episcopi dignitate*; Jean-François *Pavini*, de Padoue, canoniste lui aussi, a écrit, dans un esprit très pastoral, un *De visitatione episcopali* (Rome, 1475).

Ces préoccupations d'un renouveau pastoral ne feront que s'amplifier au cours du 16e siècle : ce mouvement a été étudié par H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation*, Breslau, 1942, dont l'ouvrage a été adapté en français par P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du 16e siècle*, Tournai-Bruxelles, 1953.

Quelques jalons suffiront : le cardinal Gaspard Contarini † 1542, outre son exemple pastoral, a laissé un *De officio episcopi* (composé en 1516, *Opera*, Paris, 1571, p. 399-431; cf H. Jedin, art. *Contarini*, DHGE, t. 13, 1955, col. 771-784); Pierre-François Zini, dans le *Boni pastoris exemplum* (Venise, 1573, et éd. P. et J. Ballerini, *J. M. Giberti opera*, Vérone, 1733, p. 253-296), fait revivre la sainteté de J. Matteo Giberti, évêque de Vérone, † 1543; Louis Beccadelli † 1572 raconte plusieurs vies d'évêques exemplaires : P. Bembo, R. Pole, G. Contarini (cf L. Jadin, art. *Beccadelli*, DHGE, t. 7, 1934, col. 346-349); le jésuite Claude le Jay † 1552 écrit un *Speculum praesulis* (éd. J. Gretser, Ingolstadt, 1615); Jean Quintin † 1561, professeur de droit à Paris, compose de même un *Speculum sacerdotii*, Paris, 1559; l'archevêque d'Utrecht, Frédéric Schenk de Pontenborch † 1580, un *Enchiridion veri praesulis sive de officio episcopali* (Anvers, 1552); Marc-Antoine Colonna Marsigli, archevêque de Salerne, 1589, une *Institutio* sur les visites épiscopales; Félix Ninguarda, évêque de Côme, † 1595, un *Manuale visitatorum*, Rome, 1589; Gabriel Paleotti, archevêque de Bologne, † 1597, plusieurs ouvrages sur l'administration épiscopale. Enfin, citons encore le *De officiis et moribus episcoporum* (Lisbonne, 1565) de Louis de Grenade † 1588, et surtout le *Stimulus pastorum* (Rome, 1564) de Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga, † 1590, ouvrage classique de l'idéal de l'évêque, que publiera saint Charles Borromée (résumé dans P. Broutin, *L'évêque..*, p. 85-88; *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 2, Paris-Tournai, 1956, p. 315-330). Voir Tarcisio de Azcona, *El tipo ideal de obispo en la Iglesia española antes de la rebelión luterana*, dans *Hispania sacra*, t. 11, 1958, p. 21-64.

3° **Le concile de Trente.** — Préparé par de telles études, le concile de Trente, où Barthélemy des Martyrs aura un très grand rôle à jouer, se préoccupera beaucoup de la situation des évêques et de l'état épiscopal; c'est par eux qu'il faut commencer la réforme : « L'intégrité des chefs est le salut des subordonnés » (session 6, *De reformatione*, ch. 1, éd. Mansi, t. 33, col. 44b). Un grand nombre des dispositions prises par le concile intéressent il est vrai l'action pastorale, plus que la spiritualité épiscopale proprement dite; ces dispositions ont été souvent étudiées et commentées par les historiens du concile; on s'arrêtera de préférence sur les éléments qui visent plus immédiatement une spiritualité à l'usage des évêques.

Tout de suite soulignons que la consécration épiscopale tient très peu de place dans ce tableau : le concile, au milieu des opinions opposées des théologiens sur le caractère sacramentel de l'épiscopat, n'a rien voulu définir. C'est essentiellement une spiritualité pastorale qui sera présentée, ou même plus exactement une spiritualité du devoir d'état de l'évêque, pensée en fonction des rapports entre l'évêque et son troupeau. L'idéal de l'évêque sera donc, avant tout autre, celui du bon Pasteur, dont la parabole est constamment rappelée (spécialement session 6, ch. 1, Mansi, t. 33, col. 44; sess. 23, ch. 1, col. 140-142). Dès lors, puisque le troupeau à lui confié n'est pas l'Église universelle, mais un diocèse, l'évêque devra prendre au sérieux le devoir de la résidence, si souvent négligé; présent dans son diocèse, il devra aussi le visiter régulièrement (session 23, ch. 1; sess. 24, ch. 3, col. 158-159). Avec ses ouailles, il se conduira en père, plein de bonté, de patience, même avec les pécheurs, « car les témoignages d'affection font souvent plus d'effet pour leur correction que la rigueur, l'exhortation plus que la menace, et la charité plus que la force ». Cependant, s'il est nécessaire, il saura punir. « Il est, en effet, du devoir d'un pasteur, vigilant et charitable tout ensemble, d'employer, pour guérir les maladies de ses brebis, tout d'abord les remèdes plus doux, puis, si la grandeur du mal l'exige, d'en arriver aux remèdes plus forts et plus violents, et enfin, si ceux-ci ne servent de rien, il devra séparer les coupables des autres, pour empêcher au moins que ceux-ci ne soient contaminés » (session 13, ch. 1, col. 86bc). Pour assurer, autant que cela est possible humainement, la réalisation de ce programme, les sessions 24-27 donneront des règles précises pour le choix des candidats à l'épiscopat : leur vie personnelle doit être à la hauteur de leur dignité, et leur sainteté de vie une prédication et un exemple (session 25, ch. 1, col. 181-182).

4° **Du concile de Trente à nos jours.** — L'énergique coup de barre donné par le concile de Trente aura ses répercussions dans la chrétienté : au 17e siècle en particulier, sans parler de l'exemple que donneront tant d'évêques de premier rang et pour nous limiter aux seuls écrits publiés, paraîtront de nombreux traités de grande importance sur la fonction de l'évêque, sur sa place dans l'Église et sur ses obligations.

A l'origine de cette production littéraire, la grande figure de saint *Charles Borromée* † 1584 occupe une place de choix; ses instructions, ses lettres, ses sermons ont été l'une des sources les plus exploitées par tous les auteurs de ce temps. En particulier, les *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, publiés dès 1582 et fréquemment réimprimés, seront le document essentiel où viendront s'inspirer les pasteurs désireux de réforme authentique.

A signaler aussi un réveil de l'intérêt pour les études liturgiques, réveil déjà commencé au 16e siècle, comme l'atteste en particulier la grande collection de Melchior Hittorp † 1584; on relèvera, notamment, l'étude du chanoine polonais Stanislas Sokolowski † 1593, *De consecratione episcopi*, publiée dans ses *Orationes ecclesiasticae* (Cologne, 1582, p. 225-367; Rome, 1602) : les rites de la consécration épiscopale y sont expliqués en fonction d'une spiritualité épiscopale (parfois avec une certaine fantaisie cependant; cf P. Broutin, *L'évêque dans la tradition..*, p. 108-117). Le 17e siècle verra un renouveau d'intérêt pour les liturgies anciennes, soit grecques et orientales (É. Goar, L. Allatius, Renaudot, etc), soit latines (H. Ménard, J. Mabillon, J. Morin, etc).

Il n'est pas possible de citer l'ensemble de la production littéraire. Du moins, pour ce qui concerne la France, on pourra se reporter au remarquable livre de P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, 2 vol., Paris-Tournai, 1956. On ne peut cependant passer sous silence un grand ouvrage qui, avec celui de Barthélemy des Martyrs, demeure l'un des manuels les plus parfaits de la spiritualité épiscopale, l'*Episcopalis sollicitudinis enchiridion*, Paris, 1668, de Louis *Abelly* † 1691, l'un des premiers collaborateurs de M. Vincent (résumé dans P. Broutin, t. 2, p. 331-345). De saint *Vincent* lui-même, † 1660, il faut retenir surtout sa correspondance avec les évêques, spécialement ses lettres à Alain de Solminihac † 1654 et à Nicolas Pavillon † 1677 (*ibidem*, p. 478-493). Cependant, l'ouvrage qui aura la plus grande répercussion sera sans doute celui de J.-J. *Olier* † 1657 : *Projet de l'établissement d'un séminaire dans un diocèse* (éd. Irénée Noye, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959, p. 213-232); dans ces très belles pages, c'est toute une théologie de l'évêque, père, chef et roi, qui se trouve esquissée.

Ces richesses de la spiritualité épiscopale du 17e siècle, homologuées dans la tradition pastorale, constituent le trésor où les évêques des siècles suivants puiseront leur foi et leur piété.

Après la Révolution, on ne peut s'attendre à voir fleurir une abondante littérature de spiritualité épiscopale. Le 19e siècle se passe en « restaurations » : diocèses, paroisses, séminaires, écoles. Si les écrits sur la perfection épiscopale sont peu nombreux, les évêques vivent de l'acquis du passé, notamment de l'*Episcopalis sollicitudinis enchiridion* d'Abelly. A y regarder de près, l'action pastorale des grands évêques du siècle (J. Borderies † 1832, A.-R. Devie † 1852 [cf DS, t. 3, col. 651-653], Th. Gousset † 1866, F. Dupanloup † 1878 [cf DS, t. 3, col. 1821-1825], en France; Cl.-A. Droste zu Vischering † 1845 et W.-E. Ketteler † 1877, en Allemagne; H.-E. Manning † 1892, en Angleterre; S. Riario Sforza † 1877, en Italie; V. Dechamps † 1883 [cf DS, t. 3, col. 54-57], en Belgique; I. Bourget † 1885, au Canada; G. Mermillod † 1892 en Suisse) est imprégnée de vues spirituelles très marquées. Au-dessus de tous, il convient de réserver une place éminente au cardinal Pie † 1880.

Il est l'évêque par excellence et, comme tel, se forge sa spiritualité. Il en a donné l'expression en mainte occasion, surtout dans les allocutions qu'il a prononcées aux anniversaires de sa consécration. Il prend ordinairement dans le Pontifical les dimensions de ses grâces et de ses devoirs, dont il souligne souvent la connexion.

Sa piété est d'autant plus persuasive qu'elle correspond à une constante fidélité de parole et d'action. Dans ses lignes essentielles, il assume l'enseignement des docteurs de l'Église. « L'évêque, dit-il après saint Ambroise, est l'hiérarque suprême; le propre époux de chaque église particulière... Il est aussi le sacrificateur dans toute la plénitude du mot et de la chose, c'est le pontife, c'est le grand prêtre, le *summus sacerdos*, celui qui porte en lui la fécondité et la puissance de transmission; d'où découle dans les autres la vertu sacerdotale » (textes cités dans P. Broutin, *Pastorale épiscopale au* XIXe *siècle*, RAM, t. 35, 1959, p. 60-77).

Il faudrait aussi mentionner les témoignages collectifs des conciles provinciaux du milieu du siècle. Il y a dans leurs textes un renouveau et une vitalité spirituelle de grande importance (vg le ch. 13 du 3e concile de Reims, 1857, *De cognitione, dilectione et imitatione Domini Nostri*, dans *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, coll. Lacensis, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1873, col. 236-238). Sous la plume de Ph. Gerbet † 1864, vicaire général d'Amiens, de P.-L. Parisis † 1866, évêque d'Arras, de Th. Gousset, archevêque de Reims, de L.-É. Pie, évêque de Poitiers, reparaissent alors les thèmes traditionnels de la dignité et de l'autorité des évêques, de leurs droits et de leurs devoirs comme de leurs vertus. On y fait appel à l'autorité du concile de Trente et à celle des conciles provinciaux de la fin du 16e siècle, pour montrer la continuité de la tradition. Dans les conciles du 19e siècle, il y a une somme de réflexions qu'on ne peut négliger dans une histoire de la spiritualité de l'épiscopat et qui ne sont pas sans intérêt pour le développement qu'elle prend au 20e siècle comme aussi pour le développement de la pensée théologique et de la vie chrétienne en général (vg réforme liturgique, dévotion dogmatique au Sacré-Cœur et au Cœur immaculé de Marie, etc).

Bien qu'il n'ait pas été possible de consulter tous les ouvrages suivants, il a paru utile de les mentionner.

Au 17e siècle : A. Valier † 1606, *Episcopus, seu de optima episcopi forma*, Milan, 1575; Vérone, 1586; J.-B. Segni † 1610, *De optimo episcopo*, Bologne, 1601; Th. Zerola † 1603, *Praxis episcopalis*, Venise, 1599-1602; J.-B. Filesac † 1638, *De sacra episcoporum auctoritate*, Paris, 1606; B. Hugolin † 1610, *De officio et potestate episcopi*, Rome, 1617; S. Robert Bellarmin, *Admonitio... quae necessaria sint episcopo*, Paris, 1618 (éd. X.-M. le Bachelet, *Auctarium Bellarminum*, Paris, 1913, p. 639-655); J. Marchant † 1648, *Hortus pastorum*, Mons, 1626-1627, et nombreuses éditions; M. Pstrokonskin † 1609, *De recte gerendo episcopatu*, Poznan, 1629; P. Squillante, *De obligationibus et privilegiis episcoporum*, Naples, 1629; M. de Alzedo, *De excellentia episcopalis dignitatis*, Lyon, 1630; J.-B. de Luca † 1683, *Il vescovo pratico*, Rome, 1676; J.-M. Maraviglia † 1684, *Leges prudentiae episcopalis*, Turin, 1678; N. Alexandre † 1724, *Dissertationum ecclesiasticarum trias*, Paris, 1678; F. Priviterra † 1702, *Manuale antistitum*, Catane, 1683.

Au 18e siècle : M.-A. Zerbi, *Gemma episcopalis*, Rome, 1706; Jean Fontana † 1716, *Tirocinium episcoporum*, Venise, 1717; Th.-M. Alfani † 1742, *Vita ed uffizi del vescovo*, Naples, 1728; J.-M. Caraffa † 1786, *De re domestica episcoporum*, Rome, 1747; H. Scholliner † 1795, *Episcoporum supra presbyteros eminentia*, Ratisbonne, 1758; P. Chiniac de la Bastide, † vers 1804, *Dissertation sur la prééminence de l'épiscopat sur la prêtrise*, Paris, 1766; Joseph Fontana, *Difesa dell'episcopato*, Venise, 1789; J.-V. Bolgeni † 1811, *L'episcopato*, Rome, 1789; *Analisi e difesa...*, Rome, 1791 (défense de l'ouvrage précédent).

Au 19e siècle : P.-M. Carletti † 1827, *De episcoporum institutione*, Bologne, 1815; I. Stahl † 1902, *Die Heilige Weihe des Bischofs*, Wurtzbourg, 1879; A. Kurz † 1900, *Der Episcopat*, Vienne, 1877; etc.

4. Conclusion : spiritualité épiscopale

On a pu se rendre compte de la complexité des problèmes théologiques qui entrent en cause, si l'on veut préciser les données essentielles d'une spiritualité de l'épiscopat. Les remarques qui suivent voudraient aider à clarifier le sujet, sans prétendre envisager toute la question.

1° L'évêque comme **pasteur propre** d'un diocèse. — Cet aspect a été souvent considéré. Il tendait à absorber tous les autres, dans la mesure même où s'affaiblissait le sens de la consécration épiscopale comme rite sacramentel. Il ne s'agit aucunement de minimiser son importance; il comporte une spiritualité d'une richesse incomparable : les sources bibliques seront surtout, dans l'ancien Testament, tous les textes des prophètes sur les « pasteurs d'Israël », dans le nouveau Testament, la parabole du bon Pasteur, les monitions de Jésus à ses apôtres au cours de la dernière

cène (*Luc* 22, 24-30; *Jean* 13, 12-16) et un grand nombre des conseils donnés à Timothée et à Tite. C'est à cet aspect que l'on rattachera, entre autres, la majeure partie des enseignements du concile de Trente et des écrits inspirés par lui. Chez les auteurs spirituels, les canonistes (cf can. 329), les théologiens, les liturgistes, aucune formule ne revient plus souvent que le texte de saint Cyprien : « Tu dois savoir que l'Église est dans l'évêque et l'évêque dans l'Église » (*Ep.* 66, trad. Bayard, t. 2, coll. Budé, Paris, 1925, p. 226). Cette insertion vitale est caractéristique de l'ordre épiscopal, de son degré hiérarchique et de son action pastorale. La grâce sacramentelle de l'évêque est génératrice d'Église. C'est ce qui le distingue de l'ordre presbytéral; c'est une fécondité de source. Les pasteurs non-évêques participent à sa responsabilité sans la posséder au même degré. Il y a dans ce mystère d'ordination sacramentelle une richesse et pour ceux qui détiennent la plénitude du sacerdoce et pour ceux qui, en une église particulière, y participent solidairement. Historiquement, tous les mouvements de vie commune partent de là.

2° **L'évêque successeur des apôtres.** — Ce premier aspect de la spiritualité épiscopale, si important soit-il pour fixer le devoir d'état de l'évêque diocésain, n'exclut nullement un autre aspect de plus large envergure. Le collège épiscopal fait suite au collège apostolique. En continuité avec les encycliques *Satis cognitum* (Léon XIII) et *Mystici corporis* (Pie XII), l'encyclique *Fidei donum* du 21 avril 1957 apporte une importante précision : « Si chaque évêque n'est pasteur propre que de la portion du troupeau confiée à ses soins, sa qualité de légitime successeur des apôtres par institution divine le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église, selon la parole du Christ à ses apôtres : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos (*Jean* 20, 21). Cette mission qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps n'a pas cessé à la mort des apôtres; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ ». Ainsi, à côté de la responsabilité de l'évêque diocésain vis-à-vis du troupeau qui lui est confié, tout évêque, en tant que légitime successeur des apôtres « ex Dei institutione et præcepto », devient responsable de la mission apostolique universelle de l'Église; il faut préciser qu'il s'agit ici de l'épiscopat considéré comme un *collège*, de chaque évêque « en communion avec le Vicaire de Jésus-Christ », mais « una cum ceteris episcopis », *solidairement* responsable (AAS, t. 39, 1957, p. 237; trad. *Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 588).

Nous nous trouvons ici devant un aspect très important, directement catholique, de la spiritualité épiscopale : le Christ a institué un « collège apostolique » dont Pierre est la tête, et c'est par agrégation à ce corps apostolique (cf le récit de l'élection de Mathias, *Actes* 1, 15-26) qu'on devient évêque; ce collège apostolique, présidé par le pape, a la responsabilité de toute la mission de salut de l'Église. On a signalé plus haut comment cette conscience du caractère catholique, universel, de la mission des évêques a été vécue et enseignée par de nombreux évêques des premiers siècles; B. Botte a montré récemment combien cet aspect apparaît clairement dans les textes liturgiques (*L'ordre d'après les prières d'ordination*, *loco cit.*, p. 31-32; *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, *ibidem*, p. 110-112). La théologie du magistère ordinaire et extraordinaire ne peut se comprendre que dans cette perspective collégiale (il faudrait rappeler toute l'histoire des conciles). Récemment encore l'encyclique *Munificentissimus Deus* (1er novembre 1950) affirmait que c'est le consentement moralement unanime du magistère ordinaire universel (c'est-à-dire des évêques) qui est « un argument certain et sûr pour affirmer que l'assomption corporelle de la Vierge au ciel est une vérité révélée » (AAS, t. 32, 1950, p. 756-757).

A cet aspect de la spiritualité de l'épiscopat il faudrait rattacher tout ce qui, dans le nouveau Testament, concerne la mission des apôtres, continuateurs de la mission du Verbe incarné, et aussi, croyons-nous, les considérations sur l'évêque *époux* de l'Église.

3° L'évêque **grand prêtre,** et la consécration épiscopale. — Une spiritualité épiscopale qui se limiterait aux aspects juridiques de la mission apostolique serait bien insuffisante. La mission du Christ n'est pas un envoi purement juridique, une investiture purement extérieure; elle est, pour prendre les expressions bibliques, une *onction* de la sainte Humanité par l'Esprit de Dieu. De même, en affirmant à ses apôtres qu'il les envoyait comme le Père l'avait envoyé, le Christ leur insufflait l'Esprit Saint. La consécration épiscopale prolonge dans le corps des évêques cette insufflation, par un rite sacramentel qui les rend participants, à un titre tout spécial, dans le corps sacerdotal de l'Église, du sacerdoce suprême de Jésus. Sacrements du Christ souverain Prêtre, chefs de tout l'ordre sacerdotal et de la vie liturgique de l'Église, les évêques ne sont pas de simples administrateurs pourvus des grâces d'état nécessaires à cet emploi; en eux et par eux, le sacerdoce suprême du Christ continue à opérer visiblement par ces gestes humains que sont les sacrements. Il semble bien que ce soit là la source la plus profonde où l'épiscopat doit puiser sa spiritualité. Ici, ce sont surtout les textes liturgiques qui seront à considérer, et ceux-ci conduiront à méditer, après le sacerdoce de Moïse et d'Aaron, celui du Christ lui-même, puis celui des apôtres, avec, en particulier, le don de l'Esprit de la Pentecôte, si souvent mis en relation avec la consécration épiscopale. Il faudra aussi méditer le sens de la messe comme sacrifice de la nouvelle alliance, c'est-à-dire comme rite scellant l'alliance que Dieu établit avec son peuple en lui donnant la loi nouvelle : de cette loi nouvelle les apôtres et, après eux, les évêques sont devenus les transmetteurs en ce jour de la Pentecôte, qui correspond dans la vie de l'Église à la théophanie du Sinaï. C'est surtout dans ce sens, semble-t-il, qu'une spiritualité épiscopale serait, de nos jours, susceptible d'un approfondissement et d'un enrichissement considérables, en permettant à l'évêque, selon l'invitation de Paul à Timothée, de constamment « raviver le don spirituel que Dieu a déposé en lui par l'imposition des mains » (2 *Tim.* 1, 6). Cf J. Lécuyer, *Pentecôte et épiscopat*, VS, t. 86, 1952, p. 451-465; *La grâce de la consécration épiscopale*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 36, 1952, p. 389-417.

On ne trouvera ici que des études récentes qui n'ont pas été citées dans le corps de l'article. — A.-G. Martimort, *De l'évêque*, coll. La Clarté-Dieu 19, Paris, 1946. — *Episcopus. Studien über das Bischofsamt*, = Mélanges cardinal Faulhaber, Ratisbonne, 1949. — P. Broutin, *Florilège épiscopal*, RAM, t. 27, 1951, p. 268-272. — Mgr P. Théas, *L'évêque dans l'Église*, Toulouse, 1953. — Mgr É. Guerry, *L'évêque*, Paris, 1954. — P.-A. Liégé, art. *Évêque*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 794-804. — *L'évêque et son Église*, dans *Cahiers de La Pierre-qui-vire*, Paris, 1955. — Mgr A.-M. Charue, *L'évêque dans l'Église*, dans *Docu-*

mentation catholique, t. 54, 1957, col. 630-636. — *Was ist ein Bischof?*, dans *Herder-Korrespondenz*, t. 12, 1958, p. 188-194. — K. Rahner, *Primat und Episkopat. Einige Ueberlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 161, 1958, p. 321-336. — Mgr A.-M. Charue, *Le Clergé diocésain*, Tournai-Paris, 1960.

Pie XII, Discours aux évêques, 31 mai et 2 novembre 1954 (AAS, t. 36, 1954, p. 313-317, 666-667); Allocution à l'occasion des sacres de Mgr Montini et de Mgr Fontenelle, 12 décembre 1954 et 6 juin 1955 (t. 36, 1954, p. 728; *Documentation catholique*, t. 52, 1955, col. 773-774).

Joseph Lécuyer.

ÉPITHALAME. — L'épithalame, ce chant des noces, poème en l'honneur de l'époux et de l'épouse, semble bien avoir fait son entrée dans la littérature spirituelle avec le Cantique des cantiques. A celui-ci on reconnaît des antécédents égyptiens (Bible de Jérusalem, *Le Cantique des cantiques*, trad. et introd. A. Robert, Paris, 1951, p. 11); ce genre de poème, ordinairement lyrique, quelquefois aussi dramatique et souvent dialogué, continua d'être en usage chez les anciens, grecs et latins, même à une époque tardive, comme l'atteste saint Augustin (*Enarratio in ps.* 44, 3, PL 36, 494-495), pour se transmettre aux modernes qui, à l'époque de la Renaissance, le cultivèrent de nouveau. Il connut une véritable mode au 17e siècle, particulièrement en Italie, dans la littérature profane, et même dans la littérature sacrée; on peut citer en exemple un *Sacro epitalamio per lo verginal sponzalizio di S. Rosalia con l'amor divino*, de Michel del Giudice (1699), composé à l'occasion de fêtes célébrées à Palerme en l'honneur de la sainte.

Dans la littérature religieuse, il faut prendre garde de ne pas confondre l'ensemble de la littérature nuptiale avec le genre proprement épithalamique, beaucoup plus étroit. On s'abstiendra d'y ranger tous les textes où il est question de noces, d'époux, d'épouse, de lit, etc; et l'on réservera la dénomination d'épithalame seulement à ceux qui chantent directement la gloire de l'Époux et de l'épouse. Le plus célèbre des textes spirituels qui réponde à cette exigence est, on le sait, le Cantique des cantiques.

Il faut ici préciser de quels époux et de quelles noces nous entendons parler. Suivant les diverses interprétations données au Cantique des cantiques et suivant les sens attachés par leurs auteurs aux divers épithalames, on peut formuler trois points de vue : 1) Dieu et son peuple; 2) Jésus-Christ et l'Église; Jésus-Christ et la nature humaine; Jésus-Christ et chaque âme; 3) Dieu et Marie. C'est le second point de vue qui nous retiendra.

Nous ferons un groupe à part des « épithalames évangéliques », ainsi dénommés par un franciscain italien, Ange Celestino, dans son ouvrage : *Epitalami vangelici del Verbo encarnato sposo della Chiesa, con spiritu profetico composti e cantati...* (Venise, 1620). Les trois cantiques du nouveau Testament : *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*, y sont envisagés comme des épithalames pour les noces de Jésus-Christ avec l'Église, avec la nature humaine et avec l'âme fidèle; l'auteur insiste sur le caractère « nuptial » de ces vers qui sont chantés en l'honneur de l'Époux et ne parlent que de lui ou de choses lui appartenant (p. 224). Il considère même le Cantique de Salomon comme une figure du *Magnificat*. Salomon chante le futur mystère de l'incarnation, Marie remercie de l'accomplissement en elle de ce mystère (p. 46).

Revenons au Cantique des cantiques et à la littérature spirituelle qui en est issue. Nous ferons état, pour les écarter, des applications du Cantique faites par la liturgie dans les offices de la sainte Vierge ou des vierges. D'ailleurs, il faut en dire autant des autres textes de l'ancien et du nouveau Testament, Psaumes, Sagesse, épîtres de saint Paul, etc. Nous ne considérerons pas non plus comme des épithalames la plupart des commentaires spirituels du Cantique (cf DS, t. 2, col. 93-109). Nous retiendrons seulement la littérature nuptiale qui procède du Cantique, lorsqu'elle envisage les noces de Jésus-Christ avec la nature humaine ou avec chaque âme, ces deux aspects étant quelquefois confondus, et lorsqu'elle répond par sa forme à la définition de l'épithalame. Certes, il est des commentaires spirituels du Cantique, comme ceux d'Origène et de Grégoire de Nysse, qui ont une influence certaine sur la littérature épithalamique. Peut-être certains textes de saint Jean Chrysostome, qui compare le baptême à un mariage spirituel (première catéchèse, dans *Huit catéchèses baptismales*, éd. et trad. de A. Wenger, coll. Sources chrétiennes, Paris, 1957), de Grégoire le Grand, pourraient-ils aussi être invoqués parmi les sources. Si l'on s'en tient à une définition étroite du genre, on rejettera même les *Sermons* de saint Bernard et les *Pensées sur l'amour de Dieu* de sainte Thérèse *sur le Cantique des cantiques*. Le nombre des textes que nous retiendrons, sans vouloir évidemment être exhaustif, ne saurait donc être considérable.

Jacopone de Todi † 1306 décrit dans un poème plein de fraîcheur les noces de la nature humaine « devenue pareille à du foin sec » avec le Christ qui lui « a rendu la verdeur », lui qui est « fleur de pureté ».

Nicolas de Cuse † 1464, dans un sermon sur le texte : « Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum » (extraits publiés par J. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1514), compose un dialogue entre un homme pieux « Devotus » et Maria. Maria expose les degrés de son ascension mystique et détaille ses richesses; elle use d'expressions bibliques habilement agencées : Habui vestem nuptialem... Subarravit me Dominus.., et décrit son union avec le Christ en des métaphores hardies : Copulabam me illi et stringebat me ei arctissime funis amoris... Et dum osculabatur me osculo oris sui, mel et lac sub lingua ejus et favus distillans labiorum ejus provocaverunt internum desiderium crebrius et profondius osculandi eum (f. 35).

Saint *Jean de la Croix* † 1591 a donné dans son *Cantique spirituel* le plus beau poème épithalamique que l'on puisse rapprocher du Cantique des cantiques, puisque la forme même se tient à la hauteur de l'inspiration. Le drame a les mêmes acteurs, l'Époux, l'épouse, les créatures; on trouve le même souffle de passion et de tendresse, on y chante la beauté des deux amants, leurs fiançailles, la splendeur du lit nuptial, le divin mariage et la jouissance réciproque des époux. De saint Jean de la Croix, on retiendra encore au moins deux poésies qui célèbrent les noces du Fils de Dieu et de la nature humaine : « O mon fils, je voudrais te donner une épouse qui t'aime... »; et « Qu'il en soit ainsi, dit le Père... » (13 et 14, *Œuvres*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1947).

Claude *Hopil*, parisien, a composé deux poèmes intitulés *Épithalame*, l'un qui est le premier d'une série de cantiques épithalamiques faisant suite à une exposition en prose du Cantique des cantiques, qui porte le titre : *Les douces extases de l'âme spirituelle* (Paris, 1627);

l'autre qui est le second des *Cantiques de la vie admirable de sainte Catherine de Sienne*, placés à la suite des *Divins eslancemens d'amour* (Paris, 1629). Les parures, les cadeaux et les fêtes des épousailles forment le principal sujet de ces vers un peu mièvres.

Jean de Saint-Samson † 1636 a écrit un poème en prose qui porte le titre d'*Épithalame*. Il s'apparente au Cantique des cantiques et met en scène les mêmes personnages, mais la présence des compagnes de l'épouse y est fort discrète; le dialogue a lieu uniquement entre l'épouse et l'Époux. L'accent est mis sur l'idée que l'union de l'âme et du Christ est le prolongement de l'union du Fils de Dieu et de la nature humaine; une grande importance est donnée à l'union divine dans l'eucharistie; la description du mariage mystique occupe une place de choix et traduit une expérience (éd. et étude par S.-P. Michel, dans *Carmelus*, t. 1, Rome, 1954, p. 72-175).

Sur un plan plus modeste, on pourrait encore mentionner les nombreuses poésies composées à l'occasion des professions religieuses, en particulier celles de sainte Thérèse : « O fortunée bergère qui s'est donnée aujourd'hui à un tel berger... »; et « Oh! quelle faveur sans égale, oh! quel mariage sacré... » (28 et 29, *Œuvres*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949).

Enfin, à mi-chemin du commentaire et de l'épithalame, on peut rattacher aux textes précédents deux passages de *La Croix de Jésus* de Louis Chardon † 1651, le chapitre sur l'épouse sainte (ch. 29 du 3e entretien; éd. F. Florand, Paris, 1937, p. 536-542) et au chapitre 9 du 2e entretien (p. 309-316) le passage sur les trois degrés d'amour comparés à trois lits.

Suzanne-P. Michel.

EPPINGER (Élisabeth; en religion Marie-Alphonse), fondatrice des sœurs de Niederbronn, 1814-1867. — Élisabeth Eppinger est née à Niederbronn, alors ville d'eaux, le 9 septembre 1814, dans un foyer de paysans alsaciens vivant fort pauvrement. Son instruction demeure rudimentaire : elle ne saura jamais écrire. D'une vie chrétienne très sérieuse dès l'enfance, elle passe, à partir de 1830, par de pénibles épreuves spirituelles et physiques : désolations, aridités, angoisses, longues maladies annihilantes. Tertiaire de Saint-François en 1842, sa vie spirituelle est de plus en plus profonde, sous la direction énergique et éclairée de son curé, Jean-David Reichard (1796-1867). En 1846 commence la période des extases, visions et révélations; son directeur finit par se convaincre qu'il s'agit de grâces authentiquement surnaturelles. Des professeurs du séminaire de Strasbourg et André Raess † 1887, évêque du diocèse, concluent dans le même sens (1848). Prophéties et visions, bientôt connues, attirent de nombreux visiteurs, d'autant que les *Lettres sur l'extatique de Niederbronn* les divulguent dès 1849 avec beaucoup de sympathie. Reichard prit note, jour par jour, pendant deux ans, de toutes les révélations et des états mystiques d'Élisabeth; il communiquait ces relations à Mgr Raess. Ce truchement rend toute appréciation objective difficile, car, comme il arrive souvent, les prédictions comportent des zones claires et des zones obscures, les plans s'y mêlent et s'y confondent. Un complexe politico-religieux pèse sur l'interprétation de certaines visions : « la voyante d'événements politiques se rapportant à la situation contemporaine », notamment à la situation de Pie IX, de la Suisse et de la France, semble se laisser illusionner en certains cas (par exemple dans l'aventure d'un faux Louis XVII); ce qui lui vaut de tenaces contradicteurs, tels Mgr Villecourt, évêque de la Rochelle, et Louis Veuillot.

Appelée à la vie religieuse depuis l'âge de seize ans, mais nécessaire dans sa famille, Élisabeth ne peut entrer au Bon-Pasteur; Mgr Raess refuse ensuite son admission chez les sœurs de Ribeauvillé. A la fin de 1848, elle se croit invitée par Dieu à fonder, sur place, une congrégation nouvelle, qui se consacrerait aux pauvres, aux malades et à tous les abandonnés pour les assister à domicile. Le paupérisme était alors une plaie de l'Alsace. Raess approuve bientôt le *Règlement* (imprimé à Strasbourg en 1855) que lui soumettent les co-fondateurs Reichard et Élisabeth, au nom de la « congrégation des filles du Divin Rédempteur pour le soin des malades pauvres et l'assistance à d'autres pauvres, érigée en l'honneur du Divin Cœur de Jésus et du saint et immaculé Cœur de Marie, sous l'invocation de saint Alphonse-Marie de Liguori et de sainte Thérèse ». L'esprit de la congrégation s'y révèle déjà tout entier : « Dans la personne du malade elles vont servir la personne même de Jésus-Christ ». C'est l'esprit des instructions de la fondatrice : pauvreté, obéissance, humilité, vie de foi dans la désappropriation de soi.

La fondatrice prit l'habit religieux, sous le nom de Marie-Alphonse, le 10 septembre 1849; elle fit profession le 2 janvier suivant. Sous la direction de cette femme née pour gouverner et dont l'influence était étonnante, la congrégation connut un rapide essor. La maison-mère fut transférée à Oberbronn en 1857. Les constitutions reçurent un bref laudatif de Rome en 1863, avec l'appellation de « congrégation des sœurs du Très-Saint-Sauveur », reconnue comme congrégation à vœux simples en 1866. Cependant, contradictions et embûches ne manquèrent jamais. En 1866, les branches autrichienne (Vienne), bavaroise (Wurtzbourg) et hongroise (Oedenbourg) se séparèrent du tronc primitif. A sa mort, le 31 juillet 1867, — l'abbé Reichard, co-fondateur était mort le 24 juillet —, la fondatrice dirigeait 74 établissements et 372 religieuses, — il y avait en 1948 près de 700 établissements et plus de 5000 religieuses —, leur laissant cette sorte de testament : « Ne recherchez jamais dans toutes vos actions que la gloire de Dieu et l'honneur de la Sainte Église » (lettre du 10 février 1867). Son procès de béatification est ouvert en cour de Rome.

Ignace Simonis (1831-1903) est considéré par la congrégation comme son second fondateur. Nommé supérieur ecclésiastique en 1872, il sut rétablir tout d'abord l'union des cœurs que des constitutions hâtivement corrigées par l'abbé Fr-J. Sattler (1821-1894) et approuvées à Rome avaient compromise. Restaurées dans leur esprit primitif par Simonis, homme sage et décidé, les constitutions seront approuvées provisoirement en 1877. Les lettres de direction qu'il écrivit par milliers, comme ses instructions, contribuèrent à faire revivre l'esprit de la fondatrice.

Cahiers relatant les révélations et les états mystiques d'É. Eppinger, écrits par J.-D. Reichard. — Recueil des *Instructions* de la fondatrice, et *Histoire* dictée par elle. — Chronique du couvent de Niederbronn. — *Lettres* de J.-D. Reichard à Mgr Raess et à mère Alphonse; *Lettres* de Mgr Raess à J.-D. Reichard et à mère Alphonse. — Papiers de Mgr Raess, évêché de Strasbourg.

C.-J. Busson, *Premières lettres sur l'extatique de Niederbronn et sur ses révélations*, Besançon, 1849; *Secondes lettres..*, 1849; *Troisièmes lettres... et sur l'œuvre du Divin-Rédempteur fondé*

par elle, 1853. Les *Deuxièmes* (p. 42-107) et *Troisièmes lettres* (p. 85-205) contiennent de nombreux textes spirituels et instructions de la fondatrice, qui ont parfois une allure autobiographique. — Père Laurent, *Vie et révélations de l'extatique Alphonse-Marie Eppinger*, Einsiedeln, 1850. — L. Pfleger, *Elisabeth Eppinger. Schwester Marie Alphonse, die Stifterin der Niederbronner Schwestern, 1814-1867*, Mulhouse, 1923, extrait condensé d'une monographie importante : *Die Kongregation der Schwestern von Allerheiligsten Heilande, genannt « Niederbronner Schwestern »*, 1921, adaptée en français par A. Schaeffer et J.-Ph. Riehl, *La congrégation des sœurs du Très-Saint-Sauveur dites sœurs de Niederbronn*, Paris, 1925. — Cette adaptation a été résumée, sous le même titre, dans la coll. Les ordres religieux, Paris, 1926. — Une religieuse de la congrégation, *Vie de Mère Alphonse-Marie, Élisabeth Eppinger, 1814-1867, fondatrice des sœurs du Très-Saint-Sauveur*, Colmar, 1949.

A. Kannengieser, *M. l'abbé J.-I. Simonis, député au Reichstag, supérieur des sœurs de Niederbronn*, Paris, 1914. — J.-I. Simonis, *Lettres de direction*, publiées par A. Schaeffer, 3 vol., 1945; *Instructions*, 3 vol., 1947. — L. Cristiani, *L'extatique de Niederbronn. Élisabeth Eppinger ou Mère Alphonse-Marie, fondatrice des Sœurs du T. S. Sauveur, 1814-1867*, Paris, 1958.

Jean LEFLON.

ÉPREUVES SPIRITUELLES. — 1. *Épreuves du juste.* — 2. *Épreuve des anges et notion d'épreuve spirituelle.* — 3. *Épreuve des hommes.* — 4. *Le renoncement.* — 5. *La mortification.* — 6. *Splendeur du but.* — 7. *Le purgatoire sur terre.*

1. Les épreuves du juste. — « Il y avait jadis, au pays de Uç, un homme appelé Job : un homme intègre et droit qui craignait Dieu et se gardait du mal » (*Job* 1, 1). Or, ce juste fut, par permission divine, horriblement éprouvé dans ses biens, dans ses enfants et jusque dans sa chair, atteint d'un ulcère malin de la plante des pieds au sommet de la tête. — Crises de désarroi, incompréhension totale de sa femme et de ses amis : il est à la fois juste et torturé.

Des commentaires que saint Thomas d'Aquin nous a laissés de la sainte Écriture, celui du livre de *Job* est l'un des plus précieux et des plus féconds pour notre vie spirituelle. Saint Thomas admet l'historicité du livre, mais il le note avec finesse dans son prologue : « Qu'il en soit ainsi ou autrement, cela n'a pas grande importance du point de vue de l'enseignement qui veut nous être donné ». Et c'est vrai. La plupart des philosophes de l'antiquité, rappelle le docteur, ont pensé que le cours ordonné de la nature témoignait manifestement d'une providence, mais la plupart d'entre eux ont cependant douté de celle-ci quant aux actions des hommes.

« Ce doute fut entretenu d'abord et avant tout par le fait que les événements humains se présentent à nous sans ordre aucun : ce n'est pas toujours le bien qui arrive aux bons, ni le mal aux méchants, ni toujours d'ailleurs, en sens inverse, le mal aux bons, ni le bien aux méchants, mais c'est indifféremment le bien ou le mal qui arrive soit aux bons, soit aux méchants. Voilà ce qui trouble au premier chef le cœur des hommes et les porte à croire que la providence divine ne s'occupe pas d'eux. Pour les uns, hormis l'action de l'homme lui-même, tout procède du hasard; pour les autres, tout est soumis à une fatalité céleste...

Or toute l'intention du livre de Job est de nous amener à conclure, par des raisons plausibles, que les choses humaines sont, elles aussi, réglées par la divine providence... L'argument le plus fort en apparence contre cette affirmation, c'est l'affliction des justes. Que des biens soient de temps à autre départis aux méchants, cela peut paraître déraisonnable à première vue.., on peut toujours l'expliquer cependant par la miséricorde divine. Mais vraiment que les justes soient affligés sans aucune raison, voilà qui paraît renverser de fond en comble les bases d'une croyance au gouvernement divin. Aussi bien le thème nous est-il proposé des graves et nombreuses afflictions d'un homme parfait en toute vertu, qui s'appelle Job » (*In Job*, prologue).

Or, dit plus loin saint Thomas, « en recherchant quelle peut être la cause de ses malheurs, Job montre que ceux-ci ne peuvent provenir d'un méchant génie, aux mains duquel serait la terre; ni de Dieu l'opprimant, lui, Job, injustement; ni de Dieu le punissant de ses fautes ou recherchant leur aveu; ni de Dieu se complaisant dans la souffrance » (*In Job* 10, lect. 3).

Voilà posé, le problème des épreuves du juste sur la terre. Quelle en sera la solution? « On cherche à écarter les épreuves comme des obstacles sur la route de la vie. Mais si l'épreuve était elle-même la route? » (A.-D. Sertillanges, *Spiritualité*, Paris, 1938, ch. 4 Nos épreuves, p. 97). La solution nous est donnée par et dans le Christ-Jésus, Verbe incarné, Rédempteur, mort et ressuscité. Seul, il est, lui, la réponse au problème posé, et c'est une réponse d'amour. « Ainsi Dieu a aimé le monde... » (*Jean* 3, 16). Nous savons dans quelles perspectives historiques et surnaturelles, dogmatiques et morales, se déroule l'économie que la révélation nous fait connaître : *Per Crucem ad Lucem.* C'est toute la théologie qu'il faudrait esquisser pour évoquer le relief et le climat des épreuves de l'homme spirituel au cours de son pèlerinage terrestre, afin d'en dégager et d'en expliciter le sens.

2. Épreuve des anges et notion d'épreuve spirituelle. — Il faut se tourner vers les spéculations de l'angélologie pour méditer sur la condition de la créature spirituelle comme telle, et cela n'est, quant à nous, ni dilettantisme ni byzantinisme. C'est le bon moyen de dégager indirectement ce qui, dans notre condition humaine, ressortit à l'homme en tant que tel. Cela contribue à faire un peu de lumière sur notre cas particulièrement complexe, en hiérarchisant mieux les valeurs et les problèmes.

La question est controversée, mais nous pensons avec Ch. Journet et Jacques Maritain que, dans l'ordre naturel aussi, l'ange aurait dû résoudre librement son problème moral de manière inéluctable, pour ou contre Dieu, Souverain Bien, règle de moralité. S'il est, en effet, connaturel à l'ange de connaître Dieu d'une manière nécessaire et non discursive, dans le miroir de sa propre essence angélique, cette connaissance toutefois demeure abstractive, *per speculum et in aenigmate*, par rapport à Dieu tel qu'il est en soi. Il est connaturel à l'ange de connaître Dieu, mais c'est d'une connaissance qui n'est pas connaturelle à Dieu. Cette distance analogique infinie fonde précisément la raison pour laquelle, de soi, au titre même de sa nature contingente, bien loin de pouvoir exiger comme un dû sa fin dernière béatifiante naturelle ou surnaturelle, toute créature spirituelle doit, d'abord et librement, communier dans l'amour et comme à l'obscur, au divin Vouloir de Celui qu'elle ne voit pas. Au titre même de la connaissance, seule la vision béatifique engendre nécessairement l'amour de Dieu dans la créature intelligente douée de liberté.

Nous avons là comme une infra-structure et une préfiguration naturelles des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité. L'ange ne voit pas Dieu et, ne le voyant pas, il est cependant invité à l'aimer tel qu'il est en soi, ce qui ne va pas, psychologiquement,

sans une certaine foi confiante, librement consentie, à l'égard de cet Amour et de cette Bonté infiniment transcendants; ce qui ne va pas non plus sans l'humilité, en raison même du néant de la créature qui doit s'accepter inférieure à Dieu et, de lui, dépendante. Telle est la racine métaphysique de l'antithèse chère à saint Jean de la Croix : *Todo, Nada*, qui sous-tend son exposé de la vie mystique d'union à Dieu. La créature est celle qui devant Dieu *n'est pas*, selon le mot de Notre-Seigneur à sainte Catherine de Sienne. Elle ne se réalise dans la justice et dans la vérité que dans la mesure où elle reconnaît avec humilité et dans l'amour son *néant* devant Celui qui *est*.

L'ange ne pouvait pas mourir, sa nature est simple, mais sa nature est limitée, son être contingent : il pouvait ne pas être. Étant, existant, il devait s'accepter, pauvre et mendiant, devant Dieu, dans l'amour. L'ordre angélique devait reconnaître avec amour l'ordre divin. Créature douée d'intelligence et de volonté, l'ange ne pouvait pas, de soi, être impeccable. « Le pouvoir de pécher ne fait pas, de soi, partie du libre arbitre, c'est une résultante de la liberté dans la nature créée. — Aucune créature n'existe ni ne peut exister, dont le libre arbitre soit naturellement confirmé dans le bien, de sorte qu'il lui convienne de ne pas pouvoir pécher au titre même de sa nature » (*De veritate*, q. 24 a. 7c et ad 4).

En raison de la perfection de cette nature, purement spirituelle, l'ange ne pouvait pas choisir deux fois pour ou contre Dieu : inéluctable, dès le premier instant de sa pleine et entière responsabilité, son choix, parfaitement lucide et libre, serait unique et décisif. *Non serviam. Quis ut Deus.* Les anges ont été jugés sur l'amour. L'ange rebelle, lui, a refusé l'humilité dans l'amour, au comble de la malice et de la haine, sans cause excusante ni circonstance atténuante. Il a commis le péché de l'esprit. Pur esprit, s'il péchait, il n'en pouvait pas commettre un autre.

Dieu qui est Amour invite tous les êtres, doués de pensée, à le choisir et à l'aimer d'un libre choix d'amour, à l'occasion de quelque « épreuve » vécue. Cela est vrai, de fait, du moins en règle générale, mais ce n'est pas une nécessité métaphysique, même dans l'hypothèse vérifiée de la création librement réalisée : Dieu est maître de ses voies. Ainsi peut-il, s'il le veut, donner d'emblée à un ange la vision béatifique. Le nouveau-né, baptisé, qui s'éveille à l'âge de raison dans la lumière de gloire, n'a rien choisi librement.

Mais la possibilité d'une épreuve engageant l'éternité découle de la notion même de créature spirituelle considérée dans son rapport à Dieu. La créature douée d'intelligence et de volonté acceptera-t-elle, oui ou non, dans l'amour de Dieu, sa condition de créature telle que de fait elle se présente? Tel est le problème fondamental, l'épreuve spirituelle par excellence. La sainteté sera toujours dans le *oui* dit à Dieu par amour, dans le *fiat mihi secundum verbum tuum*. Toutes proportions gardées, cela vaut de l'ange et de l'homme, de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. « La vie terrestre n'est qu'une épreuve passagère destinée à nous faire mériter, c'est-à-dire à nous faire donner à Dieu un gage de notre fidélité. Il n'y faut rien chercher de stable, de parfait et de définitif, ni s'étonner que certains écueils se rencontrent sur notre route » (C. Bruyère, *La vie spirituelle et l'oraison*, Solesmes, 1899, ch. 13, p. 188).

Au sens le plus large mais exact du terme, susceptible des applications les plus variées, l'épreuve spirituelle sera toute occasion de témoigner à Dieu, *in via*, notre amour de créature libre. — Voir spécialement art. Examinatio, DS, t. 4.

3. **Épreuve des hommes.** — L'homme est fixé pour toujours pour ou contre Dieu dans l'état qui est le sien au moment de la mort, mais il peut se reprendre au cours de sa vie. C'est ce changement, ce n'est pas l'unicité du choix de l'ange, qui doit provoquer l'étonnement : de soi, le choix de la fin dernière est irrévocable, parce qu'il s'agit de la fin *dernière* : de soi, le choix de Dieu est comme Dieu lui-même, unique et immuable; qui choisit Dieu, en sachant ce qu'il fait, ne peut pas ne pas vouloir le choisir pour toujours, quoi qu'il advienne, quoi qu'il puisse en coûter. Dieu est tout, la créature n'est rien.

L'homme est charnel : les sens et l'esprit s'opposent comme des forces contraires, la raison est discursive, la mémoire est faible, la volonté aussi. On peut prévoir qu'on retombera, lucidement, sans pour autant le vouloir. Une contrition sincère est compatible avec une rechute, même subjectivement coupable. L'homme peut ainsi risquer plus d'une fois son salut, en raison de l'imperfection de sa nature. Il n'est qu'un animal doué de raison; il est, de ce point de vue, bien au-dessous des anges. A la différence de l'ange, encore, l'homme peut *mourir*. C'est le terme des épreuves et l'épreuve suprême. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (*Jean* 15, 13). Ici s'insère et resplendit le mystère de la rédemption sous le signe de l'Amour miséricordieux dans le contexte du péché originel, de la mort et de la résurrection du Sauveur, « premier-né d'entre beaucoup de frères » (*Rom.* 8, 29).

Le rien de l'homme va jusqu'à la poussière du tombeau. Le tout de l'homme va jusqu'à la joie de la vision de Dieu et jusqu'à la résurrection de la chair. L'homme doit, lui aussi, dans l'amour, savoir accepter son épreuve. Jésus qui pouvait nous racheter sans verser une seule goutte de sang n'a pas voulu le faire. Il est notre rançon et notre modèle. « Pour le Christ, avoir souffert par obéissance et par amour, c'est tout un; s'il a accompli le commandement de l'amour, c'est par obéissance; s'il a été obéissant à l'égard de son Père, c'est par amour » (S. Thomas, 3ª q. 47 a. 2 ad 3). Vivre et mourir, selon notre condition, dans l'obéissance à Dieu, par amour pour lui, tel est, somme toute, l'unique nécessaire.

Or, pour équilibrer notre vie spirituelle, sous l'angle de l'épreuve, d'un point de vue pratique, à l'écart du laxisme comme du rigorisme, il est éclairant, il est primordial, pensons-nous, de distinguer le *renoncement* de la *mortification*, et d'en bien saisir la valeur et le rapport. — Ce qui compte d'abord, ce n'est pas la terminologie, mais la doctrine qu'elle voudrait recouvrir.

4. **Le renoncement.** — 1° *Notion.* — S'il est compris dans son sens spirituel le plus profond, le renoncement n'implique pas de droit, toujours et partout, à priori, souffrance ou difficulté. Se renoncer, c'est renoncer à sa propre volonté comme telle, c'est faire la volonté de Dieu que l'on aime, parce qu'on l'aime, pour lui plaire, pour lui être agréable. Le renoncement c'est le devoir de chaque instant accompli pour l'amour de Dieu, dans une situation de fait, acceptée elle aussi pour l'amour de Dieu. Tout instant nous apporte, en effet, le *periculum* d'un devoir d'état (petit ou grand : aux yeux de Dieu, en un sens, c'est

tout un), qui demande à être rencontré et dominé avec beaucoup d'amour.

« Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). « Quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces au Dieu Père » (*Col.* 3, 17).

« Plus votre volonté sera conforme à celle de Dieu, plus aussi vous recevrez de lui, et plus vous serez avancées dans la voie de la perfection. N'allez pas vous imaginer qu'il y a ici d'autres mystères, des choses que vous ne savez pas ou que vous ne comprenez pas; tout notre bien consiste à nous conformer à la volonté de Dieu » (S^te^ Thérèse d'Avila, *Le château de l'âme*, 2^es^ demeures, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 841).

Le renoncement, c'est comme l'aspect négatif de l'amour : je ne fais pas et je ne veux pas faire ma volonté *pour* faire ma volonté, mais je veux que ma volonté *soit* celle de Dieu. Le renoncement c'est l'amour.

2° *Universalité.* — Ainsi comprise, l'abdication d'amour de ma volonté devant celle de Dieu doit être radicale et foncière. Tel est l'idéal de la sainteté. Parce qu'il est amour de Dieu, ce renoncement ne doit connaître aucune restriction, ni d'intention, ni de temps, ni de lieu. L'*Imitation de Jésus-Christ* le dit fort bien : « Seigneur, combien de fois... et en quoi me quitterai-je moi-même? — Toujours et à toute heure, dans les petites choses comme dans les grandes. Je n'excepte rien, je veux en toutes choses vous trouver dégagé de tout (*te nudatum inveniri volo*) » (III, 37).

3° *Mérite.* — La racine du mérite, c'est l'amour. Un acte nous mérite la vision de Dieu, béatifiante à proportion de la droiture et de la pureté de l'amour dont il procède (S. Thomas, 1^a^ q. 95 a. 4c). L'*épreuve* du devoir est avant tout un test d'amour.

« Les œuvres de toutes les vertus sont méritoires aux yeux de Dieu pour autant qu'on les accomplit dans le but d'obéir à la volonté divine; si quelqu'un subissait le martyre ou donnait tous ses biens aux pauvres, il n'aurait aucun mérite s'il ne voulait par là accomplir la volonté divine, ce qui relève directement de l'obéissance; de même qu'il n'aurait aucun mérite s'il agissait sans charité, laquelle ne va pas sans l'obéissance. Saint Jean l'écrit en effet : « Celui qui dit connaître Dieu et ne garde pas ses commandements, celui-là est un menteur... Mais l'amour de Dieu est vraiment parfait en celui qui se conforme à ses enseignements » (1 *Jean* 2). Il en est ainsi parce que l'amitié réalise entre les amis la communauté du vouloir, *idem velle, idem nolle* » (S. Thomas, 2^a^ 2^ae^ q. 104 a. 3c).

« En raison de la charité du sujet, il arrive parfois qu'une œuvre moins élevée qu'une autre dans la hiérarchie des valeurs soit cependant plus méritoire que celle-ci, parce qu'elle procède d'une charité plus intense » (q. 184 a. 8c).

Il faut donc dissocier une fois pour toutes mérite et difficulté : ce n'est pas la difficulté qui fait le mérite de l' « épreuve », c'est l'amour de charité avec lequel on y répond, qu'elle soit ou non lourde à porter. Plus la vertu s'enracine et fleurit dans une âme, plus cette âme la pratique avec facilité.

« La difficulté et le combat... sont le signe de la promptitude de la volonté qui s'efforce de réaliser ce qui lui est difficile, mais la promptitude de la volonté procède de la grandeur de la charité, et il peut arriver que quelqu'un accomplisse une œuvre facile avec la même disposition *(ita prompta voluntate)* qu'un autre une œuvre difficile, parce qu'il serait prêt à faire de même ce qui serait difficile » (S. Thomas, 1^a^ q. 95 a. 4 ad 2).

« Notre-Seigneur ne regarde pas tant à la grandeur de nos œuvres qu'à l'amour avec lequel nous les accomplissons » (S^te^ Thérèse d'Avila, *Le château de l'âme*, 7^es^ demeures, ch. 4, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 1059).

4° *Souffrance et difficulté.* — De fait, cependant, souffrance et difficulté se rencontrent fréquemment, mais non pas nécessairement ni toujours, dans le renoncement ou devoir du moment présent. Dans la mesure où, d'évidence, la croix s'impose ainsi à nous, sous l'angle de la volonté de Dieu, elle doit être acceptée et portée avec amour, sans récrimination volontaire et volontairement consentie.

« Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce personnellement, qu'il porte sa croix et qu'il me suive » (*Mt.* 16, 24).

« Les souffrances des justes en ce monde sont une preuve de justice et de miséricorde de la part de Dieu : ils sont ainsi purifiés de quelques légères imperfections ou fautes et tout à la fois plus dégagés des attaches aux choses de la terre et plus portés à Dieu selon le mot de saint Grégoire : les maux qui nous pressent en ce monde nous forcent d'aller à Dieu » (S. Thomas, 1^a^ q. 21 a. 4 ad 3).

Psychologiquement, la souffrance est un *témoignage* d'amour. On ne souffre pas volontairement et librement pour une cause indifférente, et le maximum, ici, c'est de donner son sang.

La souffrance est aussi un *instrument* de l'amour. Elle lui donne de se connaître et de se fortifier. Le cœur qui n'a jamais saigné ne sait pas au fond ce que c'est que d'aimer. Sincère au plus haut point dans son affection, l'enfant qui aime beaucoup sa mère, sait-il le trésor qu'il possède, tant qu'il ne l'a pas perdu ou n'a pas vécu sous la menace de cette perte irréparable? Peines et labeurs accroissent l'amour en lui donnant des occasions réelles et senties de sortir du sommeil et de la routine, de se tendre, de se donner. L'économie de la rédemption est plus féconde en l'amour que celle du paradis terrestre, et c'est la raison de sa supériorité : *O inaestimabilis dilectio caritatis : ut servum redimeres, Filium tradidisti! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!*

5° *Activité.* — On distinguera utilement les aspects *actif* et *passif* des épreuves humaines. Ce qui nous coûte, nous est dur, nous crucifie, peut procéder de ce que nous devons *faire* (avec la grâce de Dieu) pour accomplir notre tâche, — ou peut au contraire nous être imposé bien malgré nous comme à *subir* et à pâtir, que nous le voulions ou non (il n'est pas exclu d'ailleurs que ce soit le devoir d'état lui-même, au titre de l'obéissance ou de circonstances particulières).

« Celui qui prétend s'avancer dans la vie en évitant les afflictions suit une fausse route; il triche; car le chemin qui mène au but passant par le devoir, et le devoir étant actif et passif, exigeant de nous effort et patience, on ne peut jamais éviter l'affliction » (A.-D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 97).

Le renoncement actif peut devoir aller très loin. « Si nous voulons vraiment chaque jour tendre davantage à la perfection chrétienne de vie, écrit Pie XII, il y aura toujours dans ce courage quelque chose du martyre » (encyclique *Invicti athletae Christi*, sur le 3^e^ centenaire du martyre de S. André Bobola, 16 mai 1957, trad. *Documentation catholique*, 9 juin 1957, t. 54, col. 714; cf *infra*, col. 920).

6° *Passivité.* — Quant aux épreuves que nous pouvons avoir à subir de manière passive, il y en a de toute forme et de tout degré. Les unes procèdent de la dualité de notre esprit charnel : maladies, troubles, déséquilibres. Il faut éviter un surnaturalisme de mauvais aloi dans le diagnostic des cas complexes où peu-

vent prédominer psychisme et tempérament. Il est d'autres épreuves qui tiennent au fait de notre vie en société : conjonctures douloureuses, telles que deuils, vies brisées, guerres, persécutions.

Sont-ils nombreux les chrétiens qui ne se sont jamais trouvés dans des situations « passives » commandant objectivement l'héroïsme (quoi qu'il en soit de l'ignorance possible, de bonne foi)? Il semble bien que la réponse doive être négative, si l'on tient compte de toutes les exigences de la morale chrétienne, d'une part, des accidents et vicissitudes de l'existence, d'autre part. Or, ici, héroïsme nécessaire et purification passive ne sont certainement pas sans affinité. Nous servons et aimons un Dieu crucifié.

« Il est évident qu'en certains cas, écrit Pie XII, l'acceptation de la douleur physique comporte une obligation grave. Ainsi, toutes les fois qu'un homme est placé devant l'alternative inéluctable de supporter une souffrance ou de transgresser un devoir moral par action ou par omission, il est tenu en conscience d'accepter la souffrance. Les « martyrs » ne pouvaient éviter les tortures ni la mort, sans renier leur foi ou sans échapper à l'obligation grave de la confesser à un moment donné. Mais il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'aux « martyrs »; on trouve à l'époque actuelle des exemples magnifiques de chrétiens qui, des semaines, des mois et des années durant, supportent la douleur et la violence physique, afin de rester fidèles à Dieu et à leur conscience » (*Problèmes religieux et moraux de l'analgésie*, discours du 24 février 1957, *Documentation catholique*, 17 mars 1957, t. 54, col. 329-330).

Le Christ a joué franc jeu avec nous : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive sur la terre » (*Mt.* 10, 34). La croix ne sera pas épargnée aux siens, car « le disciple n'est pas au-dessus du maître » (*Luc* 6, 40). La croix sera offerte sous le signe d'un combat viril (2 *Tim.* 2, 12, et 4, 6-7; *Col.* 3, 14; 1 *Thess.* 5, 8; *Apoc.* 22, 14), de persécutions (*Mt.* 5, 3-12), du sacrifice (7, 14), du courage dans la confession de la foi (10, 32), de la charité active à l'égard du prochain (25, 40-46), de toutes sortes de tribulations, non exclu le pillage des biens (2 *Thess.* 1, 5; *Héb.* 10, 30-36).

« En vérité, écrit L. de Grandmaison, Jésus n'ignore rien et n'omet rien de ce que Dieu permet dans notre pauvre monde comme il va. Les conflits d'ambitions même entre les bons, la lourde main des puissants s'appesantissant sur les petits et exigeant d'eux par surcroît le surnom de « bienfaisants » (*Luc* 22, 25-26; *Mt.* 20, 25; *Marc* 10, 42); le luxe des riches sans cœur (*Luc* 16, 19-31); la division d'intérêts et d'affections entre proches; toutes les formes de l'hypocrisie, des plus subtiles aux plus grossières; les lourdes rechutes suivant les retours au bien (*Mt.* 12, 43-45; *Luc* 11, 24-26); l'ingratitude; le scandale inévitable (*Mt.* 18, 7; *Luc* 17, 1-2); les persécutions suscitées pour la justice aux amis de Dieu; les calomnies, les larmes, les maladies, la mort subite ou cruelle, aucun de ces traits qui ne soit relevé et souligné dans l'Évangile. Il n'est pas jusqu'au brigandage (*Luc* 10, 30; *Mt.* 6, 19-20; *Luc* 12, 33), aux abus violents de l'autorité (*Luc* 13, 1-3), aux accidents mortels (*Luc* 13, 3-4, il s'agit de la tour de Siloé qui tombe en écrasant 18 personnes), qui n'y figurent, non comme des événements inouïs ou comme des traits d'une vengeance divine particulière, mais au contraire comme des faits ordinaires, allant de soi » (*Jésus-Christ, sa personne, son message, ses preuves*, t. 1, Paris, 1928, p. 366). — On relira toujours utilement *L'Imitation de Jésus-Christ*, vg I, 12 et 13; II, 9, 11 et 12; III, 12, 18, 29, 35; IV, 8.

La divine Providence ne permet le mal et la souffrance qu'en vue d'un plus grand bien. « Quand il s'agit de conduire l'âme à une union divine très sublime, toute de faveur, véritable vestibule du ciel, Dieu se sert généralement d'épreuves exceptionnelles, de peines médicinales extraordinaires, afin d'obtenir une purification aussi complète que possible, et de donner à cette âme des aptitudes plus surnaturelles et des énergies plus grandes pour le bien » (A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1885, liv. 2, ch. 1, p. 149). En ce qui concerne les épreuves ou purifications passives, il faut penser aussi et surtout aux « nuits » mystiques telles qu'elles ont pu être décrites, par exemple, par saint Jean de la Croix. L'image de la bûche embrasée par le feu est tout un enseignement.

R. Garrigou-Lagrange parle fort judicieusement de crises de croissance à propos de la nuit des sens et de celle de l'esprit : « Ces deux grandes crises de croissance s'accompagnent assez souvent de tentations très fortes; avec la purification passive des sens viennent souvent des tentations très vives contre les vertus qui ont leur siège dans la sensibilité : la chasteté, la patience; et avec la purification passive de l'esprit arrivent souvent les tentations les plus fortes contre les vertus théologales, ce qui demande une résistance extrêmement méritoire, véritablement héroïque, qui a pour suite un très grand progrès » (*Les grandes épreuves des saints et la doctrine de saint Jean de la Croix*, VS, t. 67, 1942, p. 31; cf P.-J. de Clorivière † 1820, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, rééd. J.-V. Bainvel, Paris, 1928, *passim*).

Nous renvoyons aux articles déjà parus ou à paraître : Abandon, Abnégation, Anéantissement, Aridité, Ascèse, Cassien (épreuves), Commençants (épreuves), Dégout spirituel, Dépouillement, Déréliction, Désappropriation, Désolation, Nuits, Purifications, Tentations, etc.

Les grandes épreuves des âmes appelées à une plus haute sainteté pourront avoir des causes diverses (simultanées ou non). Il ne faut oublier ni la nature, ni le démon qui ne demande qu'à se cacher pour agir et mieux agir, de manière apparemment naturelle, voire même surnaturelle. Il faut faire sa place au démon, mais rappelons-nous toujours qu'il ne peut *rien* sans permission divine. « La terre n'a pas été donnée au démon comme son domaine absolu, de sorte qu'il puisse y agir à sa guise, mais tout ce qu'il lui est permis de faire procède d'une permission divine qui n'est jamais sans cause raisonnable » (S. Thomas, *In Job*, c. 9, lect. 4. Sur « cet antagoniste très fort, très rusé et plein de haine » voir, par exemple, C. Bruyère, *op. cit.*, p. 188-216; DS, art. Démon, t. 3, col. 141-238).

La cause de ces grandes épreuves peut aussi être directement divine et surnaturelle.

« Il y a beaucoup d'âmes, écrit saint Jean de la Croix dans la *Vive flamme d'amour*, qui ont le désir d'avancer et demandent à Dieu avec instance de les attirer à lui et de les élever à cet état de perfection (de l'union avec Dieu). Mais... elles veulent arriver à l'état des parfaits sans qu'on les fasse passer par le chemin des épreuves, qui est celui des parfaits... Or, il s'agit ici de travaux qui sont au-dessus des épreuves ordinaires; ils requièrent même une force et une agilité supérieures à celle de l'homme... Il faut avoir rendu de grands services à Dieu, avoir manifesté beaucoup de patience et de constance, avoir enfin mené une vie et accompli des œuvres qui nous rendent agréables à ses yeux, pour qu'il nous accorde une grâce signalée comme celle des épreuves plus intérieures afin de nous combler de dons et de récompenses... Telle est la conduite de Dieu envers ceux qu'il veut favoriser de la perfection la plus haute. il veut les éprouver, il les laisse dans l'épreuve pour les élever ensuite autant que possible et les amener à l'union avec la sagesse divine, qui, selon David, est un argent éprouvé par le feu, purifié dans le creuset de notre chair et purifié jusqu'à sept fois, c'est-à-dire jusqu'au plus haut degré qu'on puisse atteindre » (str. 2, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 962-964).

7° *Direction spirituelle.* — « La souffrance est un remède violent qui guérit le mal ou l'aggrave, qui

donne des forces ou qui tue. Le dosage du médecin est nécessaire, et aussi son active présence. Malheur, dit saint Bernard, à celui qui porte la croix de Jésus-Christ et qui n'est pas avec Jésus-Christ » (A.-D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 95). Seul le Christ Jésus peut, en effet, nous donner de porter la croix comme il convient du point de vue surnaturel. Mais il est fidèle, il demeure avec nous jusqu'à la consommation des siècles par et dans son Église, règle de vérité, source de vie. Il ne faut oublier ni la grâce, ni les sacrements, ni les ministres de l'Église : « En tout et en tous, le Christ » (*Col.* 3, 10).

« Nous nous devons gouverner en tout par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement, et remédier par cette voie à nos ignorances et faiblesses spirituelles », écrit saint Jean de la Croix (*La montée du Carmel*, liv. 2, ch. 22, éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 248). — Voir DS, art. Direction, t. 3, col. 1002-1214, spécialement col. 1183-1194.

5. **La mortification.** — 1° *Notion.* — Reste ouvert le problème de l' « épreuve » spirituelle surérogatoire sous forme de pénitence afflictive librement provoquée, ou mortification. Aucune mortification « libre » ne sera bonne qui ne rentrera pas *dans la volonté de Dieu sur moi*, et qui par conséquent ne procédera pas de l'amour de Dieu et ne se laissera pas réduire au « renoncement ». Cela est certain, mais comment en juger?

2° *Finalité.* — Il importe d'abord de saisir *objectivement* la finalité de la mortification surérogatoire et sa subordination essentielle à l'exercice des vertus théologales, sous le signe de la vertu de prudence.

« Peut-on pécher par l'excès des jeûnes et des privations de sommeil? » se demande saint Thomas. Et voici sa réponse : « D'après Aristote (*Polit.* 1), l'avis doit être différent selon qu'il s'agit de la fin et des moyens. La fin doit être recherchée sans restrictions; les moyens doivent être employés en fonction de la fin : le médecin améliore le plus possible la santé qui est sa fin; mais il emploie les remèdes dans la mesure convenable à la santé.

Il faut considérer dans la vie spirituelle l'amour de Dieu comme fin; les jeûnes, les veilles et autres pénitences corporelles ne sont pas recherchés, comme fin, parce que, d'après l'épître aux Romains (14, 17), « le royaume de Dieu n'est pas nourriture et breuvage »; on emploie ces pénitences comme des moyens nécessaires à la fin : pour dompter les concupiscences de la chair selon le mot de l'apôtre aux Corinthiens (9, 27) : « Je châtie mon corps et le réduis en servitude ». Aussi les doit-on employer dans une mesure conforme à la raison, par exemple, pour remédier à la concupiscence, sans toutefois épuiser la nature, suivant le passage de l'épître aux Romains (12, 1) : « Offrez vos corps comme une hostie vivante, comme un culte raisonnable rendu à Dieu ».

Mais si, par les jeûnes, les veilles et autres pratiques de ce genre, on affaiblit les forces de la nature au point de ne pouvoir accomplir les actes qui constituent le devoir, — la prédication pour le prédicateur, l'enseignement pour le professeur, le chant pour le chanteur —, on commet le péché sans aucun doute. De même aussi pécherait-il celui que de trop grandes privations rendraient impuissant à rendre à sa femme ses devoirs d'époux. De là, les expressions de saint Jérôme : « Il offre un sacrifice de brigand, un holocauste de rapine, celui qui, sans mesure, accable son corps de jeûnes et de veilles excessives », et encore : « Il perd sa dignité d'homme raisonnable celui qui préfère le jeûne à la charité, le manque de sommeil au bon exercice des activités de son corps » (*Quodlibetum* 5, art. 18).

On se tromperait si l'on voulait opposer ici saint Thomas à saint Jean de la Croix. Quand Jean de la Croix conseille le plus dur, le plus pénible, de préférence au plus aisé, au plus savoureux, c'est évidemment dans la mesure où la volonté de Dieu le demande, dans toute cette mesure, mais seulement dans cette mesure.

3° *Pratique.* — *Subjectivement* il faut tenir compte des inspirations intérieures; mais pour autant qu'une âme se sentirait portée à dépasser la moyenne des privations de surérogation qui, sans nuire à la santé, sont de fait très utiles à une meilleure pratique de la communion à la passion du Christ, de la charité fraternelle et du devoir d'état, elle devrait, par prudence, recourir au contrôle de son confesseur ou de son directeur spirituel. « (Sans) la sujétion et l'obéissance, la pénitence corporelle n'est guère qu'une pénitence de bêtes... Il faut marcher en obéissance » (Jean de la Croix, *Nuit obscure*, liv. 1, ch. 6).

La frontière de la mortification « libre » n'est évidemment pas mathématique. Pie XII s'en exprime admirablement :

Au lieu de considérer le point de vue de l'obligation stricte, on peut aussi envisager celui des exigences posées par la foi chrétienne, l'invitation à une perfection plus grande... Le chrétien est-il tenu d'accepter la douleur physique pour ne pas se mettre en contradiction avec l'idéal que lui propose sa foi? La refuser n'implique-t-il pas un manque d'esprit de foi? S'il est incontestable que le chrétien éprouve le désir d'accepter et même de rechercher la douleur physique pour mieux participer à la passion du Christ, renoncer au monde et aux satisfactions sensibles et mortifier sa chair, il importe toutefois d'interpréter correctement cette tendance. Ceux qui la manifestent extérieurement ne possèdent pas nécessairement l'héroïsme chrétien véritable; mais il serait aussi erroné d'affirmer que ceux qui ne la manifestent pas en sont dépourvus... Lorsqu'un chrétien, jour après jour, du matin au soir, s'acquitte de tous les devoirs que lui imposent son état, sa profession, les commandements de Dieu et des hommes, lorsqu'il prie avec recueillement, travaille de toutes ses forces, résiste aux passions mauvaises, manifeste au prochain la charité et le dévouement qu'il lui doit, supporte virilement sans murmurer tout ce que Dieu lui envoie, *sa vie est toujours sous le signe de la croix du Christ*, que la souffrance y soit présente ou non, qu'il la supporte ou l'évite par des moyens licites. Même si l'on ne considère que les obligations lui incombant sous peine de péché, un homme ne peut vivre ni accomplir son travail quotidien en chrétien, sans être constamment prêt au sacrifice et, pour ainsi dire, sans se sacrifier continuellement. L'acceptation de la douleur physique n'est qu'une manière, parmi beaucoup d'autres, de signifier ce qui constitue l'essentiel : la volonté d'aimer Dieu et de le servir en toutes choses. C'est dans la perfection de cette disposition volontaire que consistent avant tout la qualité de la vie chrétienne et son héroïsme...

C'est à chacun d'adopter les solutions convenant à son cas personnel.., dans la mesure où... elles sont un moyen de progrès dans la vie intérieure, de plus parfaite purification, d'accomplissement plus fidèle du devoir, de plus grande promptitude à suivre les impulsions divines. Pour s'assurer que tel est bien le cas, on consultera...

Pie XII nous rappelle l'exemple du Christ :

Si Jésus-Christ au calvaire a refusé le vin mêlé de fiel, parce qu'il voulait en pleine conscience boire jusqu'à la lie le calice que le Père lui présentait, il s'ensuit que l'homme doit accepter et boire le calice de douleur toutes les fois que Dieu le désire. Mais il ne faudrait pas croire que Dieu le désire toutes les fois que se présente une souffrance à supporter, quelles qu'en soient les causes et les circonstances. Les paroles de l'Évangile et le comportement de Jésus n'indiquent pas que Dieu veuille cela de tous les hommes et à tout moment, et l'Église ne leur a nullement donné cette interprétation. Mais les faits et gestes du Seigneur gardent une signification profonde pour tous les hommes. Innombrables sont en ce monde ceux qu'oppriment des souffrances.., dont ils ne peuvent adoucir

l'amertume. L'exemple du Christ sur le Golgotha, son refus d'adoucir ses douleurs, leur sont une source de consolation et de force. D'ailleurs, le Seigneur a averti les siens que ce calice les attend tous (*Problèmes religieux..*, *loco cit.*, col. 331, 332, 336).

6. **Splendeur du but.** — 1° *L'amour pur.* — Dieu veut positivement la gloire de sa miséricorde dans notre bonheur éternel. Or, à ce divin vouloir, doit répondre de notre part l'espérance théologale. L'acte du plus pur amour, en l'âme la plus sainte et la plus éprouvée, doit toujours impliquer l'espérance de son salut éternel, bien que cette âme puisse, alors, il est vrai, loin d'en éprouver la moindre consolation, demeurer la proie de terribles impressions de rejet par Dieu. Elle doit être fidèle : « Il peut me tuer » (*Job* 13, 15).

Le pur amour auquel doit conduire l'épreuve spirituelle ne doit ni ne peut impliquer la négation du désir de notre bonheur. Saint Thomas l'écrit très bien : « Celui qui n'a qu'une charité imparfaite est porté à bien agir non seulement pour l'amour de la justice, mais aussi par crainte de la peine, toutefois cet acte de crainte *cesse* en celui qui est parfait dans l'amour, car, selon saint Jean (I, 4), la charité parfaite bannit toute crainte impliquant une peine » (2^a 2^{ae} q. 19 a. 8 ad 2; voir a. 10c et ad 2-3). Loin de craindre positivement la peine d'un châtiment, l'âme n'y pense même plus, et c'est par surabondance de confiance et d'amour. En termes de bon sens, ce manque de préoccupation n'est ni négligence, ni négation. L'âme aime alors Dieu d'amour d'amitié infiniment plus qu'elle-même et se réjouit infiniment plus de l'éternel bonheur de Dieu que du sien propre à venir.

Il faudrait retranscrire ici toute la finale du commentaire de saint Jean de la Croix au verset 6 de la 3e strophe de la *Vive flamme d'amour*, dont voici les dernières lignes. Du point de vue de la reconnaissance qu'elle doit à Dieu, il y a pour l'âme « trois *excellences* » : « La première est de le remercier des biens naturels et spirituels et des bienfaits qu'elle a reçus. La seconde consiste dans le grand contentement qu'elle reçoit de louer Dieu, parce qu'elle s'engloutit en cette louange avec une grande véhémence. La troisième, qui est beaucoup plus forte et plus délicieuse, consiste à louer Dieu seulement pour ce qu'il est » (éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, p. 1081).

Du point de vue de l'immédiate finalité des épreuves spirituelles, éviter l'erreur condamnée en Fénelon par Innocent XII en 1699; texte, DS, t. 2, col. 647; cf art. DÉSINTÉRESSEMENT, t. 3, col. 577-586.

2° *Rupture des attaches.* — « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8). Les épreuves sont d'abord là pour nous purifier. Ce qui importe c'est la clarté du regard intérieur. Traduisons avec saint Jean de la Croix : la rupture des attaches conscientes et volontaires. Ce n'est pas le péché, même grave, même répété, qui nous empêche de monter à Dieu, s'il est chaque fois sincèrement regretté avec le ferme propos de ne plus le commettre, mais c'est plutôt la volonté habituelle et consciente de ne pas rompre un lien d'entrave, fût-il celui d'une bagatelle, dès lors que Dieu nous le demande.

La moindre de ces imperfections, à laquelle l'âme s'attachera ou s'habituera, apporte un tel préjudice pour pouvoir croître et s'avancer en la vertu, que, si on tombait tous les jours en plusieurs autres imperfections et péchés véniels isolés, — qui ne viennent d'une coutume ordinaire, de quelque mauvaise propriété ordinaire —, cela n'empêcherait pas tant que l'affection de l'âme attachée à quelque chose (*La montée du Carmel*, liv. 1, ch. 11, éd. Lucien-Marie, p. 101).

Selon la forte doctrine du saint docteur, il faut rompre avec ces attaches habituelles et volontaires, même si elles ne tiennent qu'à des imperfections. Si l'âme s'attache à quelque imperfection que Dieu ne veut pas, elle n'a pas encore une seule volonté avec celle de Dieu. Tenir de manière consciente et permanente à un objet, une fonction, une personne, contre la volonté de Dieu ou en dehors d'elle, c'est être comme l'oiseau qui ne peut s'envoler, parce qu'il est englué ou retenu par un fil.

« Pour fin que soit le fil, l'oiseau y demeurera attaché comme à la corde, tant qu'il ne le brisera pas pour voler. Il est vrai que le fil est plus facile à rompre, mais, pour facile que ce soit, s'il ne le rompt, il ne pourra prendre l'essor » (*ibidem*, p. 101). Comme le dit François de Sainte-Marie, « il y a attache lorsque nous prenons *goût* à certaines choses, *sciemment*, *volontairement* et *habituellement*, alors que Dieu nous en demande précisément le sacrifice » (*Initiation à saint Jean de la Croix*, Paris, 1945, p. 83 svv).

Nous lisons dans la *Vive flamme d'amour* :

Dieu se trouve dans toutes les âmes... Dans les unes il est seul, et dans les autres, non. Dans celles-là il habite avec plaisir; dans celles-ci il reste à contre-cœur. Là, il est comme dans sa maison; il commande et il dirige tout; ici, il est comme un étranger dans la maison d'autrui; on ne le laisse ni commander ni faire quoi que ce soit. C'est dans l'âme qui a conservé le moins de tendances et de satisfactions personnelles qu'il demeure plus seul et plus volontiers, qu'il se considère davantage comme chez lui, c'est là également qu'il se plaît à commander et à diriger et où il vit d'autant plus dans le secret qu'il est plus seul. C'est donc quand l'âme n'a plus ni attache ni affections à une créature quelconque, et n'en a conservé ni l'image, ni la forme, que le Bien-Aimé y demeure dans le plus profond secret. Il la tient dans un embrassement d'autant plus étroit, intime et profond qu'elle est plus purifiée et éloignée de tout ce qui n'est pas Dieu (str. 4, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 1044-1045).

« Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). Telle est l'union divine : « Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. »

3° *Corédemption.* — Nous sommes « fils dans le Fils », nous sommes membres du corps du Christ. Agneau sans tache, le Christ Jésus est mort pour nous, victime d'amour miséricordieux. Mais nous sommes pécheurs. « Si nous disons : « Nous n'avons pas péché », nous faisons de lui un menteur, sa parole n'est pas en nous » (1 *Jean* 1, 10). « Pour nous c'est justice, disait le bon larron, nous payons nos actes » (*Luc* 23, 41).

Expier nos fautes, oui, mais aussi coopérer positivement à l'œuvre de la rédemption, avec amour et pour plus d'amour, au sein du corps mystique, tel est encore le sens de nos épreuves sous le signe de la croix. Dans la mesure où elles sont portées avec un amour plus pur et plus délicat, nos souffrances sont non seulement expiatrices de nos propres fautes et purificatrices de nos mauvaises tendances, mais encore rédemptrices pour le salut des autres, à l'exemple, sur ce point, des souffrances de la Vierge Marie, notre Mère, Immaculée dans sa Conception, dont toutes les souffrances ne furent que corédemptrices en union et subordination à celles du Sauveur. Toute sainteté est apostolique. Il nous est donné de croire au Christ et de souffrir en union avec lui pour le salut des âmes (*Phil.* 1, 29). « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, écrivait saint Paul, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Col.* 1, 24).

Dieu est maître de ses dons, mais en règle générale plus une âme est appelée à la sainteté, plus elle doit souffrir. « J'ai beaucoup souffert depuis que je suis sur la terre » (sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 248). « C'était par la croix qu'il voulait me donner des âmes » (p. 174). « Je vois que la souffrance seule peut enfanter les âmes » (p. 202).

7. **Le purgatoire sur terre.** — Saint Jean de la Croix met en parallèle la purification de l'âme sur terre par l'amour et la purification de l'âme au purgatoire.

« Cette nuit obscure du feu d'amour, tout en purifiant l'âme dans les ténèbres, l'éclaire aussi peu à peu dans les ténèbres. Nous voyons également par là que, s'il y a dans l'autre vie un feu ténébreux et matériel qui purifie les esprits, il y a aussi sur cette terre un feu plein d'amour ténébreux et spirituel où l'âme expie et se purifie. Il y a donc cette différence, que c'est le feu qui purifie dans le purgatoire, tandis que sur la terre c'est l'amour seul qui purifie et éclaire. Tel est l'amour que demandait David quand il disait : *Cor mundum crea in me, Deus...* (*Ps.* 50, 12). Car la pureté du cœur n'est pas autre chose que l'amour et la grâce de Dieu » (*Nuit obscure*, ch. 12, trad. Grégoire de Saint-Joseph, p. 597-598).

« De même que les esprits se purifient dans ce séjour, afin d'arriver à la claire vue de Dieu dans l'autre vie, de même les âmes se purifient sur la terre, afin d'arriver à se transformer en Dieu par amour » (*Vive flamme*, str. 1, *ibidem*, p. 931).

Dans ces perspectives sanjuanistes, Thérèse de l'Enfant-Jésus nous enseigne une admirable doctrine sur le purgatoire. Elle a scruté les profondeurs de ces versets de l'Écriture : « La perfection de l'amour en nous, c'est que nous ayons une confiance assurée au jour du jugement... Il n'y a point de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte, car la crainte suppose un châtiment; celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour. Nous donc aimons Dieu, puisque Dieu nous a aimés le premier » (1 *Jean* 4, 17-19). Elle nous livre avec une harmonieuse insistance le secret le plus audacieux de sa petite voie d'enfance : quel que soit par ailleurs le degré de vision béatifique auquel il nous appelle, Dieu ne veut positivement pour aucun de nous les flammes du purgatoire. Dieu veut, bien au contraire, nous voir quitter la terre entièrement purs et purifiés dans l'abandon du petit enfant prodigue et repentant qui, après s'être endormi tout simplement sur les bras de son père, s'éveille aussitôt dans la lumière du ciel et s'élance ainsi sans retard dans l'éternel embrassement de l'Amour miséricordieux.

C'est Dieu qui ne veut pas pour nous le purgatoire. Sainte Thérèse précise à la fin de sa vie : « Je n'aurais pas voulu ramasser une paille *pour* éviter le purgatoire. Tout ce que j'ai fait, je l'ai fait *pour* faire plaisir au bon Dieu, pour lui sauver des âmes » (*Novissima verba*, 30 juillet, Lisieux, 1926, p. 98-99). Ne pas aller en purgatoire « *pour* faire plaisir au bon Dieu », comme elle le disait à sœur Marie-Philomène (*Manuscrits autobiographiques*, Notes de l'éd. photocopiée, t. 2, p. 61), quelle perle précieuse! Sainte Thérèse ne craint pas d'affirmer, en conséquence, que les souffrances du purgatoire sont des souffrances « inutiles » (*ibidem*, 1957, p. 211). Les théologiens sont unanimes à l'enseigner : au purgatoire, on ne mérite plus, on ne monte plus dans l'amour (Denzinger, 778); ces souffrances sont donc inutiles du seul point de vue qui compte en dernière analyse pour intensifier notre lumière de gloire : croître dans l'amour du Christ. Ainsi ces souffrances ne sont-elles plus rédemptrices. — Nous sommes jugés sur l'amour, et nous le sommes au soir de cette vie.

« Après la mort, l'âme ne peut plus mériter de croître dans l'amour; mais tout mérite secondaire n'est pas absolument exclu aussi longtemps que le sujet se trouve encore à quelque titre en l'état de voie. C'est ainsi qu'une âme du purgatoire peut mériter la rémission de ses fautes vénielles » (S. Thomas, [appendix ad 3am] *Supplementum de Purgatorio*, q. 2 a. 4 ad 4). En portant leur peine que Dieu permet « comme en détournant la tête », les âmes du purgatoire expient leurs fautes, et c'est justice, puisqu'elles ne l'ont pas fait sur la terre comme elles le devaient, mais c'est surtout miséricorde, puisqu'elles se préparent ainsi, malgré leur tiédeur passée, à jouir de Dieu dans le face à face qui ne souffre aucune impureté.

« O ma Mère chérie! qu'elle est douce la voie de l'amour. Sans doute, on peut bien tomber, on peut commettre des infidélités, mais l'amour sachant *tirer profit de tout* a bien vite consumé *tout* ce qui peut déplaire à Jésus, ne laissant plus qu'une humble et profonde paix au fond du cœur » (Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, p. 207-208). — « On pourrait croire que c'est parce que j'ai été préservée du péché mortel que j'ai une confiance si grande dans le bon Dieu. Dites bien, ma Mère, que, si j'avais commis tous les crimes possibles, j'aurais toujours la même confiance, je sentirais que cette multitude d'offenses serait *comme une goutte d'eau jetée dans un brasier ardent* » (*Novissima verba*, 11 juillet, p. 60-61).

Thérèse de l'Enfant-Jésus l'a répété après Jean de la Croix : « On obtient autant qu'on espère ». — *Fiat misericordia tua Domine super nos quemadmodum speravimus in te.*

En arrivant au terme de l'épreuve de son pèlerinage terrestre entièrement purifiée dans la confiance et dans l'amour, l'âme aura pleinement répondu à l'amour de Dieu sur elle et pleinement exercé son office de corédemptrice au sein du corps mystique. Tel est le sens de notre vie humaine, en union avec Jésus crucifié, « victime d'amour miséricordieux ».

Saint Thomas nous enseigne que le sacrement de l'extrême-onction est là pour opérer notre parfaite guérison spirituelle (*curatio compleatur*) et pour nous libérer de toute peine temporelle, de sorte que rien n'empêche plus l'âme d'entrer dans la gloire au moment de la mort (*nihil in eo* (homine) *remaneat quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire*, *Contra gentiles* IV, 73; cf 3a q. 52 a. 8 ad 1; q. 65 a. 1 ad 4; Suppl., q. 29 a. 1 ad 2; q. 30 a. 1c et ad 2).

Saint Pie X a concédé une indulgence plénière *in articulo mortis*, à gagner, aux conditions ordinaires, par tout fidèle récitant au moins une fois l'invocation suivante : « Seigneur, mon Dieu, dès aujourd'hui, j'accepte justement et volontiers de votre main le genre de mort qu'il vous plaira de m'envoyer, avec toutes ses douleurs, ses peines et ses angoisses ». L'instant de notre mort doit être, dans une confiance sans limites en la miséricorde infinie, le moment même de notre entrée dans la maison du Père, où notre place est préparée. Telle est la raison d'être de notre « épreuve » sur la terre. *Fiat voluntas tua... in hora mortis nostrae.*

Cet article reprend quelques-unes des idées exposées dans *Amour et violence*, coll. Études carmélitaines, 1946, *Dieu de colère ou Dieu d'amour?*, p. 84-162; dans *Satan*, 1948, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin*, p. 44-85; dans les *Ephemerides carmeliticae*, t. 1, 1957, *Réflexions sur le péché de l'ange*, p. 42-92, et dans l'opuscule *La doctrine de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sur le purgatoire*, Paris, 1950, 46 p.

On consultera avec profit les tables analytiques des *Œuvres* de saint Jean de la Croix (éd. Lucien-Marie de Saint-Joseph, t. 2, p. 1377-1521) et celles des *Manuscrits autobiographiques* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (éd. du Carmel de Lisieux, fac-similés, t. 3, 230 p.).

PHILIPPE DE LA TRINITÉ.

ÉRASME (DIDIER), humaniste, 1466/9-1536. — 1. *Vie et œuvres spirituelles.* — 2. *Caractère de sa spiritualité.*

1. Vie et œuvres spirituelles. — Didier (Desiderius) Érasme naquit à Rotterdam en la nuit du 27 au 28 octobre 1466 (en 1469, selon A. Hyma, R. Post et d'autres). Sa mère Marguerite était la fille d'un médecin de Zevenbergen. Son père, Gérard, était prêtre, remarquable copiste de manuscrits et féru de belles-lettres. C'est une légende d'admettre la naissance de Didier avant l'ordination de son père. Son nom de baptême est Érasme et non Gerardus, comme on le dit parfois. Plus tard, nous ne savons pourquoi, il aimera le faire précéder de celui de Didier (1496). Enfant, il fréquenta les écoles de Gouda (1470-1475) et de Deventer (1475-1484). Il connut, à Deventer, l'humaniste Alexandre Hegius † 1498. La peste de 1479 emporta sa mère; peu après mourut son père. Placé sous la tutelle de Pierre-Jean Winckel, il fut envoyé à l'école de Bois-le-Duc, où, dit-il, « vixit, hoc est, perdidit annos ferme tres », chez les frères de la Vie commune (1484-1487). Sur les instances de son tuteur, il décida, en 1487, d'entrer au monastère de Steyn (Emmaüs), près de Gouda, chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui suivaient des statuts fort ressemblants à ceux de la congrégation de Windesheim. Il est à noter qu'Érasme fut élevé dans l'esprit de la Devotio moderna.

Il prononça ses vœux religieux en 1488. Sa correspondance d'alors ne manifeste aucune répugnance de la vie monastique, ni non plus une ferveur religieuse. Il aspirait à une amitié sentimentale, féminisante, qui contraste fort avec le caractère froid et mesuré que nous ne cesserons plus de rencontrer. Les poèmes latins qu'il compose sont religieux, ce sont surtout des satires contre les vices. Aux environs de 1490 remonte son *De contemptu mundi* (*Opera*, t. 5, p. 1239-1262), à la « louange de la vie monastique », dit-il, de la vie solitaire et pacifique du cloître, adonnée à la lecture et à l'oraison, loin des périls et des préoccupations du monde. Il le publia en 1521, y ajoutant, contre les moines modernes, une introduction et un dernier chapitre, qui contredisaient tout le traité. En raison de sa santé, il lui fut permis de mener au monastère une vie moins austère. De plus en plus, d'ailleurs, les lettres devenaient son unique rêve. En compagnie de deux moines, ses amis, il passait de longues heures à lire les auteurs latins classiques, de Térence à Martial, en même temps que saint Jérôme, et les humanistes : Laurent Valla † 1457, Poggio † 1459, Guarini † 1460, Aeneas Silvius Piccolomini (Pie II † 1464), François Philelphe † 1481. La naissance d'un humaniste dans le climat de la Devotio moderna est curieuse. Bien que le monastère lui devînt chaque jour plus pesant, le 25 avril 1492, il est ordonné prêtre par David de Bourgogne, évêque d'Utrecht, sans grand élan religieux, semble-t-il; Érasme célébra rarement la messe.

Sa réputation d'excellent latiniste était connue de l'évêque de Cambrai, Henri de Berghes † 1502; celui-ci désira l'emmener à Rome comme secrétaire. Avec l'autorisation des supérieurs, Érasme quitta donc le couvent en 1493, mais non l'habit religieux. Le voyage fut indéfiniment différé et un pécule lui fut alloué pour lui permettre de poursuivre des études théologiques à Paris. Érasme étudia en 1495 et 1496 au collège de Montaigu, que dirigeait Jean Standonck. La maladie, occasionnée, dira-t-il, « ex putribus ovis et cubiculo infecto », le fit interrompre et rejoindre Cambrai. Il reprit cependant la théologie à Paris, mais en dehors des collèges (1496-1499), donnant des leçons particulières pour vivre. Le général des trinitaires, Robert Gaguin † 1502, et le poète licencieux Fauste Andrelini † 1518 furent de ses amis. Gaguin le dissuada de publier son *Antibarbarorum liber*, pamphlet de jeunesse à l'adresse des moines ignorants. Il connut également le célèbre ascète et réformateur, Jean Mombaer † 1501, de la congrégation de Windesheim, avec qui il poursuivit d'affectueuses relations, sans que nous sachions s'il lut jamais le *Rosetum exercitiorum spiritualium* (DS, t. 3, col. 734-735).

La méthode et le jargon de la scolastique décadente, les subtilités et les questions oiseuses qui avaient cours à l'université dégoûtèrent profondément Érasme. Aussi profita-t-il de l'offre d'un généreux mécène, lord Mountjoy, pour gagner l'Angleterre en 1499. A Londres, il fit la connaissance de Thomas More † 1535, qui devait devenir son meilleur ami, et de John Colet, doyen de Saint-Paul, † 1519, dont l'influence devait être décisive sur son orientation théologique. N'exagérons rien. La tendance bibliciste et réformatrice préexistait en Érasme depuis sa jeunesse, en raison du climat de la Devotio moderna dans lequel il avait grandi. Colet lui fit lire Pic de la Mirandole, l'anima de son ardent paulinisme, l'encouragea à réformer la théologie en un sens antiscolastique, patristique et évangélique. Telle sera bien la tâche de sa vie. Dans ce but il publiera une édition critique (1516) du nouveau Testament (texte grec avec nouvelle traduction latine), avec des *Paraphrases* à partir de 1517, des éditions de saint Jérôme (1516), de saint Cyprien (1520), d'Arnobe (1522), de saint Hilaire (1523), de saint Basile (1525), de saint Jean Chrysostome (1525, 1530), de saint Irénée (1526), de saint Ambroise (1527), de saint Augustin (1528-1529), de Lactance (1529) et d'Origène (1536). Il exposera un programme de réforme de la théologie dans ses préfaces au *Novum Testamentum* et dans son *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam* (1519).

Au printemps de 1500, Érasme est de nouveau à Paris, où il publie ses *Adagia*, qu'il accroîtra dans les éditions successives jusqu'à y expliquer quatre mille proverbes classiques (*Opera*, t. 2). Par peur de la peste, il se retire à Orléans, puis en Hollande. A Steyn, il obtint de prolonger d'au moins un an son absence pour compléter ses études. En juillet 1501, il passe quelque temps au château de Tournehem avec son bon ami Jacques Batt; de là il va à Saint-Omer (1501-1502), où il se lie d'amitié avec le gardien des franciscains, Jean Vitrier † 1519, qui lui inspira d'écrire l'*Enchiridion militis christiani* (*Opera*, t. 5, p. 1-66). Érasme compose l'*Enchiridion*, écrit-il à J. Colet, « pour guérir l'erreur de ceux qui mettent la vie chrétienne dans des cérémonies et des pratiques extérieures, judaïsantes à l'excès, détournant de la vraie piété » (décembre 1504; Allen, t. 1, p. 405).

En ce livre, le plus caractéristique de la spiritualité érasmienne et son résumé, Érasme a l'intention de donner un manuel ou un art de la vie chrétienne, *artificium quoddam pietatis (ibidem)*. En voici la trame. La vie de l'homme est un perpétuel combat, *militia*. Le premier devoir du soldat chrétien est la vigilance.

Il a deux armes, la prière et la science, *precatio* et *scientia*. La prière purifie la volonté; la science nourrit l'intelligence. Érasme ne parle guère de la prière, qui est, pour lui, *ardens animi votum*. Par science, il entend l'étude de l'Écriture. Jour et nuit, il convient de méditer la parole du Seigneur, de l'étudier en ses sources originales. La meilleure préparation reste l'étude des lettres classiques (« obscoenos autem poetas suaserim omnino non attingere aut certe non introspicere penitius ») et les philosophes anciens, surtout platoniciens. Parmi les exégètes, préférer ceux qui exposent le sens spirituel ou allégorique, notamment, « après saint Paul, Origène, Ambroise, Jérôme et Augustin », et ne pas fréquenter les théologiens modernes. La vraie sagesse commence par la connaissance de soi. C'est l'enseignement des sages de l'antiquité et le témoignage des Livres saints. Pour faciliter cette connaissance, Érasme distingue l'homme extérieur ou charnel et l'homme intérieur ou spirituel, et il étudie la psychologie des différentes passions. Aucun mouvement de l'âme n'est si violent que la raison ne puisse le dominer ou la vertu le redresser. Cette connaissance révèle le désordre que cause le péché originel; l'aveuglement de l'entendement, la concupiscence en la sensibilité, la débilité de la volonté en sont les effets.

Érasme donne ensuite vingt-deux *Règles de vrai christianisme*, dont il convient de retenir celles-ci : 1) Foi ardente et solide dans le Christ et l'Écriture; 2) Volonté de suivre le chemin de la vertu coûte que coûte... 4) Le Christ est le centre et la fin de notre vie; 5) La piété parfaite ne consiste pas en des pratiques extérieures, mais dans les intérieures. Cette idée, fréquemment répétée, avec une nuance d'exagération, peut donner prise à une certaine dépréciation des rites et à une méconnaissance de l'efficacité ex opere operato des sacrements. — Les autres règles sont des normes pratiques pour vaincre les tentations, des considérations sur la laideur du péché, la mort et l'enfer, lequel est une sorte d'inquiétude sans fin (« nec alia est flamma... nec alia supplicia inferorum... quam perpetua mentis anxietas »). Érasme achève en condamnant le formalisme pharisaïque des ordres monastiques et en affirmant que la vie religieuse n'est pas une forme de piété, mais une manière de vivre (« monachatus non est pietas, sed vitae genus », *Opera*, t. 5, p. 65).

Érasme publia pour la première fois l'*Enchiridion* dans ses *Lucubratiunculae* (Anvers, 1503). Éditions et traductions en de nombreuses langues se multiplièrent rapidement. A partir de l'édition de Bâle (1518), une lettre d'Érasme à Paul Volz, abbé bénédictin de Hugshofen, sert de prologue; c'est un manifeste contre les scolastiques et les moines (Allen, t. 3, p. 361-377).

Érasme passe les années 1503-1504 à Louvain et Anvers. En 1505, il va de Paris en Angleterre, où le reçoivent cordialement ses anciens amis, qui le présentent aux humanistes W. Grocyn † 1519, Th. Linacre † 1524, W. Latimer † 1545 et C. Tunstall † 1559, et également à des dignitaires ecclésiastiques, ses futurs protecteurs, Richard Foxe, évêque de Winchester, † 1528, William Warham, archevêque de Cantorbéry, † 1532, et John Fisher, évêque de Rochester, † 1535. De Londres, il écrit à son ancien compagnon de Steyn, Servais Roger, que la vie est très courte et qu'il songe à la consacrer toute « au Christ et à la vie chrétienne ». Mais en juin 1506, nous le retrouvons à Paris, en route vers l'Italie, terre de l'humanisme, vers laquelle il soupirait. Il n'avait pu conquérir à Paris son doctorat en théologie; il l'obtint rapidement à Turin (septembre 1506). Le 11 novembre, il assiste à l'entrée triomphale de Jules II (voir son *Julius exclusus e coelis*, éd. W. K. Ferguson, *Erasmi opuscula*, p. 38-124). Les monuments de l'art italien n'attirent guère Érasme; il cherche livres et savants.

Il passe une bonne partie de 1508 à Venise avec le célèbre imprimeur et humaniste Alde Manuce † 1515, chez qui il dialoguait en grec avec Marc Musurus † 1517, Jean Lascaris † 1535, Jérôme Aléandre † 1542 et Baptiste Egnatius † 1553. Au printemps et pendant l'été de 1509, il visite Rome, entouré de prévenances par les cardinaux Jean de Médicis (le futur Léon X), † 1521, Raphaël Riario † 1521 et Dominique Grimani † 1523. L'année ne s'était pas terminée qu'il était de nouveau en Angleterre, mettant la dernière main, en la maison de Thomas More, à son *Éloge de la folie (Moriae encomium)*, satire humoristique composée dans ses voyages.

Il travaille alors à son édition critique du nouveau Testament, qui est le rêve de sa vie, et à l'édition de saint Jérôme. Dans le dessein d'imprimer chez Froben, il part en juillet 1514 à Bâle. A peine a-t-il touché le continent, qu'une lettre de Servais Roger, devenu prieur de Steyn, le rappelle au monastère. Surprise pénible pour Érasme qui croyait avoir conquis sa liberté et qui fourmillait, plus que jamais, de projets. Dans une longue réponse, il argue de son impossibilité physique et morale de rentrer.

En janvier 1516, il reçoit du prince Charles, héritier du trône d'Espagne, le titre de conseiller, avec une pension de deux cents florins. Par reconnaissance il lui envoie un traité, plus pédagogique que politique, qu'il vient de composer : *Institutio principis christiani* (*Opera*, t. 4, p. 560-610). A peu près au même moment, sort des presses de Froben son *Novum Testamentum* (1516), dédié à Léon X. Il publie également trois prologues (*Paraclesis*, 1516; *Ratio seu Methodus*, 1519; *Apologia*, 1521), où il répète à satiété : biblicisme ou plus exactement évangélisme contre la scolastique, christianisme intérieur contre le formalisme des cérémonies, étude des classiques préparatoire à l'étude de l'Écriture.

De Bâle il part pour l'Angleterre, en faisant un détour pour revoir son ami Pierre Gilles † 1533, à Anvers. Sa situation religieuse n'est toujours pas réglée; il s'inquiète de devoir être rappelé à Steyn; il se fait même scrupule d'avoir laissé depuis quelque temps l'habit monastique. De Londres il envoie à la chancellerie apostolique un copieux curriculum vitae, où il expose qu'il serait entré « de force » au monastère; il demande à revêtir l'habit du clergé séculier et à ne plus retourner au couvent; il sollicite l'absolution des censures qu'il aurait pu encourir et la faculté de recevoir des bénéfices ecclésiastiques, nonobstant sa naissance, « ex illicito et, ut timet, incesto damnatoque coitu genitus » (Allen, t. 2, p. 434). Par un bref du 26 janvier 1517, Léon X accordait tout ce qu'il désirait. Érasme, en dédiant sa *Paraphrasis (Epistolae) ad Romanos* au cardinal Grimani, composait un hymne magnifique à la Rome des papes (1517).

Érasme atteignait au comble de ses vœux, sauf à résoudre le problème de sa résidence habituelle.

Les Pays-Bas l'attiraient. De septembre 1516 à novembre 1521, il réside à Louvain et Anvers. Il atteint une célébrité universelle. D'Allemagne, de France, d'Espagne on vient le voir. Les humanistes le saluent pompeusement et se font gloire de ses lettres. Le cardinal Ximénès de Cisneros lui offre une chaire à l'université d'Alcala, le duc de Saxe à Leipzig. Charles Ier, le futur Charles-Quint, lui propose l'évêché de Syracuse (septembre 1516). Wilibald Pirckheimer l'appelle à Nuremberg, Guillaume Budé en France. On lui promet de riches bénéfices ecclésiastiques en Angleterre. Il se décide pour Bâle et entrevoit un âge d'or. J'espère, écrit-il à François Ier, « mox futurum ut jam velut aureo quodam saeculo pietas, optimae leges et quicquid est honestarum artium simul efflorescat »; et le même jour, 21 février 1517, à G. Budé : « Deum immortalem, quod saeculum video brevi futurum! Utinam contingat rejuvenescere » (Allen, t. 2, p. 477, 479; et, mieux encore, lettre du 26 février à W. F. Capiton, p. 487-492).

En 1518 paraît à Bâle et à Anvers un de ses ouvrages les plus importants, *Familiarium colloquiorum formulae* (*Opera*, t. 1, p. 629-894), enrichi considérablement à partir de l'édition de 1522.

« Il semble que les *Colloques familiers* sont précisément l'œuvre où le génie d'Érasme s'est exprimé avec le plus de bonheur et d'aisance. Il importe d'y poursuivre curieusement sa pensée religieuse. On ne la rencontre nulle part ni plus sûre d'elle-même ni plus complète. La forme dialoguée des *Colloques* lui prête une apparence souvent plaisante. Qu'on ne s'y trompe pas : ce badinage est sérieux et l'ironie n'est qu'apparente. Érasme insinue, en se jouant, les doctrines qui lui sont chères » (J.-B. Pineau, *Érasme*, p. 203-204).

Le critique vise ici l'idéal érasmien : christianisme pur et dégagé de cérémonies et de prescriptions humaines, mépris des moines et des scolastiques, réprobation des pratiques superstitieuses, des dévotions populaires, des pèlerinages, des vœux, des promesses et de tout ce qui pourrait lier la liberté du chrétien.

« Dans le colloque *pietas puerilis*, continue-t-il, c'est tout un programme de vie chrétienne que l'on trouve exposé. Les prières du matin et du soir, les actes de foi et d'amour, l'assistance à la messe, la confession sinon fréquente au moins régulière et faite quand il s'agit de recevoir l'eucharistie, rien n'y manque... Mais la doctrine exprimée ailleurs sur le *chrétien parfait* ne semble guère favorable à ces pratiques, ou du moins ne les juge pas indispensables pour la sainteté : « L'homme parfait, dit un personnage du *Convivium religiosum*, est celui qui, ayant vaincu les appétits charnels, est régi par le seul mouvement de l'esprit divin. Il ne convient peut-être pas de soumettre aux lois humaines un homme pareil, mais il faut l'abandonner à l'action du Maître intérieur qui le gouverne, et ne pas le juger d'après les choses qui aident plus ou moins les imparfaits et les faibles à atteindre la vraie piété » (p. 246 et 249).

De novembre 1521 à avril 1529, Érasme est à Bâle, point central en Europe; il lui sera plus aisé de conserver sa liberté, sans avoir à se compromettre. Il y trouve aussi de bonnes imprimeries, comme celle de son ami Froben, ce qui facilite son travail de composition et de publication. Il n'y goûte cependant pas toujours la paix qu'il escomptait. Ce sont des années de lutte et de désillusion. Lutte avec Luther (*De libero arbitrio*, 1524; *Hyperaspistes*, 1526; *Opera*, t. 10), — ce qu'il avait précisément voulu éluder. « C'est pour moi une guerre irréconciliable avec tous les luthériens, est mihi bellum irreconciliabile cum universis lutheranis », écrit-il le 6 septembre 1525 (Allen, t. 6, p. 163). Lutte aussi avec les théologiens : *Apologies* contre Stunica (Diego López Zúñiga; 1521), S. Carranza (1522), P. Cousturier (1525; cf DS, t. 2, col. 2460-2461), Noël Beda; *Apologia adversus monachos quosdam hispanos*, 1528 (*Opera*, t. 10). Sur l'*Alcoranus franciscanorum*, voir DS, t. 1, col. 1268.

Années de désenchantement aussi. Son idéal pacifique et réformateur a échoué. Ses critiques sont mal accueillies par les catholiques et les innovations des protestants lui déplaisent par leur caractère révolutionnaire.

« Il ne faut rien innover, explique-t-il, sans l'autorité de l'Église, Nihil esse novandum nisi interveniente Ecclesiae auctoritate » (à Noël Beda, 2 octobre 1525; Allen, t. 6, p. 182). Parfois même, en apprenant les troubles qui surviennent en Allemagne, il regrette certains écrits : « Si suspicatus fuissem hoc saeculum exoriturum, longe aliter scripsissem multa, aut non scripsissem » (à L. Campegio, 8 février 1524; Allen, t. 5, p. 393); « Video genus hominum exoriri, a quo meus animus vehementer abhorret » (à un moine, 15 octobre 1527; Allen, t. 7, p. 199). On lui reproche d'avoir été la cause de nouvelles hérésies, il répond : « Ego posui ovum gallinaceum, Lutherus exclusit pullum longe dissimillimum » (à Jean Caesarius 16 décembre 1524; Allen, t. 5, p. 609).

Au début de 1529, le protestantisme triomphe à Bâle, sous la pression d'Oecolampade; le culte catholique est aboli, les couvents fermés, l'enseignement de l'université suspendu. Les novateurs auraient aimé qu'Érasme demeurât au moins dans la ville, mais le grand humaniste, ami de la paix, préféra émigrer dans la tranquille cité catholique de Fribourg-en-Brisgau. Il y resta six ans (avril 1529-juin 1535). En ces années de vieillissement, ses écrits n'ont plus l'originalité et le relief d'antan. Il paraît brouillé avec la réalité historique. Mais sa vie est plus pieuse et ses pensées plus conformes à la tradition catholique.

Dans sa *Precatio ad Dominum Jesum pro pace Ecclesiae* (1532), il demande au Seigneur la paix, l'unité, la charité pour tous les membres du corps mystique du Christ, qu'est l'Église, achevant sur cette invocation : « Caput es, subveni membris tuis » (*Opera*, t. 5, p. 1215-1218). En 1533, cherchant cette unité, il imprime son *De amabili Ecclesiae concordia* (p. 469-506), où il commente le psaume 83; il y traite de l'extirpation des vices et de l'apaisement des schismes, *modus sedandi schismata*. Ses formules accordent tout ce que peut accorder un catholique. Faisant allusion à la doctrine de Luther, il écrit : « De libero arbitrio... inter nos illud convenire satis est, hominem ex suis viribus nihil posse, et si quid ulla in re potest, totum ejus deberi gratiae » (p. 500). Il concède qu'on ne peut condamner la prière pour les défunts, l'invocation des saints, le culte des reliques et des images, les rites de la messe, pourvu qu'on évite toute superstition. Il a des pensées profondes sur la régénération surnaturelle dans le Christ et sur le goût que donne l'espérance de la patrie céleste.

La pensée de la mort l'accompagna très fréquemment depuis sa jeunesse et devint presque obsédante dans ses dernières années. En 1534, il publia une brochure *Quomodo se quisque debeat praeparare ad mortem* (p. 1293-1318; cf DS, t. 1, col. 898).

Il y montre comment le chrétien doit lutter alors contre les tentations, comment la mort nous libère des incommodités de la vie en nous ouvrant la porte de la félicité éternelle, combien la mort de l'âme est bien plus grave que celle du corps, comment nous devons nous purifier par la réception des sacrements; que le malade contemple l'image de Jésus crucifié, qu'il repousse tentations et doutes contre la foi, non par des subtilités, mais en disant : « Je crois ce que croit l'Église, comme le croit l'Église », qu'il se mette nu sur la croix du Christ, s'y clouant avec les clous de la foi, de l'espérance et de la charité. Pour exciter la piété en sanctifiant toutes les actions depuis le matin jusqu'au soir, — pratique qui rappelle la Devotio moderna —, il recueille en un petit eucologe, au début de 1535, diverses prières et oraisons jaculatoires, *Precationes aliquot novae* (p. 1197-1216).

En juin 1535, pour surveiller l'impression d'un volumineux ouvrage sur la prédication, il se transporte à Bâle, qu'il ne quittera plus. Fruit de longues années de labeur et de lecture, paraît, en août, l'*Ecclesiastes sive de ratione concionandi*. Des quatre livres qui le composent, le premier est pour nous le plus important, car Érasme y traite de l'idéal de l'évêque et du prêtre (p. 768 svv). Si l'ouvrage n'est pas original, il est toujours intéressant d'entendre Érasme dire ce qu'il pense de la dignité, de la prudence et des vertus du prédicateur, de la chasteté sacerdotale, de l'ordination des prêtres et de l'excellence de leur ministère, de l'éduca-

tion qu'ils doivent recevoir dès l'enfance, sur leurs fonctions de docteur et de pasteur, sur les qualités de l'évêque, sur la masse de prêtres inutiles, sur les défauts de certains évêques et les exemples que d'autres donnent, tels William Warham et John Fisher.

En ces jours-là, Paul III lui conféra un riche bénéfice ecclésiastique avec des compliments et il lui eut accordé le chapeau de cardinal si Érasme se fût jugé en mesure de l'accepter. Il n'aimait pas les honneurs qui pouvaient aliéner sa liberté.

Son dernier écrit, *De puritate Ecclesiae christianae* (février 1536), est un commentaire pieux et moralisant du psaume 14. Il blâme sévèrement le murmure et la médisance, vice propre de notre temps, affirme-t-il; il exhorte les chrétiens à vaincre leurs mauvaises inclinations et à pratiquer la vertu; il leur recommande encore le christianisme intérieur, spiritualisé, antipharisaïque, mais avec grande modération (p. 291-312). Il mourut à Bâle dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536, prononçant : « O Jesu, misericordia! Domine, miserere mei! O Mater Dei memento mei! Lieve God! ».

En bref, la spiritualité d'Érasme et sa conception du christianisme se reflètent en premier lieu dans l'*Enchiridion*, puis, dans les *Colloquia*, les préfaces au *Novum Testamentum* et la *Ratio seu methodus* et enfin en quelques *Adagia*, etc.

On saisirait plus nettement sa piété et son ascétisme en lisant aussi ses *Enarrationes* ou expositions de psaumes (1-4, 14, 22, 28, 33, 34, 38, 83, 85, 86; publiées entre 1515 et 1536), ses *Paraphrases* ou commentaires de tout le nouveau Testament, moins l'Apocalypse (1517-1524); sa *Precatio dominica* (1523), glose du Pater, son *Modus orandi Deum* (1524), exhortation à prier toujours et avec action de grâces, selon les collectes liturgiques, son *De immensa misericordia Dei* (1524), sermon qu'il dut prononcer à l'inauguration d'une chapelle à Bâle, son *Exomologesis sive modus confitendi* (1524), où il recommande la confession auriculaire, quelle qu'en soit l'origine, l'aide qu'elle apporte à la connaissance de soi et à la remise en grâce avec Dieu : « Piis omnibus religiose servandam censeo... Ego si quod animum meum capitale crimen urgeat, non ausim neque Dominicam adire mensam, neque supremum exspectare diem, nisi juxta receptissimam Ecclesiae consuetudinem, per sacerdotem Deo reconciliatus » (*Opera*, t. 5, p. 146), son *Virginis et martyris comparatio* (1523), panégyrique de la virginité adressé aux moniales de Cologne, son *Christiani matrimonii institutio* (1526), traité moral et ascétique sur l'épouse parfaite, dédié à Catherine d'Aragon, reine d'Angleterre, que complète le *De vidua christiana* (1529), plus bref, et dédié à Marie de Hongrie, son *Symbolum sive catechismus* (1532) et finalement de nombreuses lettres qui révèlent ses sentiments et expliquent ses livres.

2. **Caractères de sa spiritualité.** — Érasme ne fut jamais vraiment pieux; il ne subit jamais de fortes crises spirituelles. « En sa vie, il n'y a pas de chemin de Damas » (J. Huizinga, *Érasme*, p. 70). Ce n'était ni un mystique ni un saint, et il ne connut pas le drame d'un Luther. A-t-il ressenti quelque aspiration vers l'union à Dieu ou entrevu les profondeurs de tel ou tel mystère chrétien? Érasme était avant tout un moraliste, qui se plaisait à être regardé comme le pédagogue de la chrétienté européenne; diriger vers des voies supérieures, comme un Jean de Valdés, ne l'intéressait guère.

Luther, qui avait bien saisi l'âme et le caractère d'Érasme, exagère beaucoup en en faisant un païen, un épicurien, aveugle aux choses spirituelles. « En tous ses écrits on ne lit jamais une pensée sur la foi dans le Christ, sur la victoire sur le péché... Du fond du cœur je hais cet Érasme qui met en discussion ce qui devrait être notre joie » (*Tischreden*, t. 1, Weimar, 1912, n. 466, 494). Reconnaissons qu'Érasme parle continuellement, presque en toutes ses œuvres, de la vie chrétienne et du Christ : « Bonas litteras, ante propemodum paganas, docui sonare Christum » (à John Gacy, 17 octobre 1527; Allen, t. 7, p. 208). En fait, il mena une vie honnête, sans ferveur, aussi bien dans le cloître que dans le monde; s'il aima en sa jeunesse la frivolité, la mesure et la prudence vinrent avec l'âge. « A la base de l'esprit d'Érasme, il y a un puissant désir de liberté, de clarté, de pureté, de simplicité et de repos » (J. Huizinga, *Érasme*, p. 179). Il ne semble connaître ni les emportements de la passion, ni l'abandon total de l'âme, ni les larmes. Les phénomènes mystiques sont, pour lui, sans intérêt et sans doute les déprécie-t-il.

Ce n'est pas davantage un ascète (cf DS, t. 1, col. 981-982). « Si tu sens qu'à la force de l'âge ton corps a besoin d'être réfréné, à mon avis il est préférable de modérer nourriture et boisson que de se priver beaucoup et constamment.., et étudie assidûment les saintes Lettres » (à Th. Lupset, 23 août 1521; Allen, t. 4, p. 569-570). Des vertus il parle moins que des vices, et avec moins d'éloquence. Il recommande surtout la charité fraternelle, avec la paix et la concorde. « Caritatem Paulus vocat aedificare proximum, omnes ejusdem corporis membra ducere, omnes unum in Christo putare, de fraternis commodis perinde ut de tuis in Domino gaudere, incommodis mederi veluti propriis » (*Enchiridion*, 5e règle, *Opera*, t. 5, p. 35); « Omnibus ex animo bene velit, bene precetur, benefaciat » (6e règle, p. 45). De l'amour de Dieu il parle peu et sans élan. De contemplation et de vie mystique il n'y a pas trace en ses écrits. Sur la prière sa doctrine est très pauvre, rare, encore qu'exacte (cf *Precatio dominica; Modus orandi*). Il méditait volontiers sur la vanité du monde, la brièveté de la vie, les enseignements de l'Évangile.

Pour lui, la perfection chrétienne consiste dans l'observation du Décalogue. Il n'entend rien aux conseils évangéliques. La seule vie religieuse est celle dont nous faisons profession au baptême : « C'est la profession commune de tous les chrétiens » (*Enchiridion*, 2e règle, *Opera*, t. 5, p. 23).

« Je n'oserais pas expliquer quelle petite distance il y a entre le célibat ordinaire et un chaste mariage. Enfin nous n'aurons pas à regretter qu'il n'ait pas contracté trois vœux d'institution humaine celui qui aura gardé fidèlement et purement ce premier et unique vœu qui nous engage au baptême non envers un homme mais envers le Christ » (lettre à Volz, 14 août 1518; Allen, t. 3, p. 376; trad. P. Mesnard, p. 548).

Sans doute, le caractère principal de la vie chrétienne pour Érasme est l'intériorité, c'est-à-dire la religion de l'esprit, l'adoration de Dieu « en esprit et en vérité », la pratique de l'Évangile dans la sincérité, dans le mépris des cérémonies extérieures, sans s'asservir à une quantité de commandements et de réglementations humaines. Telle est la « *philosophie du Christ* », essence de l'érasmisme, qui va à l'encontre du pharisaïsme,

du formalisme et de la superstition, que les religieux, affirme-t-il, pratiquent et prêchent.

Sa spiritualité n'en est pas moins *christocentrique*. Le Christ polarise toutes ses pensées, il est le docteur de la vraie sagesse, le modèle unique à imiter, l'auteur du salut. Cependant, Érasme ne se souvient plus guère que ce Christ abstrait et froid fut le petit enfant de Bethléem (bien qu'il ait composé un *Carmen de casa natalitia pueri Jesu*, 1503, et un commentaire d'hymnes de Prudence, 1524; cf DS, t. 4, col. 663) ou le crucifié du calvaire. « Le Christ n'est pas un mot vain, ce n'est pas autre chose que la charité, la simplicité, la patience, la pureté, bref tout ce qu'il a enseigné » (*Enchiridion*, 4e règle, *Opera*, p. 25). Cette spiritualité trop *anthropocentrique* est en même temps *moralisante*. La vie spirituelle a moins pour but la conformité à la volonté divine, la croissance en la grâce, l'union au Christ, la filiation de Dieu, que la paix et la tranquillité de la conscience. Le suprême bien, le bonheur par excellence, c'est, pour Érasme, la tranquillité de l'âme.

La sainteté se ramène à la sagesse, à la prudence et à la mesure, d'où le caractère éthique de sa piété. Il cherche à tirer sa doctrine de l'Évangile et de saint Paul, mais il la rationalise au point qu'elle perd en grande partie son caractère surnaturel. Ce qui l'entraîne parfois à appeler saints Socrate, Cicéron, Caton et d'autres sages de l'antiquité aux vertus purement naturelles. « De même que son spiritualisme, au fond, procède de Cicéron plus que de saint Paul, son éthique procède de l'antiquité plus que de l'Évangile » (A. Renaudet, *Érasme. Sa pensée*, p. 13-14). L'ascèse d'Érasme est toujours teintée d'optimisme rationaliste.

De ce fait, sa spiritualité a un caractère marqué d'anti-intellectualisme. C'est une conséquence de son orientation moralisante. Cette attitude érasmienne est parfaitement connue. Érasme passa sa vie à lutter contre les théologiens scolastiques, parce qu'ils subtilisaient trop dans leurs exposés dogmatiques. « Celui qui argumente sur la nature de Dieu avec tant de subtilités, celui qui enlace la charité avec tant de joncs, — ce qu'elle est, comment l'acquérir, etc —, n'est-il pas coupable de s'attarder dans sa marche vers Dieu? » (*Ratio seu methodus*, *Opera*, t. 5, p. 135). « On renvoie maintenant beaucoup de questions au concile œcuménique; on ferait mieux de les renvoyer au temps où nous verrons Dieu en face, après l'ombre et l'énigme » (à Jean Carondelet, 5 janvier 1523; Allen, t. 5, p. 178). Cette attitude anti-spéculative va de pair, chez Érasme, avec une attitude adogmatique; ces deux aspects s'enracinent dans son évangélisme ou biblicisme, qui voudrait des dogmes en petit nombre et puisés directement aux sources scripturaires (*Ratio seu methodus*, *Opera*, t. 5, p. 84).

On a exagéré l'importance qu'Érasme accorde à la doctrine du corps mystique. S'il en parle déjà fréquemment dans l'*Enchiridion*, notamment lorsqu'il expose la charité fraternelle, il le fait sans grande théologie ni beaucoup de sens spirituel. Il semble envisager davantage un corps social, une fraternité universelle des chrétiens, qui regarderaient le Christ comme leur modèle et non comme Tête vivante et vivifiante. Son concept d'Église est également vague et confus, quasi ahiérarchique : « J'appelle Église le consensus de tout le peuple chrétien » (à W. Pirckheimer, 19 octobre 1527; Allen, t. 7, p. 216). En revanche, il s'exprime sur la dignité sacerdotale avec profonde estime et vénération (*Ecclesiastes*, *Opera*, t. 5, p. 790), et de même sur le sacrifice de la messe (à Balthasar Mercklin, évêque d'Hildesheim, 15 mars 1530; Allen, t. 8, p. 378-382), bien que liturgie et rites l'attirent fort peu; souvent il en blâme les abus, ou ce qu'il juge tel, par exemple, la multiplication des messes et le chant qui trouble la dévotion. On sait qu'il composa sur le sanctuaire de Lorette une messe, *Virginis Matris apud Lauretum cultae liturgia* (1523), qui répondait si bien au goût de l'archevêque de Besançon qu'il accorda quarante jours d'indulgence à ceux qui l'entendraient.

Érasme reconnaît parfois qu'il n'est pas aussi pieux qu'il le désirerait : « Je suis beaucoup plus éloigné de la piété que de l'érudition, bien que je me sente plus incliné vers la piété que vers l'érudition » (à N. Beda, 15 juin 1525; Allen, t. 6, p. 88). A tout prendre, en plus d'une occasion, il donne des preuves de piété et de dévotion, faisant même des promesses aux saints en certains moments de crainte, entreprenant des pèlerinages à tel ou tel sanctuaire célèbre, à celui de Notre-Dame de Walsingham par exemple, pratiques qu'il ridiculise en ses *Colloques* et ailleurs. Il ne serait pas malaisé de glaner en ses œuvres des phrases et des prières qui exprimeraient une dévotion quasi bernardine (vg *Precatio ad Virginis Filium Jesum*, *Opera*, t. 5, p. 1214-1216).

3. **Influence.** — L'influence religieuse et spirituelle d'Érasme déborde le cadre de cette notice; il en est ou en sera traité ailleurs, par exemple aux articles consacrés à l'Humanisme et à Luther. Des problèmes particuliers sont ou seront évoqués soit dans les articles consacrés aux principaux pays, notamment à Espagne; la position d'Érasme sur l'Écriture est exposée au t. 4, col. 209-211.

1. Les diverses *éditions* d'Érasme ont été recensées : F. Van der Haeghen, R. Van der Berghe, Th. Arnold, *Bibliotheca erasmiana. Bibliographie des œuvres d'Érasme*, coll. Bibliotheca belgica, 2e série, t. 6-14, Gand, 1897-1936. La première édition des œuvres complètes est due à son ami Beatus Rhenanus, *Desiderii Erasmi Roterodami opera*, Bâle, 1540; la meilleure, imparfaite encore, est celle de J. Clericus, *Desiderii Erasmi opera omnia*, 10 tomes en 11 vol., Leyde, 1703-1706; citée *Opera*.

La correspondance a été magistralement éditée par P. S. Allen, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 11 vol., Oxford, 1906-1947, avec la collaboration de H. M. Allen et de H. W. Garrod; t. 12, *Indices*, 1958. — H. et A. Holborn ont réédité, selon Clericus, *Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke* (Munich, 1933) : *Epistola ad P. Volzium*, *Enchiridion militis christiani*, *Paraclesis*, *Methodus*, *Apologia*, *Ratio seu methodus*. — A. Hyma a édité, en appendice à *The Youth of Erasmus* (Michigan, 1930), l'*Antibarbarorum liber* et quelques poèmes de jeunesse. — W. K. Ferguson a publié des épigrammes; *Julius exclusus e coelis*, *Hieronymi stridonensis vita*, *Apologia qua respondet duabus invectivis E. Lei*, etc, dans ses *Erasmi opuscula. A Supplement to the Opera omnia*, La Haye, 1933.

2. Beaucoup d'œuvres d'Érasme ont été souvent *traduites;* elles sont parfois précédées ou accompagnées d'études et de notes importantes, telles : D. Alonso, *Erasmo. El Enquiridión o Manual del caballero cristiano*, Madrid, 1932, avec une très érudite introduction de M. Bataillon; P. Mesnard, *Érasme de Rotterdam. Essai sur le libre arbitre*, Alger, 1945; *Un texte important d'Érasme touchant sa « philosophie chrétienne », la lettre à P. Volz*, dans *Revue thomiste*, t. 47, 1947, p. 524-549; *Paraclesis*, dans *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, t. 13, Genève, 1951, p. 26-42.

3. La *littérature* concernant Érasme est surabondante. Elle est souvent entachée d'un défaut grave : elle reflète les positions

idéologiques de celui qui écrit, théologien ou historien. Érasme est, en effet, un rationaliste pour les uns, un moderniste pour d'autres; tantôt c'est un protestant qui prend bien garde de ne pas l'avouer, tantôt un renégat du catholicisme, ou encore le bon chrétien sans autre malice que de dire ce qu'il pense et comme il le pense. Une bibliographie raisonnée d'Érasme s'imposerait. Un essai fort intéressant a été tenté par J.-V.-M. Pollet (*Erasmiana. Quelques aspects du problème érasmien d'après les publications récentes*, t. 26, 1952, p. 387-404). Ce n'est pas le lieu de le compléter. Nous en prévenons cependant le lecteur. Compte tenu de cette remarque, signalons les travaux qui peuvent aider à faire connaître la pensée religieuse et l'attitude spirituelle d'Érasme.

F. Seebohm, *The Oxford Reformers, John Colet, Erasmus and Thomas More*, Londres, 1869; 4e éd., 1911. — Durand de Laur, *Érasme précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 vol., Paris, 1873. — R. B. Drummond, *Erasmus, his Life and Character*, 2 vol., Londres, 1873. — H. Bremond, *Le bienheureux Thomas More (1478-1535)*, coll. Les Saints, Paris, 1904. — J. Lindeboom, *Erasmus. Een Onderzoek naar zijne Theologie en zijn Godstienstig Gemoedsbetstaan*, Leyde, 1909. — P. S. Allen, *The Age of Erasmus*, Oxford, 1914. — P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. 3 *L'évangélisme, 1521-1538*, Paris, 1914, p. 59-108. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris, 1494-1517*, Paris, 1916. — P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio moderna*, Leipzig, 1917. — H. Ernst, *Die Frömmigkeit des Erasmus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 92, 1919, p. 64-77. — R. H. Murray, *Erasmus and Luther; their Attitude to Toleration*, Londres, 1920. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio moderna*, New-York et Londres, 1924. — J.-B. Pineau, *Érasme. Sa pensée religieuse*, Paris, 1924. — J. Huizinga, *Erasmus*, Haarlem, 1924; diverses traductions.

A. Renaudet, *Érasme. Sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance, 1518-1521*, Paris, 1926. — J. Pusino, *Der Einfluss Picos auf Erasmus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 46, 1927, p. 75-96. — K. Bauer, *John Colet und Erasmus von Rotterdam*, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 5, Leipzig, 1929 (= *Festschrift für H. von Schubert*), p. 155-187. — H. Schlingensiepen, *Erasmus als Exeget auf Grund seiner Schriften zu Matthäus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 48, 1929, p. 16-57. — A. Allgeier, *Erasmus und Kardinal Ximenes in den Verhandlungen des Konzils von Trient*, coll. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1e p., t. 4, Munster, 1933, p. 193-205. — A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, Michigan, 1930. — O. Schottenloher, *Erasmus im Ringen um die humanistische Bildungsform*, Munster, 1933. — L. Borghi, *Umanesimo e concezione religiosa in Erasmo di Rotterdam*, Florence, 1935. — Th. Quoniam, *Érasme*, Paris, 1935. — G. Schnürer, *Warum wurde Erasmus nicht der Führer der kirchlichen Erneuerung?*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 55, 1935, p. 332-349. — R. G. Villoslada, *Tomás More en las epistolas de Erasmo*, dans *Razón y Fe*, t. 109, 1935, p. 303-324; t. 110, 1936, p. 328-352; t. 111, 1936, p. 168-187, 386-405. — A. Hyma, *Erasmus and the Oxford Reformers*, La Haye, 1936. — *Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam*, Bâle, 1936. — Ch. Dolfen, *Die Stellung des Erasmus zur scholastischen Methode*, Osnabruck, 1936. — M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du* XVIe *siècle*, Paris, 1937; trad. espagnole revue, Mexico, 1950. — A. Renaudet, *Études érasmiennes, 1521-1529*, Paris, 1939. — L. Febvre a présenté les travaux publiés sur Érasme par Huizinga, Renaudet et Bataillon; ces analyses et des vues personnelles ont été rassemblées dans L. Febvre, *Au cœur religieux du* XVIe *siècle*, Paris, 1957, p. 73-136.

R. G. Villoslada, *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 16, 1942, p. 235-264, 399-426; t. 17, 1943, p. 75-103; *La muerte de Erasmo*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 4, Cité du Vatican, 1946, p. 381-406; à rectifier : Lambert Coomans, qui assistait Érasme au moment de sa mort, n'a pu lui administrer les sacrements, puisqu'il n'était pas prêtre. — N. Petruzzelli, *Erasmo pensatore*, Bari et Naples, 1948. — W. E. Campbell, *Erasmus, Tyndale and More*, Londres, 1949. — J. Lecler, *Érasme et la crise de l'unité chrétienne au* XVIe *siècle*, NRT, t. 82, 1950, p. 284-295. — J. Lortz, *Erasmus-Kirchengeschichtlich*, dans *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für F. Tillmann*, Dusseldorf, 1950, p. 271-326. — A. Hyma, *Erasmus and the Oxford Reformers (1503-1509)*, dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 38, 1951, p. 65-85. — E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de filología española*, t. 36, 1952, p. 31-99. — R. Post, *Geboortejaar en opleiding van Erasmus*, dans *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Letterkunde*, t. 16, 1953, n. 8. — H.-M. Féret, art. *Érasme* dans *Catholicisme*, t. 4, 1953, col. 369-375. — A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus von Rotterdam*, Dusseldorf 1954. — A. Renaudet, *Érasme et l'Italie*, Paris, 1954. — E. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement. Étude d'évangélisme matrimonial au* XVIe *siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, 1954.

L. Bouyer, *Autour d'Érasme. Études sur le christianisme des humanistes catholiques*, Paris, 1955. — J. I. Tellechea, *La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 2, 1955, p. 201-230; *María en los escritos de Erasmo*, dans *XV Semana española de Teología*, Madrid, 1956, p. 291-325. — J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Louvain, 1956. — R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, coll. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 9, Fribourg-en-Brisgau, 1956. — D. Gorce, *La patristique dans la réforme d'Érasme*, dans *Festgabe Joseph Lortz*, t. 1, Baden-Baden, 1958, p. 233-276. — J.-P. Dolan, *Witzel et Érasme à propos des sacrements*, RHE, t. 54, 1959, p. 129-142. — B. Bravo, *In l ujos de la Devotio Moderna sobre Erasmo de Rotterdam*, dans *Manresa*, t. 32, 1960, p. 99-112.

Plusieurs œuvres d'Érasme ont été notées dans les différents Index au 16e siècle; cf H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, *passim*. Aucun ouvrage n'y figure aujourd'hui.

Richard G. Villoslada.

ERCOLANI (Jérome), dominicain, † 1668. — Jérôme Ercolani, dit aussi Jérôme de Padoue, du nom de la ville où il naquit et vécut, fut professeur au studium generale de son couvent et un moment prieur (1654). Il exerça quelque temps la charge de prieur provincial de Venise. Il mourut quinquagénaire en 1668.

Il publia 1) *Le eroine della solitudine sacra, overo vite d'alcune delle più illustri Romite sacre* (2 vol., Bologne, 1654; Venise, 1664, 1688), éloge de trente « ermites », de la mère de saint Jean-Baptiste à Geneviève de Brabant. — 2) *La reggia delle vedove sacre* (Padoue, 1663, in-4°; 2 vol. in-8°, Bologne, 1682, et Venise, 1684), recueil d'éloges des saintes Hélène, Paule, Clotilde, Cunégonde, Élisabeth de Hongrie, Hedwige, Brigitte et Catherine de Suède, Élisabeth de Portugal, et de princesses célèbres. Ercolani indique quelques repères chronologiques et les auteurs qui ont déjà parlé de ses héroïnes. — 3) *Arca del testamento nuovo sopra le epistole e gli evangelii di tutto l'anno, al senso letterale e morale* (Venise, 1666).

Quétif-Échard, t. 2, p. 624. — *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 12, Rome, 1902, p. 174, 335, 438.

André Duval.

ÉRÉMITISME — I. *En Orient.* — II. *En Occident.*

I. ÉRÉMITISME EN ORIENT

Il n'est pas aisé de traiter séparément de l'érémitisme en Orient chrétien, tant il fait partie intégrante de la tradition monastique générale de l'Orient. Nous le constaterons au cours de l'exposé et dans ses conclusions. Une autre difficulté est l'absence de traités sur la vie érémitique dans la littérature spirituelle orien-

tale, même chez des auteurs qui portent un titre érémitique, tels Marc l'ermite au 5e siècle en Asie Mineure ou Théophane le reclus au 19e siècle en Russie. S'en rapprochent le plus les *Apophtegmes* des Pères (voir DS, t. 1, col. 765-770), certains écrits de Cassien (voir DS, t. 2, col. 220-221, avec le paragraphe *Anachorètes et cénobites*, col. 233-234), et surtout le 27e degré, περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας, de la *Scala Paradisi* de saint Jean Climaque, 7e siècle, PG 88, 1096-1117. En effet, Climaque, plus traditionaliste qu'original, a été un auteur très lu en Orient et l'est encore, par exemple dans la liturgie byzantine du grand Carême. Une troisième difficulté est le manque d'histoire complète du monachisme oriental. Notre bibliographie montrera comment nous nous y sommes pris pour surmonter ces obstacles. Nous avons exclu de notre sujet saint Jérôme, oriental d'adoption seulement, et le courant spirituel appelé hésychasme, qui sera étudié dans un article spécial. Jamais nous n'emploierons le terme hésychaste dans ce sens technique. 1. *Principaux aspects de la spiritualité érémitique.* — 2. *Formes institutionnelles.* — 3. *Conclusions.*

Les références bibliographiques complètes sont reportées à la fin de l'article. En outre, *Climaque* renvoie toujours à PG 88; *Cassien* aux *Conlationes*, PL 49; *apopht.* aux apophtegmes des Pères du désert, PG 65; MS au *De monachico statu* de Pl. de Meester (voir la bibliographie générale).

1. Spiritualité érémitique

1° L'hésychia. — Tout moine oriental doit tendre à l'hésychia, conformément au 4e canon du concile de Chalcédoine, 451 (Mansi, t. 7, col. 360). A mille ans de distance, Syméon de Thessalonique † 1429 proposera pour modèles au moine cherchant l'hésychia le Christ, les apôtres et les prophètes de l'ancien Testament (*Quaestio* 60, PG 155, 912c-913c). L'hésychia est une réalité complexe que le Dictionnaire étudiera; nos textes la traduisent en latin par *quies* et *pax*. On consultera avec profit I. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité* (OCP 22, 1956, p. 5-40, 247-285). Nous en verrons des éléments plus loin. Un solitaire y tend d'une façon plus intense qu'un autre moine, parce qu'à l'hésychia de l'âme il ajoute celle du corps. Il en reçoit le nom d'hésychaste (voir, sur cette synonymie, I. Hausherr, *art. cité*, p. 10-11), et la vie solitaire celui d'ἡσυχία tout court (voir Climaque, 1117a). J'emploierai indifféremment hésychaste, ermite, solitaire.

1) L'*hésychia du corps* ou l'*anachorèse* est essentiellement la séparation d'avec le « monde ». Dans la tradition orientale ce terme signifie l'ensemble des « passions ». Isaac de Ninive (7e siècle) en est le témoin le plus autorisé (vg *Logos* 30). Les passions sont dans l'homme; il faudra donc, pour se séparer du monde, fuir les hommes (cf les célèbres apophtegmes 1 et 2 d'Arsène, 88bc), non pas certes par aversion (apopht. 13 d'Arsène, 92a; chez Climaque, ἀμίσως, 665c et 1100d), mais parce que leur commerce détruit l'hésychia de l'âme, la εἰρηνικὴ κατάστασις (Ammonas en parle en termes équivalents, PO 11, p. 432-434). Sans doute, tous les moines doivent-ils quitter le monde (S. Basile, *Grande Règle* 6, PG 31, 925-928), surtout leurs parents selon la chair, et jusqu'à la vue d'une femme, mais l'anachorète le fait plus radicalement (*Lausiaca historia*, c. 39, Pior, p. 123); il quitte même la société des autres moines, parce qu'ils sont encore des hommes (Climaque, 712c; Cassien, III, 1, 559b). Ce sont là proprement l'anachorèse et l'anachorète (I. Smith, *Christian Monasticism..*, p. 43). Celui-ci doit aller plus loin encore, se séparer autant que possible de son propre corps et vivre comme en dehors de lui (Climaque, 1100d-1101a). On comprend mieux alors les austérités corporelles de l'anachorète : abstinence (voir art. Abstinence, DS, t. 1, col. 121-122), jeûnes (repas tardifs et même non quotidiens), veilles, coucher sur la dure (art. Chameunie, DS, t. 2, col. 451-454), travail manuel (pour la bonne disposition de l'âme, κατάστασις : Ammonas, apopht. 6, 121a). Une description, un peu forcée peut-être, de cette vie est donnée par Palamon à son disciple Pacôme (*Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, trad. franç. par L.-Th. Lefort, Louvain, 1943, p. 85). Un aspect pénitentiel s'y ajoute aussi, surtout chez les anachorètes syriens que nous mentionnerons.

2) L'*hésychia de l'âme* est au cœur de toute la spiritualité monastique orientale. Quelques-uns de ses aspects ont déjà été étudiés : art. Apatheia, t. 1, col. 727-746 (l'étymologie même la met à l'antipode du monde), Cassien, t. 2, col. 247-249, Contemplation *chez les grecs et les autres chrétiens orientaux*, col. 1762-1911; d'autres le seront, par exemple dans l'art. Évagre, « le porte-parole des ermites et le théologien de la vie érémitique » (I. Hausherr, *art. cité*, p. 28). Grâce à l'anachorèse, l'hésychia de l'âme atteint dans la vie érémitique une pureté autrement inaccessible (Cassien, XIX, 3-6, 1129-1137), dont nous examinerons certains points : *a*) L'absence de soucis terrestres, ἔργον ἡσυχίας ἀμεριμνία προηγουμένη πάντων τῶν πραγμάτων εὐλόγων καὶ ἀλόγων (Climaque, 1109b); l'hésychaste est le contraire de l'ἄνθρωπος πολυμέριμνος (Isaac de Ninive, *Logos* 13), mais il a des soucis spirituels (Climaque, 1112a), surtout celui de son âme. — *b*) L'absence de curiosités inutiles (Climaque, 1116d); l'âme de l'hésychaste devient simple et libre (Climaque, *ibidem*), disposée à la contemplation et à la prière (Cassien, XIV, 9, 966b). — *c*) Le commerce avec les anges (voir art. Anges, DS, t. 1, col. 580-625, surtout 586-598) que dérangerait le commerce avec les hommes (Sulpice Sévère, *Dialogue* 1, 17, PL 20, 195a). Bien que les anges se tiennent, d'après Climaque, auprès de tous les moines (1020d), ils entourent surtout l'hésychaste (27e degré, *passim*) pour être son soutien, son protecteur, son modèle (dans la prière incessante principalement). Il en devient lui-même ange (μέλλων ἄγγελος, 1101b; ἡσυχαστής ἐστι τύπος ἀγγέλου ἐπίγειος, 1100a). L'ange lui apporte même la communion eucharistique (Sozomène, *Historia ecclesiastica* 6, 29, PG 67, 1376c). — *d*) L'union avec le Christ (*Historia monachorum*, prologue, PL 21, 390; Cassien, X, 6, 826-827).

Nous pouvons conclure que l'hésychia sort l'anachorète du « monde » pour l'établir dans le monde spirituel (Cassien, XIX, 8, 1139a; S. Jean Chrysostome, *Hom. in Matthaeum* 69, 3-4, PG 58, 651-654).

2° Inconvénients et dangers. — 1) La vie hésychaste présente cependant des *inconvénients* qui découlent tous de l'anachorèse : *a*) la direction spirituelle, qui est sa seule forme d'obéissance, devient matériellement difficile à l'anachorète (voir I. Hausherr, art. Direction spirituelle *en Orient*, DS, t. 3, col. 1008-1060, et *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Rome, 1955); — *b*) de même l'accomplissement du précepte de la charité envers le prochain et

l'exercice des vertus connexes; — *c*) les soucis matériels de son entretien et de l'hospitalité; — *d*) la difficulté de recevoir les sacrements, surtout l'eucharistie, bien que la communion fréquente soit connue (*Historia monachorum*, PL 21, 419a); cet inconvénient a des remèdes : l'hésychaste est prêtre (Cassien, XVIII, 15, 1116a, et *Lausiaca historia*, c. 58, p. 151), il reçoit la communion des mains d'un prêtre (*Historia monachorum*, PL 21, 434a) ou se communie lui-même (MS, a.85[6], p. 313); — *e*) les austérités de la vie hésychaste ne conviennent pas à toutes les santés (cf S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio* 6, 5, PG 48, 682).

2) La vie hésychaste présente également des *dangers*, matériels parfois (brigands, fauves), surtout spirituels. Ceux-ci proviennent en définitive tous du démon. Si le solitaire habite avec les bons anges, il rencontre aussi les mauvais, il les recherche même (Cassien, XVIII, 6, 1101a). Leurs actions extraordinaires sont relatées ailleurs (voir DÉMON *dans l'ancienne littérature monastique*, DS, t. 3, col. 189-212). Arrêtons-nous aux dangers plus communs. *a*) L'*exagération*, qui est toujours le fait du démon (Poimen, apopht. 129, 353d) : dans le domaine des austérités corporelles par vaine gloire (Pélage, PL 73, 909bc); dans celui de la liberté que donne la solitude; l'ermite ne recourt plus à la direction spirituelle, ce qui est le propre des sarabaïtes (Cassien, XVIII, 7-8, 1102-1110), et il tombe dans les vices de l'ἰδιορρυθμία (Climaque, 1106b, 1108a), de l'αὐταρέσκεια, de l'αὐθάδεια (S. Nil, *Ep.* III, 72, PG 79, 421c). — *b*) L'*acédie* (voir art. ACÉDIE, DS, t. 1, col. 166-169) l'incite à retourner chez les hommes et dans le monde, soit en quittant la solitude, même sous prétexte d'exercer les vertus dont elle le prive (voir plus bas l'apophtegme de Paphnuce), soit à recevoir les hôtes sans discernement et à relâcher le jeûne en leur honneur (*Historia monachorum*, PL 21, 398c; Cassien, XIX, 6, 1132-1137).

Contre ces dangers, l'hésychaste trouve le remède dans les bons anges et chez son père spirituel, qui doit l'aider à discerner les esprits (voir art. DIRECTION, DS, t. 3, col. 1024-1028, 1033-1039, et DISCERNEMENT DES ESPRITS, col. 1222-1291, *période patristique*, 1247-1254). Un cas typique de discernement concerne justement le changement de solitude : il peut être mauvais (Paphnuce, apopht. 5, 380cd) ou il peut être bon, quand le lieu devient dangereux à l'âme de l'hésychaste (Agathon, apopht. 13, 113a) ou que le changement apporte un plus grand bien (on en trouve des exemples dans la vie de S. Antoine, voir art. DS, t. 1, col. 702-708), dans celle de S. Joannice (9[e] siècle; AS, 4 novembre, t. 2, 1894, p. 311-435) et de bien d'autres (liste dans K. Heussi, *Der Ursprung..*, p. 212, note 1).

3° La **vocation** à une vie aussi haute, mais aussi difficile et dangereuse que l'hésychasme, est rare (Climaque, 725c; Cassien, XXIV, 8, 1296-1297). Elle doit être discernée avec une extrême prudence (Climaque, 1116bc; pseudo-Éphrem, *Paraenesis* 25, *Opera graeca et latina*, éd. J. S. Assemani, t. 2, Rome, 1743, p. 108-111). Dans l'espèce d'appendice au 27[e] degré, intitulé Περὶ διαφορᾶς καὶ διακρίσεως ἡσυχιῶν (1105-1117), Climaque énumère les différentes intentions que peut avoir un candidat : celle de se gouverner soi-même (ἰδιορρυθμία) est mauvaise; d'autres (fuir les occasions du péché, progresser dans la vertu) sont bonnes. L'une est excellente :

« Enfin il y en a d'autres (si toutefois le Fils de l'Homme venant pour juger le monde en trouvera de tels dans la terre) qui, étant altérés de l'amour de Dieu et trouvant dans cet amour des délices et des douceurs ineffables, épousent pour le dire ainsi cette sacrée solitude... (Cette disposition) nous représente certainement le repos et le bonheur de la vie future » (trad. Arnaud d'Andilly, Paris, 1671, p. 430-431).

1) *Préparation.* — A supposer que quelqu'un ait une authentique vocation érémitique, encore faut-il qu'il s'y prépare, sinon elle ne résistera pas à l'épreuve (Climaque, 1097c). Avant de l'aborder, il doit être armé de patience, ce qui lui permettra de résister à l'instabilité (1113cd), et très humble. L'humilité est la seule vertu que ne peuvent imiter les démons (993a; Climaque lui consacre son 25[e] degré, 988-1004), elle lui fera éviter l'orgueil de la volonté propre.

La tradition orientale considère que c'est la vie cénobitique (voir art. CÉNOBITISME, DS, t. 1, col. 404-416) qui est la meilleure préparation à l'érémitique, car elle exerce précisément à ces deux vertus, par une obéissance plus étroite (Climaque l'appelle ὑπακοή tout court, 1117). Tout le 27[e] degré en témoigne.

J'ajoute plusieurs autres témoins : Cassien (XVIII, 11, 1111b; XIX, 8, 1138-1139); Chenouté † 466, art. *Cénobitisme*, DACL, col. 3106-3107; l'Asie Mineure, col. 3144-3153; la Syrie, hiéromoine Anatole, *Essai historique..*, p. 75, bien que le pseudo-Éphrem estime parfois la vie cénobitique pour elle-même : *De virtute ad novitium monachum*, *loco cit.*, t. 1, 1732, p. 202; et surtout la Palestine (locution célèbre de S. Sabas : comme la fleur précède le fruit, ainsi la vie cénobitique l'anachorétique, *Vie de S. Jean le silentiaire*, 6[e] siècle, AS, 13 mai, t. 4, p. 233; voir également MS, a.6[1], 74-75). Dans ce consensus il n'y a qu'une voix discordante, celle de saint Théodore Studite qui attache à la vie cénobitique une valeur indépendante (*Petite catéchèse*, éd. E. Auvray, Paris, 1891, p. 140). Nous y reviendrons dans nos conclusions.

Une première tentation du démon serait de faire quitter prématurément la vie cénobitique. Climaque craint de la susciter chez le lecteur de son 27[e] degré, 1097a. Y céder était considéré comme un péché particulièrement grave dans les laures palestiniennes (Th. Oltarjevsky, *Le monachisme palestinien..*, p. 161). Le pseudo-Éphrem y met en garde souvent (vg dans *Quomodo quis humilitatem sibi comparet*, *loco cit.*, t. 1, p. 315-317). Mais on peut gagner la solitude sans passer par le cénobium, c'est le cas d'Arsène. En ce dernier cas, on appellerait les moines, d'après I. Smith, *Christian Monasticism..*, p. 43, ermites plutôt qu'anachorètes.

2) L'*hésychaste sans vocation* doit, quand il s'en aperçoit, revenir humblement au monastère (Climaque, 728b), où il sera reçu avec charité (pseudo-Éphrem, *Paraenesis* 26, *loco cit.*, t. 2, p. 111-114). L'exemple classique est celui de l'abbé Jean de la 19[e] conférence de Cassien (3, 1129). Arnauld d'Andilly, dans son avertissement au 27[e] degré, rapporte que saint Théodose † 482 avait bâti un monastère pour des cas pareils (p. 417-418). Sinon il deviendrait un faux ermite rempli de tous les vices (Climaque, 1108ab) et compagnon des démons (1097c, et scholion 4, 1104a; Cassien, XIX, 10, 1140-1141; S. Nil, *Ep.* II, 56, PG 79, 224d). Le faux ermite se fait surtout *gyrovague*; il mendie dans les villes et dérange les vrais ermites (Climaque, 1112d-1113a). Saint Nil les fustige fréquemment (J.-M. Besse, *Les moines d'Orient..*, p. 51, note 3); les *Constitutiones monasticae* (8, PG 31, 1368-1369) les réprouvent.

3) Nos auteurs nous donnent le portrait de l'*hésychaste qui a réussi sa vocation* (pseudo-Éphrem, *De*

virtute ad novitium monachum, *loco cit.*, t. 1, p. 204; Climaque, 1108b) : il ne doit plus craindre le démon (Climaque, 1101a), il est l'homme céleste (Syméon de Thessalonique, *loco cit.*), l'homme nouveau (Eustathe de Thessalonique † 1194, *De emendanda vita monastica*, PG 135, 729-909, *passim*, vg 797a).

D'intéressantes précisions lexicologiques sur l'hésychaste parfait se retrouvent, pour la Syrie, dans A. Adam, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 65, 1953-1954, p. 209-239. D'innombrables exemples se trouveraient dans les *Histoires monastiques* et les *Vies de saints*, en commençant par celle de saint Antoine ou de sa « réplique » féminine sainte Synclétique (PG 28, 1488-1557) en Égypte, celle de saint Joannice, déjà citée, au Mont Olympe de Bithynie, celle de saint Nil le Jeune de Rossano † 1105 (PG 120, 16-165) en Grande Grèce, celle du saint staretz Séraphim de Sarov † 1833 (Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, p. 418-440), ou celle plus proche de nous, au Liban maronite, de Charbel Maklouf (biographie par Nasri Rizcallah, Paris, 1950).

4° **Charismes monastiques.** — L'hésychaste est parfait, parce qu'il reçoit les *charismes* des prophètes et des apôtres (*Historia monachorum*, PL 21, 390); pour Théodoret (*Religiosa historia*, PG 82, 1292c), les charismes de l'hésychaste sont tout aussi dignes de foi que ceux des prophètes et des apôtres, ce n'est pas à notre exposé à en discuter la valeur historique. L'hésychaste devient ainsi apostolique (Eustathe de Thessalonique, PG 135, 861c). S. Smirnov, dans son ouvrage fondamental, *Dukhovny Otets v drevneï vostotchnoï Tserkvi* (Le père spirituel dans l'ancienne Église orientale), Saint-Pétersbourg, 1906, p. 39, range parmi les charismes principaux : le discernement des esprits, le pouvoir sur les démons pour soi et pour les autres, la résurrection des morts, la révélation du monde céleste et l'annonce de l'avenir. Nous nous arrêterons au charisme le plus caractéristique pour l'ermite parfait, celui de la prophétie. Il est double : d'une part il fait pénétrer les mystères divins (Climaque, 1100c), d'autre part il permet de lire les pensées et de leur donner les réponses adéquates. Les apophtegmes des Pères en sont la classique illustration; on peut leur ajouter les « apophtegmes modernes » des staretz russes (I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936).

Le don de prophétie est le fondement de ce qu'on peut appeler l'*apostolat charismatique* de l'ermite. — 1) Conscient de son don théologique, soucieux d'orthodoxie et très susceptible sur ce point (Agathon, PL 73, 751-752), l'ermite se mêle parfois aux controverses dogmatiques, du 4e au 7e siècle (Égypte, Syrie, Palestine; voir Th. Oltarjevsky, *Le monachisme palestinien..*, ch. 8, 9 et 10), et appuie parfois l'orthodoxie de ses miracles (Jean Moschus, *Pré spirituel*, PG 87, 2876-2877; Sozomène, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 1369b, le loue). Des détails très intéressants se trouvent dans H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon*, dans A. Grillmeier et H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, t. 2, Wurtzbourg, 1953, p. 193-314, surtout p. 307-314). Ce genre d'apostolat a pris fin avec cette époque. — 2) Favorisé du don de discernement et de conseil, l'ermite devient « abbé » ou père spirituel.

Littérature très abondante : art. Abbé, DS, t. 1, col. 49-57, et DACL, t. 1, 1907, col. 39-42. — I. Hausherr, *Direction spirituelle..*, p. 17-151, et DS, t. 3, col. 1009-1017. — J. Dupont, *Le nom d'abbé chez les solitaires d'Égypte*, VS, t. 77, 1947, p. 216-230. — M.-J. Rouët de Journel, *Le père spirituel aux premiers temps de la Russie chrétienne*, VSS 34, 1955, p. 277-288. — Quand il s'agit d'une femme, elle devient *amma* ou mère spirituelle : DACL, t. 1, col. 1306-1323; I. Hausherr, *Direction spirituelle..*, p. 251-291, et DS, t. 3, col. 1051-1055.

L'abbé (ou l'amma) exerce son don de direction spirituelle surtout à l'égard des disciples qui vivent avec lui, mais aussi des hôtes de passage dont il reconnaît la pureté d'intention. Cependant même avec ceux-ci, par souci de sauvegarder l'hésychia, il se montre réservé, ne les recevant qu'à des heures (entre none et vêpres) ou à des époques déterminées (temps pascal) (voir Théodoret, *Religiosa historia* 24 et 26, PG 82, 1457c et 1484a). Les staretz russes du 19e siècle ont pratiqué souvent la direction spirituelle par correspondance (I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, p. 503-511). Rares sont les ermites qui refusent d'exercer leur charisme de prophétie pour des raisons d'ordre supérieur (S. Smirnov, *Le père spirituel..*, p. 21). Se souvenir spécialement du cas de Barsanuphe, cf DS, t. 1, col. 1255-1262, et t. 3, col. 1008-1060, *passim*.

Le peuple chrétien d'Orient a de tout temps admiré les charismes monastiques. Ce sont eux qui font la popularité des ermites et attirent souvent le chrétien dans la solitude (*ibidem*, p. 44). Les docteurs orientaux de la vie monastique ont envers les charismes une attitude plus nuancée. Certes les considèrent-ils parfois comme critère d'authenticité de la vie de l'ermite (*ibidem*, p. 39), mais plus souvent comme des dangers d'orgueil; on connaît l'histoire d'Éron (*Lausiaca historia*, c. 26, p. 81), ou encore des théologiens charismatiques devenus hérétiques à l'époque des grandes controverses, avec l'exemple topique d'Évagre, condamné, après sa mort, aux conciles de 553, 680 et 787 (cf Climaque, 865a). Aussi, à propos des charismes, les docteurs insistent-ils sur l'humilité tant par leur enseignement (Cassien, xv, 989-1012; Climaque, 996d, 999b; S. Nil, *De monachorum praestantia* 26, PG 79, 1092) que par l'exemple (*Vita Antonii* 49, PG 26, 914), allant parfois jusqu'au refus de les exercer (Jean d'Éphèse, *Lives of the Eastern Saints*, PO 17, p. 65). Jean de Zuknin leur préfère l'obéissance cénobitique (*ibidem*, p. 46). Citons encore l'opinion bien particulière de saint Basile (*Grande Règle* 7, PG 31, 928-933) : l'ermite est défavorisé, car ce n'est que dans la communauté qu'un chrétien peut posséder les charismes en plénitude (1 *Cor.* 12, 8-10).

5° **Apostolat et vie mixte.** — Les ermites orientaux ont aussi exercé un apostolat dans le sens plus habituel du mot. Saint Jean Chrysostome en fut partisan (*Ep.* 221, PG 52, 733) et on en trouve beaucoup d'exemples en Syrie : Syméon le stylite (dans Théodoret, *Religiosa historia* 26, PG 82, 1481d-1484b; admonition d'Ammien à Eusèbe le reclus, *ibidem*, 4, 1341cd; Sozomène, *Historia ecclesiastica*, 1593-1597), Alexandre l'acémète, cénobite, ermite, puis apôtre (art. Acémètes, DS, t. 1, col. 169-175). L'empire byzantin a connu aussi des ermites apôtres (I. Sokolov, *La situation du monachisme*, p. 312 svv) ainsi que la Russie (I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, p. 291-295). Les docteurs monastiques entourent cet apostolat de beaucoup de prudence, afin qu'il se fasse sous l'inspiration divine (Ammonas, *Lettre* 1, PO 11, p. 433) et non sous celle du démon (S. Nil, *Ep.* II, 103, PG 79, 245), et pour que l'apôtre ne devienne pas gyrovague. Voir O. Rousseau, *Religion et apostolat dans l'Église orientale*, dans *Apostolat*, coll. Problèmes de la reli-

gieuse d'aujourd'hui, Paris, 1957, p. 77-96. Il ne faut pas oublier l'apostolat littéraire des laures palestiniennes (transcription de manuscrits, Th. Oltarjevsky, *Le monachisme palestinien..*, p. 183) et des staretz russes du 19e siècle (traduction des Pères grecs, I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, p. 503-511).

L'entourant de toutes ces réserves et précautions, la tradition monastique orientale accepte l'apostolat, charismatique ou non, de l'ermite, parce qu'elle croit que l'exercice du deuxième commandement n'est pas incompatible avec l'exercice du premier, bien que l'hésychia assure celui-ci et que l'ermite le préfère (hiéromoine Anatole, *Essai historique..*, p. 169). C'est ce qui enlève à la vie érémitique un de ses plus graves inconvénients et en fait une espèce de vie « mixte », ou même une « école du pur amour du prochain » (staretz Artème, russe du 16e siècle, dans I. Smolitsch, *loco cit.*, p. 307). Cassien l'a magnifié (XIX, 9, 1139-1140), et saint Grégoire de Nazianze (*Or.* 21 *In laudem S. Athanasii*, PG 35, 1101c-1104b). L'apostolat met l'ermite en relation avec la hiérarchie (vg Théodoret, *Religiosa historia*, 1332b), parfois aussi en opposition avec elle (H. Bacht, *Die Rolle..*, 309). On sait combien les historiens protestants du monachisme (Holl, Reitzenstein, Heussi) y insistent; cf un point de vue catholique dans J. Hoermann, *Untersuchungen zur griechischen Laienbeichte. Beitrag zur allgemeinen Bussgeschichte*, Donauwoerth, 1913.

Les témoignages sur la vie érémitique que nous avons recueillis à différentes époques et en différents pays de l'Orient, — plus, il est vrai, chez les chrétiens séparés que chez les catholiques en communion avec Rome, où les influences occidentales ont été très fortes (voir P. de Meester, *Rituale-benedizionale bizantino*, Rome, 1930, p. 9 note) —, nous ont montré une grande unité : la vie érémitique imite celle du Christ et des apôtres, elle est donc apostolique (Socrate, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 512b); elle imite celle des anges, elle est donc angélique. Ses principales vertus sont la stabilité, l'obéissance, l'humilité, la patience, la liberté spirituelle.

2. Institutions érémitiques

1° Du début du monachisme égyptien au règne de Justinien (527-565). — Cette première période peut être appelée non-canonique, car les formes institutionnelles de la vie érémitique s'y développent librement.

1) *Formes érémitiques.* — Une subdivision s'impose d'après l'habitat que l'ermite choisit pour assurer sa solitude : *a*) les habitats ordinaires : la cellule (voir DS, t. 2, col. 396-400), la hutte, la caverne, etc; *b*) les habitats extraordinaires qui intensifient l'hésychia du corps : la cellule du *reclus*, la colonne du *stylite*, l'arbre du *dendrite; c*) l'absence d'habitat : les subdivales, restant sur place et exposés à toutes les intempéries; les boschoi, itinérants qui se nourrissent d'herbe sauvage; les *fous pour le Christ*, dont l'ascèse se rattache à l'apophtegme 14 de l'abbé Or (439c). Ces trois formes sont des expressions de la *xeniteia*, du désir de se rendre complètement étranger au monde.

On consultera avec profit H. von Campenhausen, *Asketische Heimatlosigkeit im altkirchlich-frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tubingue, 1930; cf K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, p. 230; R. Reitzenstein, *Historia monachorum..*, p. 49 svv. — On peut appeler b) et c) des espèces de supra-anachorèse avec caractère pénitentiel prononcé. Leur terre d'élection fut la Syrie. Le pseudo-Éphrem a, par exemple, loué les boschoi (*Sermo* 3 *in patres defunctos*, *loco cit.*, t. 1, p. 175-180).

2) *Formes semi-érémitiques.* — *a*) Des disciples se groupent autour d'un *abbé;* il les enseigne par l'exemple et non par une règle (Poimen, apopht. 174 : ἀλλὰ γενοῦ αὐτοῖς τύπος, καὶ μὴ νομοθέτης, 364c), et ils lui rendent des services d'ordre matériel. C'est dans cette forme de vie que la direction spirituelle est la plus efficace (Climaque, 717c; I. Hausherr, *Direction spirituelle..*, p. 163). — *b*) Groupement ou *colonie d'ermites.* Les cellules sont situées à une distance suffisante pour respecter la solitude; quelques-unes sont parfois très isolées. Le samedi et le dimanche, les ermites se rendent à l'église pour l'office liturgique, et dans des sortes de magasins pour s'approvisionner (nourriture, instruments de travail). Le gouvernement s'apparente à celui d'un abbé avec des disciples. Telles furent les colonies très fréquentées de Nitrie et de Scété, et, avec une population moindre, les premières laures de Palestine (art. *Laures palestiniennes*, DACL, t. 8, 1929, col. 1961-1988). — *c*) Des colonies ou laures ont un *cénobium central.* Dans les cellules habitent les parfaits (τέλειοι, ou celliotes, κελλιῶται), dans le cénobium les commençants (ἀρχάριοι). On passe du cénobium dans les cellules après préparation, laquelle comporte une certaine initiation liturgique. Pour les dispositions requises du celliote, voir *Vie de S. Sabas* (E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 113 svv). On remarque une autorité centrale plus prononcée et des éléments de règle (pour le typicon monastique de S. Sabas, voir E. Kurtz, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 3, 1894, p. 167-170, et W. Fischer, t. 8, 1898, p. 306 svv). Pour le reste, c'est le régime des colonies d'ermites. Ce type de laure a fleuri en Palestine à partir du 5e siècle (Th. Oltarjesky, *Le monachisme palestinien..*, ch. 6 : l'organisation de la communauté monastique en Palestine; donne une synthèse des nombreux renseignements contenus dans les *Vies* de Cyrille de Scythopolis † 557).

Peu à peu apparaît une législation provoquée par les agissements des gyrovagues (cf A. Lambert, art. *Apotactites et Apotaxamènes*, DACL, t. 1, 1907, col. 2623-2624). L'empereur Théodose promulgue une loi en 390, qu'il abroge deux ans après, défendant aux solitaires de séjourner dans les villes et leur enjoignant de retourner dans leurs solitudes. En 451, des canons (2, 3, 4, 8, 16, 18, 23 et 24) du concile de Chalcédoine (Mansi, t. 7, col. 358-368) soumettent davantage moines et clercs aux évêques (voir Léon Ueding, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, dans *Das Konzil von Chalkedon*, t. 2, p. 569-676, surtout 600-620).

2° Du règne de Justinien à nos jours. — Une centaine d'années après le concile de Chalcédoine, les Novelles 5 (ch. 3), 123 (ch. 36) et 133 (préface et ch. 1) légifèrent expressément pour les hésychastes ou anachorètes (voir MS, a. 4², p. 71-72). Au même titre que les malades et les vieillards, ils se voient assigner des cellules séparées dans l'enceinte du cénobium, tandis que le reste des moines est tenu à la vie commune stricte. Quelles qu'aient été les dispositions personnelles de Justinien envers l'érémitisme (cf Ph. Meyer, *Die Haupturkunden..*, p. 12, et K. Holl, *Enthusiasmus..*, p. 194-198; L. Bréhier, *Les institutions de l'empire byzantin*, p. 534), les lois n'admettent plus, dans l'empire, d'autre forme érémitique ou semi-érémitique qu'en *dépendance d'un monastère cénobitique*; en usant

de la terminologie de I. Smith (*Christian Monasticism*, p. 611), il n'y a plus d'ermites, mais seulement des anachorètes. Cette législation fut reprise dans les *Règles* ou *Typica* qui se multiplièrent dans le monde byzantin (voir MS, Fontes speciales, p. XXIII-XXVII, et P. Dumont, *Vie cénobitique ou vie hésychaste dans quelques « typica » byzantins*, dans *L'Église et les Églises*, coll. Irénikon, t. 2, Chevetogne, 1954, p. 3-13). Les typica se divisent habituellement en deux parties : liturgique et administrative; celle-ci prévoit ordinairement (pas toujours, voir P. Dumont, *op. cit.*, p. 12) l'existence d'un certain nombre de celliotes, leur relation avec le monastère et son supérieur, les dispositions requises d'un cénobite pour devenir celliote, etc.

Les résultats de la législation de Justinien sur les hésychastes ne se firent pas sentir immédiatement : stylites, reclus, fous pour le Christ (saloi) sont nombreux et populaires à Byzance et ailleurs (Jean Moschus en est un témoin pour son époque) jusqu'au 14e siècle. Il y a encore des « fous » en Russie au 19e siècle (I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté*.., p. 261-273); les laures du type pré-justinien fleurissent au Mont Olympe de Bithynie et au Mont Latros de Carie pendant le bas moyen âge byzantin, appelés tous les deux ἅγιον Ὄρος (voir L. Bréhier, *Les institutions*.., et surtout I. Sokolov, *La situation du monachisme*...); plus que la loi, les invasions arabes et turques y mirent fin. En Russie au 15e siècle, il y eut la skite de Nil Sorsky (voir I. Kologrivof, *op. cit.*, p. 187-213). Il existe encore de nos jours des ermites du type primitif en Abyssinie (voir H. M. Hyatt, *The Church of Abyssinia*, Londres, 1928, p. 72).

En 692 le concile dit *in Trullo* codifie (canon 41) la préparation cénobitique à la vie érémitique : elle sera de trois ans (texte et commentaires dans MS, a. 6^2, p. 75-76), plus un an supplémentaire hors de la clôture (a. 85^3, p. 312). L'ermite ne pourra plus alors quitter sa solitude, sans la permission de l'évêque, ni rentrer au monastère. Le canon 42 vise les gyrovagues, qu'il renvoie soit au monastère soit dans leur ermitage (texte dans MS, a. 6^4, p. 76, et a. 122^3, p. 386-387). Une législation analogue avait existé en Syrie (voir C. Butler, *Monasticism*, p. 320, et H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, DACL, t. 2, col. 3141) et sera reprise en Russie au concile du Stoglav de 1551 (cf E. Duchesne, *Le Stoglav ou les Cent chapitres*, Paris, 1920, p. 230-232).

3° **Au Mont Athos.** — Pour se faire une idée des formes institutionnelles de la vie érémitique dans le monde de rite byzantin d'aujourd'hui, il faut s'adresser au Mont Athos, le ἅγιον Ὄρος par excellence et le microcosme de la vie monastique byzantine. Elles n'y apparaissent qu'au 16e siècle, en réaction contre la forme de l'idiorrythmie qui s'introduisit alors dans les monastères cénobitiques et dont nous n'avons pas à nous occuper, parce qu'elle doit être considérée comme une modalité de vie cénobitique. L'histoire du Mont Athos avant cette date ne nous intéresse pas directement, mais elle est très instructive, en raison des interactions, parfois violentes, entre les genres de vie monastique pré-justiniens et le premier typicon athonite inspiré de la législation justinienne, celui de saint Athanase (10e siècle) (voir Ph. Meyer, *Die Haupturkunden*.., p. 102-122; pour les détails, voir MS, a. 73^2, p. 299-300, et P. Dumont, *Vie cénobitique*.., *passim*). Les formes actuelles de vie érémitique au Mont Athos sont codifiées dans Ὁ καταστατικὸς χάρτης τοῦ Ἁγίου Ὄρους Ἄθω, Mont Athos, 1931 (voir aussi E. Amand, *Le Mont Athos*.., p. 92-106). Elles affirment toutes, bien qu'avec des différences que nous examinerons, les grands éléments de cette vie que nous connaissons déjà : la solitude, la prière, une ascèse corporelle sévère et, conformément à l'état de choses post-justinien, la dépendance d'un monastère souverain (κυρία μονή). Ces formes se ramènent à quatre.

1) La *Skite* (σκήτη) idiorrythmique ou originelle (ἀρχέτυπος), c'est-à-dire semblable à la forme érémitique primitive, — le nom même dérive d'ἀσκητήριον —, rappelle la Scété d'Égypte (*Charte constitutionnelle*, art. 142-160; voir MS, a. 73-82, p. 299-308). Elle se trouve sur le territoire du monastère souverain, mais à une bonne distance, et se compose de vingt à trente maisonnettes appelées kalyves (καλύβαι); chacune comporte de cinq à dix pièces avec un oratoire, et elle est habitée par une famille monastique de six membres au maximum, novices compris, avec pour chef spirituel et économe un γέρων (staretz en russe), qui agit à l'égard de ses subordonnés (ὑποτακτικοί) comme un père envers ses fils (MS, a. 78^{10}, p. 307; les qualités du père spirituel, a. 113^3, p. 364) selon l'ancienne norme de τύπος. Chaque kalyve a son noviciat et reçoit des candidats avec la permission du monastère souverain; ils y restent trois ans sauf exception (canons 2 et 5 du concile A′B′ de Constantinople, 861; Mansi, t. 16, col. 537 et 540; MS, a. 114^{1-4}, p. 365-366), sous la dépendance du γέρων; ils peuvent l'abandonner, leur probation finie, mais pas plus tard. Chaque famille célèbre séparément son office liturgique, en semaine, d'une façon plus austère que dans les monastères cénobitiques (MS, a. 74^6, p. 302) et plus conforme à l'ancienne tradition monastique (cf PG 106, 1369a); elle se rend le samedi et le dimanche dans une église centrale, appelée κυριακόν, pour se joindre aux autres familles. Le reste de la journée les habitants de la kalyve se livrent à des travaux manuels pour leur entretien (surtout fabrication d'objets de piété et jardinage). Des variations de l'emploi du temps sont permises, chaque kalyve pouvant avoir son « rythme », d'où le qualificatif de skite « idiorrythmique ». Une synaxe, composée des γέροντες et présidée par un δικαῖος (prieur), la régit, en dépendance du monastère souverain dont tous les habitants sont membres. R. Dawkins croit que c'est le genre de vie le plus proche de celui des anciennes laures (*The Monks of Athos*, Londres, 1936, p. 142).

2) Les *celles* (κελλία; *Charte*, art. 161-166, MS, art. 83-84, p. 309-311). La celle est plus spacieuse et plus isolée, tant du monastère souverain que des autres celles, que la kalyve d'une skite. Comme il n'y a pas d'église centrale, son oratoire est plus vaste que dans la skite, et ses habitants y célèbrent toujours l'office liturgique. Leur travail est principalement agricole, forestier et marin (pêche); il donne à leur vie un caractère plus rustique et moins ascétique que celui de la skite. Les celles n'ont pas de gouvernement central, mais chacune dépend directement du monastère souverain. Pour le reste, l'organisation des celles est identique à celle de la skite.

Ces deux genres de vie semi-érémitique sont, d'après Ch. Angelus, Ἐγχειρίδιον.., p. 596, la δευτέρα τάξις monastique, la première étant le cénobitisme.

3) Quant à la τρίτη τάξις (*ibidem*, p. 598), ce sont les ermites vivant seuls ou à deux dans des habitations

appelées *hésychastères* (ἡσυχαστήρια; MS, a. 85-86, p. 312-313). Privé de tout confort, pas toujours muni d'une chapelle, l'hésychastère est situé sur le territoire du monastère souverain à des endroits isolés et arides, parfois voisin d'un autre ermitage. Le régime alimentaire est particulièrement sévère (pas de mets cuits), le travail rude. Le dimanche et aux grandes fêtes, l'ermite se rend au monastère pour y célébrer l'office liturgique, recevoir les sacrements et prendre un repas moins rudimentaire. C'est le supérieur du monastère qui, à sa demande, autorise un de ses moines à embrasser ce genre de vie, quand il l'en juge capable. Aujourd'hui, ces hésychastères sont en voie de disparition, mais charment tous leurs hôtes par leurs qualités spirituelles (voir R. Dawkins, *op. cit.*, p. 130).

4) Signalons pour être complet l'existence non canonique de gyrovagues ou καβιῶται (E. Amand, *Le Mont Athos..*, p. 105).

4° **Le grand Habit.** — Terminons par la mention d'une forme institutionnelle de la vie érémitique, très particulière, qui n'est pas un habitat, mais un habit. La chose peut surprendre, elle est cependant très traditionnelle en Orient monastique et ne porte évidemment pas sur sa matérialité, mais sur sa valeur spirituelle (cf J.-M. Besse, *Les moines d'Orient..*, p. 245-264; P. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche*, Munster, 1932). Il s'agit du grand et angélique Habit (τὸ μέγα καὶ ἀγγελικὸν σχῆμα), dont l'existence est attestée à la fin du 8e siècle byzantin (MS, a. 10^1, p. 82-83).

Son origine est obscure. Les uns (archimandrite Innokenti, *Postrijenie v monachestve* [La tonsure monastique], Vilna, 1899, p. 149 svv; K. Holl, *Enthusiasmus..*, p. 201 svv; MS, a. 10^4, p. 85 et a. 15^1, p. 97) croient qu'on l'introduisit dans les monastères à la suite des Novelles de Justinien sur les hésychastes, pour maintenir chez eux les rigoureuses exigences de l'hésychia; d'autres pensent que l'innovation porta alors sur l'introduction du petit Habit (τὸ μικρὸν σχῆμα) pour permettre à de moins robustes d'entrer dans la vie monastique sans en assumer toutes les rigueurs (vg Nicéphore Blemmyde † 1272, *Curriculum vitae et carmina*, éd. A. Heisenberg, Leipzig, 1896, p. 96, 3). — Ce n'est pas une institution proprement canonique, comme nous le verrons. — Il n'est pas propre au rite byzantin, mais aussi à d'autres rites orientaux. — Il est porté aussi bien par le moine, appelé alors mégaloschème, que par la moniale.

Nous tâcherons de dégager son caractère propre par comparaison avec le petit Habit.

1) *Les différences.* — *a*) Vestimentaires (MS, a. 10^3, p. 84) : l'ἀνάλαβος, espèce de scapulaire fait de matière animale devant rappeler l'habit des prophètes de l'ancien Testament, et orné de croix; il symbolise la mort au monde et le portement de la croix de Jésus. Le κουκούλιον, coiffure de forme conique, recouverte d'un voile noir orné de croix et retombant sur le dos, à symbolisme assez semblable. — *b*) Le rite d'imposition de l'Habit ou la profession (pour la synonymie, voir MS, a. 116^1, p. 371 et 116^4, p. 373), qui doit remonter au 8e siècle (*Euchologion*, éd. J. Goar, Paris, 1647, *Officium magni et angelici Habitus*, p. 499-514, avec notes explicatives, p. 517-519, traduction française partielle dans E. Amand, *Le Mont Athos..*, p. 329-333), est plus long et plus solennel que celui du petit Habit et comporte des parties propres : une interrogation et une promesse supplémentaire de renonciation au monde; la catéchèse mentionne en termes pauliniens la vie dans le monde spirituel; la deuxième prière avant la tonsure signale le revêtement de l'homme nouveau, la prière continuelle, et insiste sur la soumission au père spirituel; la première prière après la vêture demande pour le profès la persévérance dans la prière et l'imitation d'Élie et de Jean-Baptiste. — *c*) Obligations ascétiques : plus grande retraite du monde et des préoccupations terrestres (les conditions se sont adoucies avec le temps), plus longue règle (κανών) de prière en cellule, règles liturgiques et alimentaires semblables à celles des celliotes (voir Ph. Meyer, *Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 11, 1890, p. 395-435, 539-576, et surtout le chapitre *Der Stufenunterschied im griechischen Mönchtum, besonders auf dem heiligen Berge*, p. 545-553).

2) *Les éléments communs.* — *a*) Identité des parties du rite de profession, considérées comme essentielles : la tonsure, les promesses à la suite des interrogations (MS, a. 116^{2-3}, p. 371-372); *b*) mêmes vœux (MS, a. 11^1, p. 86 et 11^3, p. 92-93) et obligations canoniques (a. 10^4, p. 84-85). C'est ce qui nous amène à parler pour la première fois des vœux de l'hésychaste. D'après W. Nissen, *Die Regelung..*, on ne sait rien de certain à leur sujet pour la période antérieure au 8e siècle.

Une plus grande lumière sur la relation entre les deux Habits nous est donnée par la controverse qui accompagna leur apparition et qui n'est pas encore tout à fait apaisée. Elle porte sur le dédoublement de l'Habit monastique et sur le renouvellement de la profession religieuse; elle vise à les supprimer. Cet état de choses (MS, a. 10^1, p. 82-84) semble rompre l'unité de l'Habit, que la tradition orientale compare volontiers à celle du baptême (S. Théodore Studite, PG 99, 1820c et 941 bc; et, au début du 19e siècle, Nicodème l'Hagiorite dans son traité Περὶ τοῦ σχήματος τῶν μοναχῶν καὶ τῶν φορεμάτων αὐτῶν, dans son *Exomologetarion*, Venise, 1835, traduction anglaise dans N. F. Robinson, *Monasticism..*, p. 129-140) et oppose, depuis le schisme, à la multiplicité des habits religieux de l'Occident catholique (par exemple Syméon de Thessalonique, dans le chapitre 20 de son *Dialogus adversus omnes haereses*, PG 155, 104d). La suppression du dédoublement vestimentaire ne s'est pas faite encore; il semble répondre à une utilité pratique. Mais l'unité de l'Habit a été sauvée en faisant de chacun des Habits un degré (βαθμός) de la même profession monastique, de valeur également canonique, et Théodore Balsamon a tenté de rattacher au canon 2 du concile A′B′ la conception du petit Habit comme une arrhe du grand (MS, a. 10^1, p. 83, et a. 10^5, p. 86). Le mégaloschème est le moine parfait (τέλειος), l'ange incarné (arch. Innokenti, *op. cit.*, p. 132); le microschème est l'ἐντριβής, le progressant obligé, d'après Nicodème l'Hagiorite, de tendre au grand Habit, comme un catéchumène au baptême; le petit Habit devient les arrhes (ἀρραβών, terme qui se trouve dans son rite, J. Goar, *op. cit.*, p. 478 et 479) du grand. Cette distinction de degré deviendrait plus éclairante encore par l'examen du rasophorat (MS, a. 11^4, p. 87-93), ce qui est en dehors de notre sujet.

Nous pouvons conclure de cette comparaison assez complexe des deux Habits, que le grand est une forme

institutionnelle de la vie érémitique, parce qu'il en réunit les éléments essentiels (N. Milasch l'affirme dans *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar, 1905, p. 658), et le petit convient aux cénobites (MS, a. 10[4], p. 85). Le statut du grand Habit varie en Orient chrétien d'après les pays.

Au Mont Athos, tous les moines profès sont mégaloschèmes et souvent sans transition, tant dans les monastères cénobitiques que dans leurs dépendances semi-érémitiques ou érémitiques. En Russie, les deux degrés de l'Habit étaient davantage respectés, mais le rite du grand y a été abrégé. On était admis au grand, au jugement du père spirituel, le plus souvent après trente ans de vie monastique, parfois seulement à l'article de la mort (voir Robert P. Casey, *Early Russian Monasticism*, OCP 19, 1953, p. 372-423). Dans l'Église syrienne nestorienne, les mégaloschèmes sont très rares à cause des obligations que leur état comporte (A. Rücker, *Der Ritus der Bekleidung mit dem leaernen Mönchsschema bei den Syrern*, dans *Oriens christianus*, t. 4, 1915, p. 219-237). Dans l'Église copte, les moniales du grand Habit sont assez nombreuses (B. Strothmann, *Die koptische Kirche der Neuzeit*, Tubingue, 1932 : *Mönchtum*, p. 124-128).

5° Le **nouveau droit** pour les religieux catholiques orientaux définit l'ermite (canon 313, § 4) comme un religieux menant la vie anachorétique conformément aux constitutions et en dépendance des supérieurs de sa religion.

3. Conclusions

Lorsque la vie monastique est définie comme la poursuite de l'hésychia et qu'elle est rangée dans le courant spirituel qui identifie contemplation et perfection chrétienne (voir I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, 1935, p. 114-138, surtout p. 121-124), la vie érémitique ou hésychaste y apparaît comme le degré suprême. Nous l'avons vu sous la plupart des formes institutionnelles qu'elle a revêtues au cours de son histoire et dans les différents pays orientaux, principalement ceux de civilisation byzantine, sauf en Orient catholique. Il semble que K. Holl n'exagère pas en écrivant : « L'idéal de la *Vita Antonii* est resté inchangé à travers les siècles dans l'Église grecque comme l'idéal du vrai moine » (*Gesammelte Aufsätze*, II : *Ueber das griechische Mönchtum*, p. 272), ni N. F. Robinson non plus, quand il déclare que chez le moine du grand Habit persiste l'idéal antonien (*Monasticism..*, p. 28). Les chrétiens orientaux séparés de Rome y voient même un argument en faveur de leur Église (voir *Irénikon*, t. 11, 1934, p. 597). Quant aux modifications secondaires que cet idéal aura pu subir, on les trouvera dans les articles qui seront consacrés aux différents auteurs spirituels.

Ce qui a beaucoup varié en Orient chrétien, ce sont les formes institutionnelles qui concernent surtout l'hésychia du corps. Le climat, le tempérament national, la législation canonique y ont eu leur part. Beaucoup d'entre elles ont disparu. Celles qui se sont maintenues sont les formes semi-érémitiques et la forme très particulière, plus ascétique et spirituelle que canonique, du grand Habit. La raison est à chercher dans les remèdes qu'elles apportent aux inconvénients et aux dangers de la vie érémitique pure. Climaque déjà en voyait les avantages (641d) et l'abbé Isaïe avant lui (apopht. 2, 181a). Ne peut-on conclure que, malgré la relativité de l'hésychia du corps par rapport à celle de l'âme (I. Hausherr la souligne, *Hésychasme*, p. 17; Théodoret la proclame, *Historia religiosa*, 1339bc, quand il passe des charismatiques de la solitude à ceux de la ville), l'ermite est le moine qui lui attache une certaine importance?

L'introduction nous avait prévenus des difficultés de dissocier en Orient chrétien l'érémitisme de la tradition monastique tout entière. Nous remédierons un peu à cet inconvénient en groupant maintenant ce que notre exposé a pu nous apprendre sur les rapports de l'érémitisme avec le cénobitisme.

Le cénobitisme l'a emporté en Orient chrétien au point de vue quantitatif d'abord : l'Orient monastique et son microcosme, le Mont Athos, comptent plus de cénobites que d'ermites, et le rôle de ceux-ci dans leur Église ne peut se comparer avec celui de leurs ancêtres, lors des grandes controverses théologiques des premiers siècles chrétiens. Le cénobitisme l'a aussi emporté canoniquement, à tel point que tous les ermites ou semi-ermites orientaux dépendent actuellement d'un monastère. L. Bréhier (*Les institutions..*, p. 544) et F. Dvornik (*Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, p. 119) y voient le triomphe de l'idée byzantine sur l'orientale. La situation est plus complexe au point de vue idéologique : *a*) La vie érémitique reste l'idéal (W. Nissen, *Die Regelung..*, p. 17), même, pour quelques-uns au moins, dans la forteresse du cénobitisme que fut le Stoudios à Byzance : le successeur de saint Théodore, l'abbé Nicolas, l'embrassa. *b*) La vie cénobitique continue à être considérée comme une préparation, la meilleure même, à l'érémitique. *c*) Quand on lui attribue une valeur indépendante, la vie cénobitique est jugée inférieure à la vie érémitique (Cassien, préface, 479-480) : occupations matérielles, vie de mineurs ou d'enfants ayant besoin d'être gouvernés, tandis que dans la vie érémitique on se gouverne soi-même. On connaît la célèbre boutade de saint Sabas (Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, p. 116). *d*) Elle convient à des tempéraments moins forts (Climaque, 641d-644a, et Cassien, XIX, 3, 1129). Résumons ces éléments en une phrase du moine athonite Théoclitos Dionysiatos, dans son Μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ἀγιορειτικὸς μοναχισμός, Athènes, 1956, p. 24 SVV :

« Le monachisme cénobitique a été considéré par tous les Pères comme un pis aller pouvant cependant aider à l'acquisition de la « purification », comme un système mettant à profit la faiblesse humaine et prévenant les dangers de la vie hésychaste ». Celle-ci est, en effet, recommandée comme la forme par excellence du monachisme. « Le cénobium, au contraire, tant dans son organisation que par sa base théorique, constitue, disaient-ils, une *école d'enfants* ».

Le moine hagiorite oublie qu'il y a eu des Pères du désert qui ont enseigné l'égalité des deux vies (Nisteros, apopht. 2, 308a, et *Lausiaca historia*, c. 14, p. 37-38) et que deux docteurs, saint Basile et saint Théodore Studite, attribuent à la vie cénobitique une valeur non seulement indépendante de la vie érémitique, mais encore supérieure à elle; l'examen de ce point est en dehors de notre sujet. Mais l'un et l'autre estiment la vie érémitique authentique (vg S. Théodore Studite, *Ep.* II, 116, PG 99, 1385 : la lettre est adressée à un Jean, qui pourrait être S. Joannice du Mont Olympe, F. Dvornik, *Les légendes..*, p. 119, et D. Amand, *L'ascèse monastique de S. Basile*, Maredsous, 1948). Quant à S. Paul le Jeune du Mont Latros, il ne voit entre les deux vies qu'une différence matérielle (*Vita*, dans *Analecta bollandiana*, t. 11, 1892, p. 52).

Disons enfin que souvent la vie érémitique a donné naissance à la cénobitique, quand le père spirituel devenait pour ses disciples un législateur (νομοθέτης); l'exemple classique est saint Pacôme (voir H. Bacht, *L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, RAM, t. 26, 1950, p. 308-326).

Il semble permis de conclure de cette brève comparaison entre cénobitisme et érémitisme, au point de vue idéologique, que la différence entre ces deux genres de vie monastique n'est pas aussi tranchée qu'on le penserait et ne s'est précisée que progressivement. Ne serait-ce pas la raison de l'expression si évasive de Climaque à leur égard (1105d, et scholia, 1117), des relations plutôt paisibles qui ont régné entre ermites et cénobites en Égypte, en Palestine et de nos jours au Mont Athos (pas dans le passé), et des fluctuations sur la pratique du grand Habit? Il est, croyons-nous, légitime de ne pas trop distinguer dans la tradition monastique orientale entre les qualités de ces deux vies. Nous l'avons fait parfois dans le choix de nos citations. Une même chose peut être dite du cénobite et de l'ermite, avec un certain déplacement d'accent cependant.

N'oublions pas l'apophtegme scolastique : *corruptio optimi pessima*. L'histoire de l'érémitisme en Orient lui donne de splendides illustrations. Les faux ermites (sarabaïtes, gyrovagues) sont déclarés détestables. Ce sont eux qui ont provoqué l'institutionalisation parfois excessive de l'érémitisme en Orient chrétien et la revanche du cénobitisme, dont la supériorité sur l'érémitisme dégénéré y est jugée incontestable. C'est encore eux qui ont combattu l'introduction du cénobitisme, par exemple en Palestine (voir Th. Oltarjevsky, *Le monachisme palestinien..*, p. 46 svv).

Notre exposé a montré l'importance de la direction et de la paternité spirituelles. Nous touchons ici un point fondamental de la tradition monastique tout entière en Orient chrétien (voir S. Smirnov, *Le père spirituel..*, p. 11, et I. Hausherr, *Direction spirituelle, passim*) et qui en commande les différents aspects. On s'étonnera peut-être que la prière de l'ermite, qui en fait cependant surtout « l'ange terrestre », n'ait pas occupé de place plus importante dans cet exposé. Elle y fut mentionnée surtout dans son aspect liturgique. Quant à l'oraison mentale, la νοερὰ προσευχή, nous renvoyons à l'article Hésychasme.

En plus des notices qui seront consacrées aux auteurs spirituels orientaux, on pourra aussi consulter les articles suivants : *Église* Grecque, Hésychasme, Monachisme, Pères du désert.

1. **Histoire.** — 1) *Histoire ecclésiastique.* Socrate, *Historia ecclesiastica*, PG 67, 33-842. — Sozomène, *Historia ecclesiastica*, 844-1629. — J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905. — A. Fortescue, *The lesser Eastern Churches*, Londres, 1913; *The Uniate Churches of the Byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria and Egypt*, Londres, 1923. — B. J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom from A. D. 451 to the present Times*, Londres, 1927. — F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, Munich, 1937. — R. Janin, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, 4e éd., Paris, 1955.

2) *Histoires monastiques.* a) *générales.* O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 2 vol., Francfort-sur-le-Main, 1897. — K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898. — Grützmacher, art. *Mönchtum*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 13, 1903, p. 214-235. — H. Leclercq, art. *Cénobitisme*, DACL, t. 2, 1910, col. 3047-3248; art. *Monachisme*, t. 11, 1934, col. 1774-1947. — C. Butler, *Monasticism*, dans *The Cambridge Mediaeval History*, t. 1, Cambridge, 1911 (2e éd., 1924), ch. 18, p. 521-531. — K. Lübeck, *Das Mönchswesen der griechischen Kirche*, Cologne, 1921. — W. Bousset, *Apophthegmata Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Munich, 1923; *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 42, 1923, p. 1-41. — K. Heussi, *Christliches Mönchtum*, RGG, t. 4, 1930, col. 134-145. — B. Stephanidis, *Das Mönchtum in Geschichte und Gegenwart*, dans *Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien : Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche*, Gotha, 1939, p. 100-112. — A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Los Angeles, 1954, ch. 4 The Inclination to Retirement, p. 53-67, 152-157. — H. Bacht, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, dans *Antonius magnus eremita*, coll. Studia anselmiana 38, 1956, p. 66-107.

b) *Du début du monachisme au 5e siècle.* C. Butler, *The Lausiac History*, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904. — *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 71-440. — *Historia monachorum*, PL 21, 391-462. — Théodoret, *Religiosa historia*, PG 82, 1284-1496. — R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, Goettingue, 1916. — P. de Labriolle, *Les débuts du monachisme*, dans Fliche-Martin, t. 3, 1936, p. 299-369. — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tubingue, 1936. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum. 1. Das Ascetentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert*, Mayence, 1904; 2. *Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert*, 1913; 3. *Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling, 1938. — J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, 1900. — L. Bulteau, *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris, 1680. — Th. Oltarjevsky, *Palestinskoe Monachestvo s* IV *do* VI *v.* (Le monachisme palestinien du 4e au 6e siècle), Saint-Pétersbourg, 1896. — Ieromonakh Anatoly, *Istoritchesky Otcherk siriiskago Monachestva do poloviny* VI *v.* (Essai historique sur le monachisme syrien jusqu'au milieu du 6e siècle), Kiev, 1911. — A. Vööbus, *History of asceticism in the syrian Orient*, CSCO 184, Louvain, 1958. — A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959.

c) *A partir du 5e siècle.* Jean Moschus, *Pratum spirituale*, PG 87, 2852-3112. — Jean d'Éphèse, *Lives of Eastern Saints*, éd. E. W. Brooks, PO 17, 1-304; 18, 513-697; 19, 153-227. — E. A. Wallis Budge, *The Historia monastica of Thomas, Bishop of Margâ A. D. 840*, 2 vol., Londres, 1893. — P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris-Louvain, 1914. — I. Sokolov, *Sostoïanie Monachestva v Vizantiiskoï Tserkvi s poloviny* IX *do natchala* XIII *v.* (La situation du monachisme dans l'Église byzantine du milieu du 9e siècle au début du 13e), Kazan, 1894 (bibliographie remarquable). — I. Smith, *Christian Monasticism from the fourth to the ninth Century*, Londres, 1892. — I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917*, coll. Das Oestliche Christentum, nouv. série, n. 10/11, Wurtzbourg, 1953.

2. **Vies de saints.** — Les *Acta Sanctorum* des bollandistes. — *Vita S. Antonii*, PG 26, 837-977. — E. Schwartz, *Kyrillos von Skythopolis*, TU 49, 1939. — B. Lavaud, *Antoine le Grand, père des moines*, Lyon, 1943. — R. Draguet, *Les Pères du désert*, Paris, 1949. — L. Bouyer, *La vie de saint Antoine*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1950. — Art. Biographies spirituelles, DS, t. 1, col. 1630-1646.

3. **Spiritualité monastique.** — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527-1453)*, 2e éd., Munich, 1897; à compléter par H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959. — S. Zarine, *Asketizm po pravoslavno-khristianskomou outcheniou* (L'ascétisme d'après la doctrine orthodoxe chrétienne), Saint-Pétersbourg, 1907. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss*, Fribourg-en-Brisgau, 1939. — *Qu'est-ce qu'un moine?*, dans *Le Message des moines à notre temps*, Paris, 1958, 1re p., p. 85-138. — Parmi les nombreux travaux de I. Hausherr sur la spiritualité monastique retenons spécialement : *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1935, p. 114-138; *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944; art. Direction spirituelle *chez les chrétiens orientaux*, DS, t. 3, col. 1008-1060, et *Direction spirituelle en Orient*,

OCA 144, 1955; *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP, t. 22, 1956, p. 247-285; *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, OCA 153, 1958, p. 15-32; consulter ce fascicule consacré aux travaux du Congrès tenu à Rome, en 1958, sur le monachisme oriental,, *Il monachesimo orientale.*

4. **Institutions.** — Christophorus Angelus, Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σὺήμερον εὑρισκομένων Ἑλλήνων, avec traduction latine de G. Fehlavius, Leipzig, 1655. — W. Nissen, *Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts*, Hambourg, 1897. — N. Palmov, *Postrijenie v Monachestve* (La tonsure monastique), Kiev, 1914. — N. F. Robinson, *Monasticism in the Orthodox Churches*, Londres, 1916. — Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa. Indices*, coll. Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica Orientale. *Fonti*, série 2, fasc. 10, Cité du Vatican, 1942; on pourra consulter pour d'autres rites et pays orientaux d'autres fascicules des mêmes *Fonti*. — L. Bréhier, *Le monde byzantin. 2. Les institutions de l'empire byzantin*, coll. Bibliothèque de synthèse historique, ch. 6 Les monastères, p. 528-579, Paris, 1949.

5. **Mont Athos.** — Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894. — E. Amand de Mendieta, *Le Mont Athos. La presqu'île des Caloyers*, Paris, 1955 (bonne bibliographie).

Clément Lialine.

II. ÉRÉMITISME EN OCCIDENT

1. *Origines.* — 2 *Ermites du haut moyen âge.* — 3. *De la féodalité à la Renaissance.* — 4. *Ère tridentine.* — 5. *Conclusions.*

1. Origines

La *vie érémitique* est comme la pointe extrême et absolue d'une recherche de la solitude aussi naturelle à l'homme que le besoin contraire de vie sociale. Cet instinct, qui semble biologiquement lié aux affirmations élémentaires de la personnalité, est si foncier que, sous quelque civilisation que ce soit, le thème de la solitude se retrouve dans la philosophie et l'éthique, la littérature et la poésie. Il y a là un champ illimité d'exploration. L'objet de cet article est de situer, dans l'histoire des voies de la perfection religieuse en Occident, l'anachorétisme, ses intentions spirituelles et ses résultats.

1° Ascendances pré-chrétiennes. — Il est traditionnel de dater des Pères du désert l'érémitisme chrétien. On peut légitimement admettre cette origine, sans méconnaître pour autant les ascendances pré-chrétiennes. C'est ainsi qu'il y a place dans l'ancien Testament pour de grandes expériences de la solitude, ne serait-ce qu'en manière de discipline préparatoire des hautes entreprises religieuses : Moïse, David, les prophètes. Ces exemples ne manqueront pas d'être invoqués avec ceux de Jean-Baptiste et du Christ dans tous les éloges de la vie érémitique, et, dans la *Vie de saint Antoine*, saint Athanase, le premier, pose Élie en modèle des solitaires (voir art. Élie, DS, t. 4, col. 565-572). Il faut rappeler aussi le rôle que joue le désert dans la vie d'Israël, en tant que peuple : celui-ci y prend conscience de son destin et y reçoit de son Dieu cette formation virile qui fera de lui le conquérant de la Terre promise. Par ailleurs, pour ce qui est du monde juif, les découvertes de la mer Morte ont ramené l'attention sur les esséniens dont la pratique ascétique a sans doute comporté, pour certains membres de la communauté, une vie de solitude qui n'excluait pas l'assiduité aux synaxes sabbatiques.

D'autre part, les philosophes de l'antiquité n'ont pas méconnu l'utilité de la solitude. A l'époque patristique, les liens de l'ascèse chrétienne avec les moralistes stoïciens ne sont pas négligeables. Ceux-ci, tout en blâmant la fuite de toute vie de société, savent encourager le sage à trouver en lui-même son entretien et son équilibre : consistere et secum morari, dit Sénèque (*Ep.* ad Lucilium 2); et encore : Inimica est multorum conversatio (*Ep.* 7); *Fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum* (*Ep.* 10). De cette discipline de qualité, où il entre plus de fierté humaine qu'il ne conviendra au chrétien, on pourrait citer bien d'autres sentences. Une des plus caractéristiques est le : *Numquam minus solus quam cum solus sum*, qui a acquis droit de cité dans toute la littérature spirituelle chrétienne par le fait de saint Ambroise. Il la transcrivait du *De officiis* (III, 1) de Cicéron dans son propre *De officiis*, en lui donnant une tonalité religieuse et chrétienne.

Cicéron, en effet, réduit à l'inaction par la dictature de Marc Antoine, avoue que ce repos lui coûte. Ce silence de la méditation solitaire, *cogitatio tacita*, pèse à ce manieur de verbe et il cite avec admiration, sans se sentir le courage de l'imiter, non tantum roboris habemus, l'exemple de Scipion, dont Caton rapporte qu'il n'était jamais moins seul que lorsqu'il était seul, nunquam esse minus solum, quam cum solus esset. Le commentaire de Cicéron montre qu'il s'agit pour l'Africain d'un recueillement qui ne sort pas la pensée en dehors d'un repliement orgueilleux sur soi. Saint Ambroise (PL 16, 145-146), au contraire, en fait une contemplation qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, un colloque avec Dieu. Il n'est guère, dans la suite, de traité de la solitude qui n'ait repris le propos dans cet esprit.

2° Pères du désert. — Quoi qu'il en soit, l'impulsion propre du monachisme vient de ce mouvement qui, dès le 3e siècle, a entraîné au désert, c'est-à-dire loin de toute vie sociale, une élite d'âmes intransigeantes, pour lesquelles cette solitude totale convenait seule à la perfection absolue de leur appartenance à l'unique nécessaire. L'histoire de ces *Pères du désert* sera faite ailleurs et, avec elle, celle de l'admirable littérature qui les a fait connaître, depuis la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase et la légendaire *Vie de saint Paul de Thèbes* par saint Jérôme, jusqu'à ces récits disparates et multiples, traditionnellement couverts du titre de *Vies des Pères*, et aux *Conférences* et *Institutions* de Cassien. Si une même recherche du recueillement de l'âme inspire toutes les expériences, la doctrine spirituelle, de l'une à l'autre de ces sources, ne laisse pas de présenter des divergences dont il ne nous appartient pas de faire l'analyse. Il suffit à notre sujet de tracer les grandes lignes de cet érémitisme primitif dont l'idéal se transmettra tout au long de l'âge chrétien.

Le motif surnaturel le plus intime de la fuite au désert est le désir de suivre sans réserve l'appel évangélique à un degré de perfection exigeant la récession du monde et l'abandon de tout ce qui appartient à son économie. L'état auquel l'âme aspire alors est proche de la vie des anges. Et cette parenté donne un sens particulier à l'ascèse des veilles, des jeûnes, de la chasteté : dans la vie angélique on ne dort, ni ne mange, on est vierge; elle en dit aussi la fin : *Angeli eorum semper vident faciem Patris* (*Mt.* 18, 10). C'est à cette contemplation incessante et sublime que tend la prière du moine. Mais un tel dessein rencontre bien des obstacles : dans la nature même, corrompue par le péché et déséquilibrée par le poids tyrannique de la chair, dans l'action diabolique, mettant tout en œuvre

pour maintenir les âmes dans cette servitude à laquelle le Christ vient arracher l'humanité et l'univers. La vie du moine, soldat du Christ, est donc un combat qu'il ne peut mener victorieusement sans la discipline et les armes de l'ascèse. Tout d'abord, la solitude elle-même et le silence. Si le recueillement qu'ils engendrent répond, dans une certaine mesure, à un instinct de l'âme, par la durée et l'intransigeance, ils lui imposent une contrainte qui, aux heures d'acédie, est sans doute la pire mortification. D'autres obstacles s'accumulent : la faim, le sommeil, l'absolue continence, la fièvre, la fatigue, l'inconfort d'exercices afflictifs de toute sorte, sans cesse accrus par la générosité même du moine. Il faut dompter toutes les passions et la volonté propre pour atteindre cette nudité, cette pauvreté, condition d'une plus délicate sensibilité surnaturelle à l'action de l'Esprit. Il y a même une discipline de la prière : un *pensum* de psaumes et de lectures.

Cette vie de sacrifice et de renoncement total à la société humaine est plutôt une mort, acceptée par fidélité aux exigences de la foi chrétienne et ayant, comme celle des martyrs, valeur de témoignage. Sans doute, elle s'enveloppe de sérénité et de joie : dans l'union plus étroite à Dieu, la contemplation se fait plus habituelle et s'illumine de sublimes expériences; mais cette tactique austère exige une force exceptionnelle, faite de constance dans l'énergie et de sûreté dans le jugement. Avec cette dernière vertu, nous rejoignons la *discrétion*. Le mot, à l'usage, est devenu presque synonyme de modération, et cette spécification même est dérivée de la signification plénière qu'il avait aux origines, où la discrétion est en quelque sorte le *sens du réel*, modérant sans doute la présomption, mais aussi stimulant la pusillanimité (cf art. Discrétion, DS, t. 3, col. 1311-1329). Le désert a connu quelques géants de l'ascèse, qui, par privilège inné ou grâce soudaine, ont pu d'emblée se situer sur les sommets héroïques; dès que la vocation s'offre à un certain nombre d'âmes généreuses, il y aurait cependant témérité de leur part à entreprendre le « combat du désert » sans une formation préalable, dont le mode le plus naturel et le plus simple paraît être l'enseignement et l'exemple d'anciens estimés pour leur maturité et leur vertu.

Si l'érémitisme absolu paraît, aux origines, l'expression idéale de la séparation ascétique d'avec le monde, le cénobitisme qui fleurit également, poursuit, à sa manière, le même dessein de solitude. Il suffit pour s'en convaincre de regarder de près les arguments que les maîtres spirituels d'alors invoquent en faveur de l'une ou l'autre discipline, ou même de lire attentivement les règles cénobitiques.

3° Monachisme ancien et anachorétisme. — A la fin du 4e siècle il y a comme quatre grandes branches dans l'institution monastique.

1) L'*érémitisme*, éminemment représenté par les solitaires d'Égypte, mais non exempt de scories : gyrovagie et sarabaïtisme sont flétris par les grands spirituels.

2) Un certain *cénobitisme*, qu'on pourrait appeler *antonin*, du nom même du père des ermites. L'idéal spirituel ici demeure franchement l'érémitisme. Le groupement des solitaires a surtout pour raison d'être une discipline de l'élan ascétique, rendue nécessaire par le trop grand nombre des ascètes, exposés au désert à bien des dangers de déviation (Cassien, *Collationes* v, vii). Le sens d'une unité collective demeure assez rudimentaire, les deux fins essentielles étant d'assurer, d'une part, une réussite moyenne d'une majorité de vocations solitaires et, d'autre part, de former, en vue du désert, les âmes qui en recevraient l'appel.

3) Le *cénobitisme pacômien*, où la structure organique, de type militaire, est plus ferme, avec un sens communautaire plus net et délibérément préféré. Cela entraîne une plus grande uniformité dans l'observance et permet un équilibre de vie favorable à la persévérance et au progrès. Mais, aussi, la volonté de séparation d'avec le monde s'y affirme sans conteste et certaines dispositions de ce cénobitisme se proposent de la réaliser plus parfaitement que dans le désert. Si, dans les motifs pour lesquels ce cénobitisme se juge préférable à l'anachorétisme, entre la pensée de faire appel aux vertus sociales de l'ascète, il ne leur est donné pour champ d'action que le seul monastère : celui-ci est conçu et construit comme une *cité close* dont l'accès est plus difficile aux curieux et aux « mondains », et plus contrôlé, que celui des cellules dans un désert qui se peuple et se déflore. Cette clôture met davantage le solitaire à l'abri des retours d'intérêts et d'activité au sein d'une société qu'il a quittée pour Dieu. L'organisation de la cité permet également d'exiger de chacun une pratique de la *pauvreté* plus rigoureuse qu'au désert, où l'anachorète, sauf cas extrêmes de miracles plus ou moins légendaires, ne peut aussi complètement se libérer des nécessités et soucis de la vie matérielle. Or la délicatesse de la pauvreté est poursuivie comme condition de la pureté du cœur, que postule la solitude de la prière contemplative. C'est à saint Pacôme encore qu'est due une orientation nouvelle de l'*obéissance* dans la vie ascétique. Dans le programme anachorétique, l'obéissance a sa place parmi les vertus nécessaires à l'initiation formatrice. Le cénobitisme pacômien en fait une pièce de structure de sa spiritualité permanente. La *prière* enfin s'ordonne et se réglemente. Son caractère de fonction accomplie en commun s'accuse davantage. La liturgie deviendra comme un des axes de la spiritualité proprement cénobitique. En promouvant la discipline cénobitique, Pacôme avait conscience que cette orientation était inspirée par l'Esprit Saint. D'où ce symbole d'une règle reçue de la main d'un ange, en réplique à qui prétendrait y voir une atteinte à l'authentique idéal absolu.

4) Le *cénobitisme basilien*. — Plus encore que saint Pacôme en Égypte, saint Basile en Asie Mineure se refuse à ne voir dans la discipline cénobitique qu'un pis aller humain de l'érémitisme pour vocations solitaires encore imparfaitement trempées et comme un cadre accidentellement préférable en fait. Il la conçoit bien comme un idéal propre voulu par Dieu et de soi essentiellement plus valable que l'anachorétisme. On peut se demander d'ailleurs si cette préférence foncière n'est pas commandée par le caractère même de la spiritualité de Basile, plus ascétique que mystique. L'organisation communautaire n'a pas ici la rigueur militaire des pacômiens ni l'orientation vers un intense travail manuel. Elle a l'aisance plus souple d'une vie de famille et peut-être trouverait-on dans ses ascendances quelque parenté avec la vie des premiers « ascètes » vivant au sein même de la société chrétienne. Il n'en reste pas moins que, pour Basile, cette famille est *solitaire*, en ce sens qu'elle a pour raison d'être d'offrir au candidat appelé à la perfection monastique la retraite du monde, au milieu de frères, unique société offerte à l'exercice de ses vertus sociales. Cette *nécessité de vivre dans la solitude* est posée de façon formelle et

longuement justifiée dans la 6e *Grande Règle* (PG 31, 925a).

En résumé, lorsque dans l'étude du monachisme primitif on oppose cénobitisme et érémitisme, il faut se garder de méconnaître que les divergences se situent sous un dénominateur commun : à savoir le même idéal de séparation du monde pour l'ascèse purificatrice et le service exclusif de Dieu. De sorte que cette spiritualité monastique est essentiellement une spiritualité de la *solitude*, et l'on peut ainsi parler des valeurs érémitiques du cénobitisme lui-même. C'est lorsqu'il s'agit d'établir quelle est la meilleure discipline permettant de répondre à cette vocation de solitude que naissent la différence et, dans une certaine mesure, la contradiction entre cénobitisme et érémitisme.

Telle est la conclusion qu'impose le témoignage particulièrement autorisé de Cassien. Son enquête a pour dessein à la fois de découvrir les traits essentiels d'un unique idéal de vie monastique et de discerner sous quelle discipline en atteindre la plus sûre réalisation (cf notamment *Collatio* XIX). Certes, il fait l'éloge du désert où, en soi, la vertu lui paraît d'une qualité plus haute. Mais elle est, par là même, plus exceptionnelle. Aussi, préconise-t-il de préférence l'ascèse cénobitique, dont le trait caractéristique est la soumission au joug de l'obéissance, obedientiae subjectio, à l'imitation du Maître qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort. Cette humilité volontaire compense la perte possible de quelque avancement dans les plus hauts degrés mystiques, plus accessibles dans la liberté du désert, libertas ac spiritales excessus, encore que l'auteur remarque finement que ce libre envol spirituel de l'ermite rencontre bien des obstacles dans les embarras infinis où le mettent les tracas de l'hospitalité et les préoccupations constantes de la vie matérielle, carnalium necessitatum provisio. Dans la vie commune le moine est délivré de tels soucis et y gagne d'accomplir fidèlement le précepte évangélique, evangelici praecepti consummatio (XIX, 5, PL 49, 1132), de ne se mettre en peine ni de sa nourriture ni de son vêtement (*Mt.* 6, 25; *Luc* 12, 22).

2. Ermites du haut moyen age

1° Pénétration en Occident. — En Occident, et jusqu'en Gaule, l'expérience monastique avait pénétré de très bonne heure, sans doute révélée par l'Égypte : l'influence de saint Athanase et de sa *Vita Antonii* fut considérable. Ce que Sulpice Sévère, biographe de saint Martin, laisse apercevoir de ce monachisme semble accuser une tendance à juger l'érémitisme de qualité supérieure au cénobitisme.

En Provence cependant le cénobitisme n'est pas seulement accepté mais recherché, comme à Lérins par exemple, pour lui-même et pour l'ordre bienfaisant qu'il introduit dans le monachisme que l'anachorétisme rendrait facilement anarchique. Cassien, par ses écrits, contribue en maître à fixer la doctrine dans le sens d'une plus grande faveur pour la discipline cénobitique. Ce qui ne condamne pas d'ailleurs l'érémitisme.

Il y a des ermites à Lérins, tel Eucher, futur évêque de Lyon et auteur d'un *De laude eremi* (428), qui dit la convenance de la solitude et du silence aux besoins de la contemplation : « Ubi, quaeso, magis vacare, et quam dulcis sit Dominus, videre contingit?.. Ubi liberior cordis ut Deo inhaerere certet, intentio, quam illis utique secretis in quibus Deum non solum invenire promptum est, verum etiam custodire? » (33, PL 50, 708cd).

A l'effondrement du monde romain lors des invasions barbares, l'expérience monastique se transmit à la chrétienté médiévale sous l'une ou l'autre forme, peut-être pas toujours bien nettement différenciées. Une même vocation solitaire tantôt peuple les cloîtres, tantôt les bois et les déserts. C'est moins une opposition d'esprit, une divergence de spiritualité, qui commande les préférences, que le mouvement du tempérament et les circonstances extérieures; toute période troublée provoque une recrudescence d'érémitisme : sous la tempête, le petit ermitage reprend plus facilement vie que le *coenobium*.

Une caractéristique de la spiritualité du cénobitisme est l'importance de la règle. Des règles apparaissent un peu partout, mais bientôt, dès le début du 7e siècle, ces textes divers s'alignent ou s'effacent plus ou moins devant un modèle achevé : la *Règle* de saint Benoît. Si cette règle n'entend point légiférer à propos de l'érémitisme, il serait faux de prétendre qu'elle ne lui accorde qu'un salut d'adieu déférent. La discipline érémitique n'est pas du tout pour saint Benoît une forme désuète et illusoire, mais un idéal primitif, essentiel au monachisme chrétien. La spiritualité de la solitude, du silence, de l'éloignement du monde est commune à l'ermite et au cénobite. C'est à cette spiritualité qu'est formé le cénobite par sa règle, à laquelle est étrangère toute notion d'utilitarisme extérieur. Pour saint Benoît cette formation cénobitique est la meilleure préparation que puisse recevoir une vocation érémitique; d'où il faut conclure que la règle admet qu'un cénobite puisse être appelé au désert. Cependant la discrétion même de la suggestion prouve le caractère exceptionnel de cette vocation absolue dans la pensée de Benoît. Sa conclusion, très ferme, est que, pour l'ordinaire, la « modeste discipline » du cénobite suffit pour le conduire aux plus hautes réalisations de sa vocation de solitaire, *monachus*.

Le monachisme irlandais a fait une plus large place à l'érémitisme que le monachisme bénédictin; le tempérament de la race s'y prêtait. Facilement outranciers et aventureux, ces moines rudes ont volontiers ajouté à la solitude l'expatriement et leurs ermites ont peuplé les îles de proche en proche; certains se sont égarés jusqu'en Islande, d'où les chassèrent les premiers Vikings au milieu du 9e siècle.

2° Saints ermites des « temps barbares ». — De cette multitude d'ermites épars, du 5e au 10e siècle, il est difficile de faire l'histoire spirituelle. Le martyrologe abonde en saints ermites médiévaux. Mais leurs hagiographes sont décevants. Trop souvent, ils retiennent du personnage la sévérité et l'originalité de son ascèse plutôt que l'éclat de ses vertus morales ou la qualité de sa prière contemplative. Celle-ci semble incluse, sans plus, dans la sainteté, qui est union à Dieu. Dieu manifeste alors cette sainteté par la puissance thaumaturgique qu'il accorde à son serviteur. Prouesses d'ascèse et miracles, qui répondent à un certain goût du merveilleux, tels sont les deux traits les plus courants de l'hagiographie médiévale.

Déjà, au premier âge de ces « temps barbares », un Grégoire de Tours † 594, par exemple (PL 71, 890-891, 1011-1012, 1056-1057), lorsqu'il rencontre quelques ermites et reclus, les présente sous un type à peu près constant, caractérisé par la rigueur exceptionnelle du jeûne et des mortifications dont l'ermite se sert comme d'une arme de combat contre les démons. Qu'il ait triomphé et obtenu l'intimité divine, la preuve en est donnée par les miracles opérés sur son tombeau ou même de son vivant par quelque charisme guérisseur. Cette lutte avec le démon fait partie de la vocation : c'est pour ce

combat par la pénitence et la prière qu'on est reclus ou ermite. Mais, de la prière elle-même, Grégoire de Tours ne dit à peu près rien. Elle n'est pas objet d'histoire. Il suffit, pour que nous reconnaissions du moins la place qu'elle tient dans la discipline de la solitude, qu'on nous dise que c'est parce qu'il la préfère à tout que le solitaire fuit au désert : praeter Deum aliud nihil habebat (1062a), et pour protéger ce bien précieux des soucis du monde : ne impedimentum aliquod de oratione mundi sollicitudo conferret (1056c).

Deux siècles plus tard, Smaragde dira pareillement que le vrai ermite est celui qui cherche la solitude pour la prière et non par peur de la vie ou humeur insociable : non pusillanimitatis causa nec impatientiae morbo sed desiderio sublimioris profectus contemplationisque divinae (*Commentaria in reg. S. Benedicti* 1, PL 102, 725b).

La renaissance carolingienne avec saint Benoît d'Aniane † 821 vit une organisation de la vie monastique accentuant l'orientation vers le cénobitisme, bientôt contrariée par les invasions normandes, destructrices de tant de monastères.

3° **Regula solitariorum.** — Sur cet érémitisme du haut moyen âge, le document le plus éclairant est la *Regula solitariorum* (PL 103, 575-664), datant probablement de la fin du 9e siècle. De son auteur *Grimlaïcus* on ne sait rien de certain; il est possible qu'il s'identifie avec un prêtre de ce nom du diocèse de Metz. L'ouvrage, destiné aux ermites et même aux reclus, ne prétend qu'à être un florilège recueillant l'enseignement des maîtres anciens, parmi lesquels, pour ce qui est de la discipline monastique, la *Règle* de saint Benoît est abondamment retenue, avec d'habiles adaptations aux exigences érémitiques. Grimlaïc ne repousse pas les cas où l'ermite et le reclus viennent du monde ou du clergé séculier, mais ce ne sont pour lui que des exceptions, surtout quand il s'agit de reclus. Le plus souvent, dans sa pensée, le candidat est déjà moine. On retrouve l'influence de la règle pour laquelle, comme il a été dit plus haut, le combat du désert ne convient qu'aux moines aguerris par la milice cénobitique. Il s'agit bien d'un combat : les passions demeurent, contre lesquelles il faut engager une lutte dure et périlleuse, et il ne suffit pas des conditions extérieures de silence et de solitude pour trouver la paix du cœur. La solitude et, à fortiori, la réclusion ont aussi valeur d'ascèse pénitentielle; c'est une sorte d'emprisonnement : propter peccata nostra... in carcerem (14, 592c).

Dans son dessein le plus élevé, la solitude détache des activités étrangères pour rapprocher de Dieu : quanto remotiores a saeculo tanto propinquiores Deo (14, 591b). La pleine vision de Dieu n'appartient qu'à la béatitude éternelle, mais l'effort de la contemplation s'inspire du désir de ne donner son attention qu'à ces réalités futures, connues ici-bas sous le voile de la foi : rerum latentium futurarumque notitia (8, 586c). Cette orientation eschatologique de la prière est déjà celle de saint Benoît; elle s'affirme très nettement chez Grimlaïc : Eo aciem mentis indesinenter attendet quo pervenire desiderat. Beatitudinem vitae futurae ante oculos animi sui proponat ac diligat (12, 589d).

Grimlaïc établit entre la vie contemplative et la vie active une distinction qui reste dans le cadre de la vie monastique; elle s'identifie presque avec la distinction du cénobitisme et de l'érémitisme, celui-ci étant par excellence la voie de la contemplation. En quelque sorte, le solitaire jouit de l' « occupation » du royaume de Dieu dont l'ascèse de la vie active lui a assuré la « conquête », et la solitude plus rigoureuse de l'ermite et du reclus leur permet d'être plus attentifs à Dieu et à ses commandements. La contemplation du solitaire, tout en faisant de lui d'une certaine manière un « docte », n'est pas une recherche de l'esprit et doit demeurer non seulement étrangère aux connaissances profanes mais humble dans la curiosité des mystères divins eux-mêmes : non oportet solitarios... secreta Dei... nimis rimari (38, 628d).

La lecture de la règle de Grimlaïc permet de supposer qu'il l'a composée à un âge où la vie érémitique lui était familière de par son expérience personnelle et celle de quelques disciples. Il juge d'abord plus convenable à la pure contemplation ce cadre de paix absolue, où l'âme acquiert une imperturbable sérénité devant tout ce qui passe. Pourtant, malgré cette préférence, il sait qu'ici-bas l'attention de cette contemplation ne peut être sans cesse soutenue : diuturnitate contemplandi lassatur (9, 587b). Son solitaire, son reclus, doivent se ménager des détentes, par l'activité du travail manuel, au besoin par le voisinage d'un compagnon. Grimlaïc cependant n'esquisse pas encore de semi-cénobitisme présageant la discipline cartusienne ou camaldule, car, pour le but qu'il se propose, il suffit d'une vie à deux, et l'isolement strict lui apparaît possible dans des cas exceptionnels. Grimlaïc apporte un autre tempérament à la rigueur du désert en ne dispensant pas l'ermite des exigences d'un certain apostolat : son exemple n'est un témoignage perceptible que s'il répond aux appels légitimes.

Ce n'est pas d'ailleurs un apostolat systématique, mais une humble acceptation des occasions qui surviennent. En fait, Grimlaïc est pareillement sévère et pour les ermites qui refusent de se sacrifier quand on vient les tirer de leur solitude pour les charges ecclésiastiques et pour ceux qui ont la vanité de les rechercher. C'est dans le même esprit que, tout en limitant à deux ou trois le nombre de disciples que l'ermite peut admettre à vivre avec lui, il semble lui permettre de faire bénéficier de son enseignement un plus grand nombre, paucos... ad convivendum et plures ad docendum, mais jamais comme instituant une manière d'école, non... dicimus ut scholas generaliter teneant (52, 644a). C'est un rappel de l'humilité qui convient même au maître. N'y aurait-il pas aussi dans ces réserves une réaction contre le danger d'évolution des ermitages primitifs vers l'ampleur de monastères grandissants?

En dépit de la légende, le plus isolé des ermites ne peut donc se passer de rencontres humaines. L. Gougaud (*Ermites et reclus*, Ligugé, 1928, p. 51-52) remarque justement que si l'ermite occupe une si grande place dans la littérature populaire du moyen âge, alors que le moine n'y apparaît que rarement, c'est que l'ermite est plus mêlé que le moine à la vie courante. On connaît le moûtier, mais non le moine, tandis que l'ermite est « une figure familière ».

3. De la féodalité a la renaissance

Cette figure familière continue d'alimenter le folklore médiéval jusqu'à la Renaissance. On devine le pittoresque que la littérature peut tirer d'un tel personnage, non conformiste par principe, dont le type peut aller du saint merveilleux des légendes au mauvais sujet des satires. Le bouillonnement anarchique qui suit les bouleversements dus aux invasions normandes favorise comme une nouvelle éclosion de phénomènes érémitiques.

1° **Tournant du 11e siècle.** — Le 11e siècle demeure encore une période troublée, à travers laquelle la société nouvelle se cherche et finit d'élaborer les grands traits de la civilisation féodale. Quoi qu'il en soit des conjonctures économiques et sociales, qu'il ne faut pas négliger, cette étape se caractérise par un renouveau de l'idéal

spirituel qui sera comme l'âme de la chevalerie et des croisades. La vie monastique refleurit tandis que le mouvement érémitique s'épure et s'exalte. L'attrait de sa spiritualité absolue se fait plus vif en face des défaillances et des désordres. L'ordre canonial lui-même réagit dans ce sens et les « clercs-ermites » apparaissent au milieu du 11e siècle et sont répandus un peu partout dès 1070; la réforme se poursuivra un siècle plus tard dans l'œuvre de saint Norbert et des prémontrés. Par ailleurs, les historiens des croisades ont dit la place que vont y tenir les ermites : leurs révélations de visionnaires indépendants et réformateurs, leur prédication errante éveillent dans les masses une mystique parousiaque (P. Alphandéry, *La chrétienté et l'idée de croisade*, coll. L'évolution de l'humanité, Paris, 1954). Enfin, c'est le moment où l'observance monastique se complique et se diversifie. Les grands ordres, qui ont commencé d'apparaître, s'engagent davantage dans les structures de la puissance féodale. Il le fallait pour que le monachisme ne fût pas broyé dans l'emprise seigneuriale. Grâce à leur indépendance et en liaison avec la papauté réformatrice, Cluny et les autres congrégations peuvent alors exercer sur la qualité de la vie religieuse une action bienfaisante. Mais d'aucuns regrettent que la discrétion d'une « via media » apporte trop de tempérament à l'idéal exigeant de la pure solitude et qu'en même temps les fins de ce cénobitisme se surchargent de plus en plus de desseins plus ou moins apostoliques.

2° **Cénobitisme et érémitisme.** — Le dialogue sur la vie solitaire entre ermites et cénobites prend alors parfois un ton assez acerbe. Très caractéristique à cet égard est l'incident qui met aux prises Yves de Chartres (1040-1116) et le cénobite Rainaud désireux de se faire ermite. Dans les écrits de l'un et de l'autre sont développés les arguments traditionnels pour et contre chaque discipline, avec parfois chez Rainaud une verve de pamphlétaire qui laisse perplexe sur l'authentique pureté de sa vocation. Peu importe d'ailleurs son cas particulier, c'est le plaidoyer qui nous intéresse. L'évêque traite de mirage le désir de Rainaud. Il lui remontre que partir au moment où, par la qualité de son enseignement, il commence à faire du bien, serait déchoir de son vœu et causerait du scandale chez les faibles en jetant le discrédit sur la discipline cénobitique dont Yves de Chartres fait l'éloge, l'estimant supérieure à la solitude absolue, « plus spectaculaire qu'utile ». Celle-ci n'assure pas, comme le monastère, des conditions de renoncement à la volonté propre, d'abnégation au profit du prochain et de services apostoliques à l'imitation du Christ. Les tempéraments de l'observance laissent un champ suffisamment vaste aux rigueurs de l'ascèse (*Ep.* 256, PL 162, col. 260-262).

En d'autres endroits de sa correspondance, Yves de Chartres, tout en protestant qu'il ne condamne pas l'idéal érémitique en soi, avait montré ses préventions contre les ermites, entraînés souvent vers la solitude par illusion diabolique, se séparant ainsi du corps du Christ, s'exposant, faute d'une forte discipline intérieure, aux dangers de l'acédie, de la vaine gloire, des plus viles tentations (*Ep.* 193, col. 201-202).

Rainaud répond (G. Morin, *Rainaud l'ermite et Ives de Chartres. Un épisode de la crise du cénobitisme au* XIe-XIIe *siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 40, 1928, p. 99-115) que, s'il s'éloigne du cloître, c'est pour mieux accomplir son vœu de vie parfaite évangélique. Accuser systématiquement l'ermite de relâchement, c'est méconnaître que la solitude a sa discipline et son ascèse, dont même la supériorité est d'être sans cesse acceptée librement au lieu d'être subie : non tam servitute coacta gaudet Deus quam spontanea (p. 102). C'est pour la prière qu'il recherche la solitude : Nudus nudum Christum sequens (*ibidem*). Fuir vers Dieu n'est pas une évasion. Au témoignage même de Lanfranc (*Ep.* 60, PL 150, 549-550), ce n'est pas rompre le vœu de stabilité que de poursuivre en une plus rigoureuse observance le dessein même pour lequel on s'était réfugié au cloître.

Ces raisonnements s'accompagnent du tableau satirique de cloîtres où l'austère censeur ne trouve plus la vie parfaite qui y est vouée : hanc perfectionis formam... coenobitalia claustra aut raro aut numquam includunt (G. Morin, *loco cit.*, p. 101). Comment y sont pratiqués la pauvreté, l'abnégation, l'abstinence, l'éloignement du monde! Toutes les affaires du siècle y font irruption. Que dire des monastères urbains, sans cesse troublés par les bruits du voisinage et dont les femmes assaillent les parloirs! Quitter le cloître pour le désert est le seul moyen de retrouver la simplicité de sa vocation solitaire.

D'autres exemples du désaccord entre cénobites et ermites pourraient être signalés. Ainsi, dans la *Vita*, écrite vers 1220, de l'ermite Gerlac de Houthem † 1164/65, il est dit que, lorsque ce laïc, pénitent et pèlerin, voulut fixer sa vie érémitique en son pays natal, les moines voisins de Meerssen prétendirent l'obliger, puisqu'il entendait renoncer au siècle pour la vie parfaite, à l'observance cénobitique. L'évêque, ici, donna raison à l'ermite (AS, 5 janvier, t. 1, Anvers, 1643, p. 309; C. Damen, *De quodam amico spirituali B. Hildegardis virginis*, dans *Sacris erudiri*, t. 10, 1958, p. 163).

3° **Camaldules et chartreux.** — La discipline érémitique ne se présentait pas seulement comme le refuge de vocations individuelles soucieuses de leur fidélité à la perfection, elle inspira en ce tournant du 11e siècle maints réformateurs et fondateurs qui remettaient en valeur les traditions de pénitence, de pauvreté, de silence et de solitude de l'antique monachisme. Deux formes surtout tiendront une place de choix dans l'histoire de la spiritualité de la vie solitaire : les camaldules (DS, t. 2, col. 50-60) et les chartreux (t. 2, col. 705-776).

Le fondateur des camaldules, saint Romuald, † 1027, restait fidèle à la tradition en apparentant le retrait total du monde de l'ermite au martyre qu'il tenait pour le don le plus parfait.

Sans doute saint Bruno de Querfurt † 1009 a-t-il un peu trop systématisé la pensée de Romuald en classant les échelons de la perfection en vie cénobitique pour les commençants, vie érémitique pour les mieux trempés et, pour les parfaits, vie missionnaire chez les païens en vue du martyre : Noviter venientibus de seculo desiderabile cenobium; maturis vero et Deum vivum sicientibus aurea solitudo; cupientibus dissolvi et esse cum Christo, evangelium paganorum (*Passio sanctorum Benedicti et Johannis ac sociorum eorundem*, MGH *Scriptores*, t. 15, Hanovre, 1888, p. 719). En toute hypothèse, il serait décidément étranger à cet idéal d'entendre cet échelon suprême de toute vie apostolique et d'en faire le débouché parfait de la vie érémitique!

On ne trouve rien de semblable dans saint Pierre Damien † 1072, attentif au contraire à louer la stabilité pénitente de l'ermite dans sa cellule et à le mettre en garde contre les sollicitations du bien prétendu à faire au dehors : c'est une ombre par l'attrait de laquelle le démon veut lui faire négliger le bien réel de sa vie solitaire (*De contemptu saeculi* 26, PL 145, 279). Si la fonction du prêtre est d'offrir le sacrifice et celle du docteur de prêcher, le propre de l'ermite est de demeurer dans le jeûne et le silence : in jejunio silentioque quiescere (*De institutis ordinis eremitarum* 5, 339d). Cf Jean Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, à paraître.

4° **Ermites de l'ouest.** — Un des mouvements érémitiques du 11e siècle en France qui mérite une

attention particulière est celui qui eut pour théâtre les forêts s'étendant aux confins du Maine, de l'Anjou, de la Bretagne et de la basse Normandie. Les solitaires s'y multiplient vers le milieu du siècle; bientôt le mouvement revêt deux formes : d'une part, des groupements se constituent ayant chacun à leur tête un maître; d'autre part, maints ermites s'engagent, peut-être par mission spéciale, dans un apostolat itinérant de prédicateurs dont la mortification spectaculaire répond à un programme de la réforme grégorienne. Cette activité suscite bien des critiques du clergé. C'est elle que blâme si sévèrement l'évêque de Rennes, Marbode, dans une lettre sans doute adressée à Robert d'Arbrissel (*Ep.* 6, PL 171, 1480-1486). A vrai dire, l'apostolat itinérant fut de courte durée, s'étendant sur une période d'à peine vingt ans au début du 12e siècle. Quant aux groupements, les centres fondés par les Vital, les Robert d'Arbrissel, les Pierre des Étoiles, les Bernard de Tiron, les Raoul de la Futaie, etc, évoluent rapidement vers la discipline cénobitique et l'observance bénédictine. En 1150, la transformation est achevée. Le 12e siècle d'ailleurs cherche l'ordre, la stabilité, la discipline. Mais l'érémitisme des origines a marqué ces monastères des caractères de sa spiritualité : choix de sites déserts et sauvages, goût de la mortification corporelle et du travail manuel, simplicité du cérémonial liturgique par préférence accordée à la prière individuelle et à la solitude.

Tous ces traits se retrouvent aux origines de l'ordre cistercien, qui donnera un incomparable élan mystique à une spiritualité héritée de l'érémitisme. Elle en garde l'éloignement du monde, la pauvreté, la simplicité, l'attention exclusive à Dieu servie par une rigueur de silence qui, d'une certaine manière, assure, dans une observance délibérément cénobitique, une solitude individuelle.

5° **La « Lettre d'or ».** — Le témoignage le plus caractéristique de la pensée cistercienne à l'égard de la vie solitaire est sans doute la célèbre *Lettre* de Guillaume de Saint-Thierry † 1148 *aux frères du Mont-Dieu*, mise alors communément sous le nom de saint Bernard. Le dernier éditeur, J.-M. Déchanet, a montré (*Les divers états du texte de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu dans Charleville 114*, dans *Scriptorium*, t. 11, n. 1, 1957, p. 63-86) qu'il faut distinguer dans cet écrit une première épître aux chartreux du Mont-Dieu, à l'éloge de la vie érémitique, et un traité de vie spirituelle de portée plus générale que Guillaume aurait jugé convenir aux saints ermites qu'il avait visités et dont il admirait la discipline.

Elle restaure très authentiquement, leur dit-il, l'idéal primitif du désert. La solitude convient à qui cherche uniquement Dieu. Aliorum est Deo servire; vestrum adhaerere (PL 184, 311c). La solitude est faite pour la contemplation, qui est souvenir permanent de Dieu : jugis Dei memoria; continua intentionis actio ad intelligentiam ejus, indefessa affectio in amorem ejus (313c). Une telle solitude n'est pas un isolement et l'auteur invoque la classique sentence de Scipion, christianisée par saint Ambroise : Cum quo enim Deus est, numquam minus solus est quam cum solus est (313d). C'est à cette spiritualité contemplative qu'est ordonnée la discipline érémitique : prière, lecture, ascèse corporelle, docilité au directeur, travail manuel, stabilité dans la cellule; l'errance n'a jamais guéri un moine de son inquiétude : sic est sicut qui fugit umbram corporis sui (324a).

L'épître de Guillaume témoigne aussi du conflit traditionnel entre cénobites et ermites. Les frères du Mont-Dieu ont été l'objet des attaques perfides de ceux qui ne veulent voir qu'une nouveauté blâmable dans leur observance, authentique perfection du monachisme antique.

Il est facile de vitupérer contre les faux ermites, leur hypocrisie, leur avidité aux quêtes, leur ascèse ostentatoire (J. Leclercq, *Le poème de Payen Bolotin contre les faux ermites*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 52-86; *Histoire littéraire de la France*, t. 11, Paris, 1869, p. 1-6). Il n'en reste pas moins que les grandes âmes vouées à la contemplation, but et idéal par excellence du monachisme, tournent leur regard vers la pure solitude des ermites, si rare soit le nombre de ceux qui sont authentiquement appelés à la connaître, comme vers l'expression des meilleures conditions de la prière : Da mihi illud solitudinis secretum et spiritale oportunae ad te vacationis otium (Jean de Fécamp, *Deploratio quietis et solitudinis derelictae*, éd. J. Leclercq et J.-P. Bonnes, Paris, 1946, p. 195, lignes 258-259; autre titre : *Lamentatio cujusdam monachi pro desiderio solitudinis amissae*, p. 185). Vaquer à Dieu dans le repos spirituel n'est pas se livrer à de hautes spéculations intellectuelles. La vie théologale d'une âme, remarque Guillaume de Saint-Thierry dans le *Speculum fidei*, ne dépend pas de l'étude, et il ajoute par réminiscence de saint Augustin : Itaque multi per haec tria (fides, spes, caritas) etiam in solitudine sine codicibus vivunt (PL 180, 367a).

6° **Témoignages divers.** — Il ne faudrait pas croire que l'incompréhension du désert fût universelle parmi les maîtres du cénobitisme. Ils ne pouvaient méconnaître que toute vraie spiritualité monastique a ses racines dans l'idéal érémitique. L'étude reste à faire de la manière dont ils ont pu, en fait, favoriser une plus grande fidélité à cet idéal, notamment par l'établissement autour du monastère d'ermitages ouverts le plus souvent à des ermites non moines, mais aussi à des vocations exceptionnelles de moines. L'institution la plus célèbre de ce genre est celle de Montserrat. On la rencontre ailleurs, entre autres, à Gorze et à Affligem; même pour Cluny la question se pose. Jean Leclercq a donné maintes indications sur cet « érémitisme bénédictin » (cf appendice de l'art. cité *supra*, *Le poème...*). Ailleurs, esquissant l'histoire de l'érémitisme clunisien à propos de Pierre le vénérable (*Pierre le Vénérable et l'érémitisme clunisien*, coll. Studia anselmiana 40, 1956, p. 99-120), il conclut que le saint abbé † 1156, à l'instar sans doute de ses prédécesseurs, a accepté l'expérience érémitique pour ses moines tant à titre temporaire et en alternant avec des retours au cénobitisme que d'une manière définitive. Dans un écrit consacré à cette observance érémitique, Pierre le vénérable en expose les conditions authentiques : pureté, pauvreté, humilité, simplicité, assiduité à la prière contemplative, à la psalmodie privée, au travail, aux pratiques ascétiques.

De maints côtés on prend conscience de l'idéal de la solitude et les conseils des maîtres prouvent un désir de rendre à cette discipline ses plus hautes valeurs spirituelles.

Étienne de Tournai, abbé de Sainte-Geneviève de 1177 à 1192, écrivant à un chanoine qui a embrassé la vie érémitique, reconnaît que, s'il n'aurait pas voulu la lui conseiller, il ne se croit pas le droit de l'en détourner : qui non consuluissem ut inciperes, non consulo ut desistas (*Ep.* 159, PL 211, 446a, éd. J. Desilve, Paris 1893, lettre 188, p. 230), et le met en garde contre des desseins trop indiscrets, qu'il s'agisse de prière, de contemplation ou de pénitence, discrete potius agendum

est quam districte (447d, et p. 232). Voir art. Étienne de Tournai.

Certaines lettres ne sont peut-être que des prétextes littéraires. Elles n'en donnent pas moins une sorte de doctrine courante de l'érémitisme; un Aelred de Rievaux † 1167 rappellera aux recluses (PL 32, 1451-1459) les lois de la pauvreté et du silence. La grille de la recluse, disait un proverbe anglais, n'est-elle pas trop souvent le lieu des plus sûres nouvelles! La vie solitaire doit s'équilibrer par l'alternance de la prière, du travail, de la lecture : utilius est saepius orare breviter quam semel nimis prolixe (1456). Une discipline extérieure assure les conditions matérielles de cet équilibre; une discipline morale oriente les vertus nécessaires à la vie spirituelle, dont le triple dessein est d'éveiller, de soutenir et de parfaire l'exclusif amour.

Dans les conseils du chartreux Bernard de Portes († 1158?) à un reclus (PL 153, 892-900), on trouve tout un règlement de vie sur l'ordonnance de la journée, le travail, les jeûnes, le vêtement, la composition de l'office, etc, plutôt qu'un enseignement spirituel. Il y est cependant rappelé que la solitude est faite pour « vaquer à Dieu », que l'humilité est la vertu maîtresse du solitaire, que les douceurs de la charité sont un don de Dieu, que l'amour sincère et la foi vivante en la croix du Christ sont des armes toutes puissantes contre le démon, semeur de tristesse, d'inquiétude et d'illusions. Effusa cum lacrymis oratio omne genus tentationis superat et repellit (898). Tout en légiférant avec minutie, Bernard marque ce trait qui caractérise bien des règlements érémitiques : ce sont des conseils que le solitaire interprétera pour les tempérer ou les dépasser selon sa propre discrétion et sa docilité à l'Esprit Saint.

7° « **In spiritu libertatis** ». — La docilité à l'Esprit Saint, insinuant ses volontés directement et devant lequel l'anachorète est sans appui humain immédiat, — sine consolatione alterius, dit saint Benoît, *Règle*, ch. 1 —, est l'un des points les plus névralgiques, pourrait-on dire, de la spiritualité érémitique. En toute âme qui se donne à Dieu, cette direction intime personnelle est indéniable et c'est elle, en définitive, qui conduit chaque vocation sur sa voie propre. Mais les difficultés du discernement sont grandes. Le cénobitisme a fait de l'obéissance permanente au père spirituel, à l'abbé, guidé lui-même par la règle, le moyen authentique de ce discernement. L'érémitisme a toujours connu, lui aussi, le recours au père spirituel. Le rôle de celui-ci consiste surtout en une formation initiale, dont la durée est laissée à sa discrétion. Lorsque son action se prolonge, elle se conçoit avec moins de rigueur et plutôt en manière d'impulsion d'ensemble, maintenant les grandes lignes de sécurité, ou d'intervention autorisée dans les conjonctures les plus graves. Voir art. Direction spirituelle, DS, t. 3, surtout col. 1008-1088.

L'histoire des sectes et erreurs médiévales du libre Esprit montre à quels abus et illusions peut conduire une prétention à la liberté absolue. Par contre, imposer aux ermites une discipline calquée sur celle des cénobites équivaut à méconnaître la spiritualité propre de l'institution ou même à lui refuser droit de cité. Il semble qu'à cet égard l'Église d'Occident ait été plus méfiante que celle d'Orient, qui a su, avec beaucoup de souplesse, incorporer l'expérience érémitique dans son monachisme, demeuré plus fidèle aux fins solitaires des origines (cf *supra*, Érémitisme *en Orient*).

C'est en raison de l'efficacité de sa forte discipline contre les dangers et les illusions qui menacent l'ermite, que le cénobitisme est en général préféré. Il est pourtant intéressant de signaler le ton plus original du traité de Baudouin de Ford † 1190, *De vita coenobitica* (PL 204, 545-562), professant qu'*en soi* la vie collective est plus parfaite : la vie de Dieu n'est-elle pas une vie trinitaire et la vie bienheureuse une société avec Dieu? Même préférant pour le moine la vie commune, l'auteur laisse entendre que les ermites ne sont pas étrangers au devoir ni au bienfait de la communion qui vient de l'Église corps du Christ : Justi ubicumque sint, sive singulariter, sive communiter vivant.., quasi membra unius corporis, divisionem non admittunt (552c).

8° « **Perfectissimi** ». — Ce serait condamner toute pratique de la vie érémitique que de prétendre y admettre ceux-là seuls qui sont parvenus à la perfection. L'article que saint Thomas a consacré à cette question dans la *Somme* (2^a 2^{ae} q. 188 a. 8) a peut-être été lu parfois d'une manière un peu trop géométrique. La perfection dont il s'agit n'est pas cette perfection consommée de la totale adhésion au divin (*Phil.* 3, 13 svv; cf 1^a 2^{ae} q. 99), mais une perfection de formation au discernement du bien et du mal (*Héb.* 5, 14). Saint Thomas sait très bien que, même pour ceux que la grâce divine et l'entraînement monastique ont ainsi *parfaitement* préparés, la vie du désert est pleine de dangers et de tentations, qui rendent laborieuse l'acquisition d'une vraie solitude intérieure, ordonnée à la pure contemplation (cf 3^a q. 40 a. 1; q. 41 a. 2).

Aussi, parmi tant d'ermites, en la période qui nous occupe, combien demeuraient médiocrement au-dessous de leur vocation! Les autorités ecclésiastiques essayèrent d'y porter remède. Elles tentent de remettre un peu d'ordre dans le mouvement érémitique en Italie et en Espagne aux 13^e et 14^e siècles, où pullulaient toutes sortes de « frères barbus », — car la barbe a toujours été regardée comme un privilège de la discipline érémitique. Ils constituaient dans l'ensemble une classe mineure déjà détachée du monde laïc et cependant demeurant comme en marge du monde religieux, tantôt solitaires, tantôt groupés en des manières de petites communautés. Les plus encombrants de ces « ermites » n'étaient évidemment pas ceux, plus nombreux peut-être qu'on ne le pense, qui poursuivaient une authentique vocation d'humilité, de pénitence, de piété. Il fallait à la fois défendre ces meilleurs et combattre les pires.

C'est le sens, entre autres mesures antérieures ou postérieures, du décret de 1256 d'où est sorti, par union de petites communautés d'ermites, l'ordre des Ermites de Saint-Augustin dont l'observance n'a guère, dès ce moment, gardé d'érémitique que le nom. On peut être surpris que ce ne soit pas vers les ordres monastiques que se soit orienté ce glissement, mais vers les ordres mendiants. En fait, ceux-ci avaient inauguré une discipline renouvelée de pauvreté et de simplicité qui avait reçu son inspiration des milieux érémitiques eux-mêmes et par là se trouvait plus adaptée à leur esprit. Cf art. Ermites de Saint-Augustin.

9° **Angleterre et Pays-Bas.** — Dans l'histoire de l'érémitisme anglais on rencontre, au moyen âge, maintes règles d'ermites dont la plus célèbre est l'*Ancren Riwle*, datant au plus tôt du milieu du 12^e siècle (traduction française par G. Meunier, *La Règle des recluses*, Tours, 1928). Ce sont moins des règlements que des traités de vie spirituelle, orientés vers une

forme plus ou moins accusée de vie érémitique. C'est aussi le cas du *Speculum inclusorum* d'un moine, probablement chartreux, au 14e siècle (éd. L. Oliger, coll. Lateranum, Rome, 1938). Ce 14e siècle anglais, d'ailleurs, brille d'un éclat particulier; une vie mystique s'y développe, consciente des conditions favorables que lui assure la solitude. Sont à retenir particulièrement les noms de Richard Rolle, ermite de Hampole, et de Julienne, recluse à Norwich, dont les *Sixteen Revelations of Divine Love* conservent les visions dont elle fut favorisée en mai 1373. Quant à Richard Rolle, il résulte des confidences faites dans ses ouvrages spirituels (spécialement *Ignis amoris* et *Melos amoris*) sur son expérience d'ermite que, si sa conversion a d'abord le caractère d'une repentance, en définitive c'est l'appel de la contemplation qui exige le désert : Nimietate gaudii et magnitudine amoris qua implentur sonum in se celestem suscipiunt et divina armonia obumbrati fugiunt in solitudinem, ne ab illo spirituali canore impediantur (*Melos amoris*, ch. 47, éd. E. J. F. Arnould, Oxford, 1957, p. 145, 2-5). Cet appel, là aussi, se heurte aux critiques venues d'un cénobitisme demeuré valable mais trop détaché, au gré des mystiques, de l'idéal primitif et contre lequel Richard doit défendre sa vocation : Sedeo solitarius quia dulcedine repleta est anima mea (ch. 48, p. 155). Douceur qui est aussi feu d'amour et mélodie d'amour, chant que l'ermite poursuit dans le silence d'une prière intérieure préférée aux paroles et aux musiques liturgiques. Un autre trait de la discipline érémitique de Richard est d'admettre le passage d'un ermitage à un autre pour s'assurer de meilleures conditions de solitude (*Incendium amoris* 1, 15; trad. M. Noetinger, *Feu de l'amour*, Tours, 1928). A Hampole enfin, où il termina sa vie, il exerça un ministère spirituel auprès des moniales cisterciennes, sans que ce rayonnement, non plus que son activité littéraire, altérât vraiment l'authentique érémitisme de sa vocation.

La supériorité de la vie érémitique pour une âme en quête de prière contemplative : Eremitae sciant summa secreta (*Melos amoris*, ch. 48, p. 152), est une doctrine courante dans ce milieu des mystiques anglais du 14e siècle, qui doivent, sur ce point, s'opposer à d'autres spirituels décriant la vie contemplative au profit de l'activité extérieure, à leurs yeux plus méritoire.

Richard Rolle admet que « maints actifs sont plus parfaits que maints contemplatifs, mais les meilleurs des contemplatifs sont supérieurs aux meilleurs des actifs » (*Feu de l'amour*, liv. 1, ch. 21). Et l'auteur du *Cloud of Unknowing*, écrit entre 1375 et 1400, s'en fait très nettement l'écho. Son enseignement n'est pas pour les fiévreux de la vie active extérieure, fussent-ils parfaits dans leur voie (ch. 74). L'ouvrage est adressé à un disciple, — peu importe ici qu'il ne s'agisse peut-être que d'une fiction littéraire —, qui, après avoir été frère lai dans un monastère, s'est fait ermite. « In which solitary form and manner of living thou mayest learn to lift up the foot of thy love and to step towards the state and degree of living that is *perfect* and the last state of all » (ch. 1, éd. J. Mc Cann, 6e éd., Londres, 1952, p. 6).

Comme en Angleterre, le grand courant mystique des Pays-Bas des 13e et 14e siècles a des attaches certaines avec la spiritualité érémitique, non seulement en raison des influences cisterciennes, puis cartusiennes, mais par l'inspiration venue des béguines. Dans ce mouvement béguinal, avant les déviations et les affadissements, se reconnaissent les traits du meilleur érémitisme médiéval : simplicité et humilité, particularisme et indépendance, facilitant les générosités individuelles, attente fervente des grâces de contemplation cachée. C'est un climat de solitude, même si celle-ci n'est pas absolue, que postule cette spiritualité. Ruysbroeck, le grand maître de la mystique spéculative néerlandaise, peut légitimement être revendiqué par l'érémitisme. Prêtre et chapelain de Sainte-Gudule de Bruxelles, il se retire, à l'âge de 50 ans, en 1343, avec deux compagnons, dans une solitude offrant des conditions de prière que l'office canonial ne leur assurait pas. Il vint à Groenendael, dit son biographe, pour s'adonner à une contemplation plus pure des mystères divins, du fait qu'échappant à tous les bruits du monde agité, il y trouvait plus de paix pour vaquer à Dieu seul : venit in Viridemvallem, tanto serenius arcana coelestia contemplaturus, quanto quietius ab omni strepitu mundanae turbationis soli Deo vacaturus (H. Pomerius, *De vita et miraculis fr. Johannis Ruusbroec*, ch. 6, dans *Analecta bollandiana*, t. 4, 1885, p. 287). Même lorsque, quelques années plus tard, les solitaires de Groenendael prirent l'habit et la règle des chanoines réguliers de Saint-Augustin, Ruysbroeck demeura dans l'habitude de se retirer dans la forêt, lorsque l'inspiration divine l'y poussait, et la plupart de ses écrits sont le fruit direct de la contemplation merveilleuse à laquelle s'abandonnait son âme en ces heures de solitude. Toute son œuvre mystique est orientée vers la prière contemplative la plus pure, qui n'est que solitude parfaite de l'essence de l'âme avec Dieu. Sans doute, chez un Ruysbroeck, elle s'épanouit dans une atmosphère de hautes spéculations théologiques abstraites, mais ne se confond pas avec elles.

S'il y a des hommes d'étude parmi les ermites, la plupart d'entre eux vivent à peu près sans livres, comme le rappelait Guillaume de Saint-Thierry.

Cette qualité de leur prière, un Denys le chartreux (1402-1471) saura bien la distinguer et préciser vers quelle connaissance est ordonnée leur solitude : ad mysticas visiones et theoriae contemplationis sinceritatem, ad raptum et ecstasim : ita ut in sanctae deitatis, in aeternae veritatis abyssum demersi, supernaturales fidei veritates et ordinem credendorum ecclesiasticaeque hierarchiae ineffabiliter clarius ac certius intueantur quam ex scholastica notitia conspici queat (*Vita Dionysii*, *Opera*, t. 1, Montreuil, 1896, p. xxxi).

10° **Au 15e siècle.** — Au 15e siècle se sont multipliés les petits ermitages isolés, en montagne ou en forêt, et le personnage de l'ermite a repris du relief dans le folklore. Un témoignage des plus curieux est celui des *Danses macabres*, dont les formules connues dérivent, d'après É. Mâle, de celle du cimetière des Innocents de Paris (1424). Le personnage de l'ermite s'y introduit, sans doute, vers le dernier quart du siècle et occupe le dernier rang des gens d'église : c'est un humble qui ne doit prétendre qu'à la plus basse condition (*L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922, p. 359 svv).

A ce renouveau appartient cet ermite suisse que l'Église a inscrit en 1947 au catalogue des saints : Nicolas de Flue (vers 1417-1487). Grand pénitent, grand contemplatif et visionnaire, c'est l'appel de la prière pure qui le sépare de sa femme et de son foyer à cinquante ans et l'entraîne au total dépouillement : O mein Gott, nym mich mir und gib mich gantz zu aigen dir. O mon Dieu, prends-moi à moi et donne-moi tout entier à toi seul (Ch. Journet, *Saint-Nicolas de Flue*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 28).

11° **Derniers témoignages.** — On ne peut prétendre relever toutes les sources où puiser d'intéressantes

remarques sur la spiritualité de la solitude. Il est peu d'écrits mystiques ou ascétiques qui ne s'y arrêtent. Un Thomas a Kempis, en maints passages de ses œuvres, professe que la solitude est un élément essentiel de la discipline du cloître. Elle est, par-dessus tout, solitude du cœur, en vue du colloque plus intime avec Dieu, mais cette solitude intérieure postule, même en communauté, un sens et une pratique de la solitude extérieure, une fidélité à la cellule. L'ermite a valeur d'exemple, et le cas de ce chartreux, rigoureusement stable depuis quarante ans, fait honte aux religieux qui ne supportent pas « l'emprisonnement » de leur cloître, ne fût-ce que l'espace d'un an, sans prendre quelque occasion de promenade au dehors.

Parmi les néerlandais, citons aussi l'auteur (1463-1540) de la *Perle Évangélique*, « pieuse vierge dont la vie s'est tout entière écoulée dans la pénitence et la contemplation », qui commente les sept demandes du Pater en une méditation des sept solitudes ou, plus littéralement, des sept déserts (*De groote Evangelische Peerle*, éd. d'Anvers, 1629, p. 92-96) : solitude de la Divinité, que nul être ne comprend, hormis Elle-même; solitude de la pénitence essentielle, vide de tout mal et de toute iniquité; solitude de la vie spirituelle, qui est indéfectible pureté; solitude du cœur, dont Dieu est la seule vraie compagnie; solitude du ciel, où le seul Bien suprême suffit à chacun; solitude du monde, où tout n'est que trouble et fuyante inconstance; solitude de l'enfer, où ne pénètre aucun bien.

Pétrarque, vers 1350, a composé un *De vita solitaria*. Pareillement, à la Renaissance, le sujet retient maints humanistes, mais ces essais relèvent peut-être plus de l'histoire de la littérature que de la spiritualité. L'un des plus curieux est l'*Encomium solitudinis*, en 374 strophes de trois vers (Anvers 1566), de Cornelius Musius (Cornelys Muijs, 1503-1572), pieux et cultivé chapelain de Sainte-Agathe de Delft, massacré par les mêmes soudards protestants qui furent les bourreaux des martyrs de Gorcum. Il ne néglige aucun des thèmes devenus classiques au cours des siècles à l'éloge de la solitude : grandeur du peuple d'Israël au désert, exemple des grands prophètes, solitude paradisiaque d'Adam dont le malheur ne commence qu'en compagnie d'Ève. A cette seule antithèse Musius consacre 24 vers : Solus vixerat beatus/Solus erat exaltatus/Comitatus cedidit... Et il ne manque pas de reprendre le *Numquam minus solus* de Cicéron et de saint Ambroise. Voir P. Noordeloos, *Cornelius Musius, Pater van Sint Agatha te Delft, humanist, priester, martelaar*, Utrecht-Anvers, 1955.

L'humanisme de la Renaissance apporte un tribut plus sérieux à la spiritualité érémitique en la personne de Paul *Giustiniani*, réformateur des camaldules (J. Leclercq, *Un humaniste ermite, le bienheureux Paul Giustiniani (1476-1528)*, Rome, 1951; *La vie érémitique d'après la doctrine du bienheureux Paul Giustiniani*, Paris, 1955). Il est avant tout conscient du rapport essentiel entre la vie contemplative, si souvent perdue de vue dans les familles religieuses d'Italie à cette époque, et la discipline érémitique, plus ou moins dégénérée sous les types divers et nombreux d'ermites libres et laïcs d'alors. Fidèle à l'idéal camaldule primitif, il insère la contemplation solitaire dans une structure semi-cénobitique, dont, à l'exemple de la règle bénédictine, l'obéissance est la pièce maîtresse. Cet état religieux est, à ses yeux, nécessaire pour sauvegarder une solitude tout orientée vers les plus lointains horizons de la prière « au delà de tout ce qui peut se dire et se comprendre » (cité dans J. Leclercq, *La vie..*, p. 150). Plutôt que des méthodes rigoureuses d'oraison, il enseigne à l'ermite la libre docilité à l'Esprit Saint et l'indifférence à ses propres voies : « Comme un navire qui fend la mer n'y laisse aucune trace, l'âme emportée par l'Esprit Saint à travers l'océan des divines contemplations ne peut, même en se retournant, voir ni par où elle est passée ni où elle est parvenue » (p. 105).

Giustiniani, qui, avant d'entrer au noviciat à trente-quatre ans, a vécu en philosophe très pénétré de stoïcisme et en humaniste cultivé, reste un lettré. Ermite, il a beaucoup écrit, il se résignerait difficilement à une solitude sans livres et conseille à ses disciples beaucoup de lectures. Cependant, son élan contemplatif n'est pas un exercice intellectuel. Il rejoint les plus grands mystiques dans le sens de la pure appartenance d'amour à Dieu seul. Il est peu de prières aussi dignes du désert que son invocation à la Sagesse éternelle : « Dieu qui d'un seul amour vous aimez vous-même et vous seul, et en vous comme dans l'objet adéquat de votre amour aimez toutes les créatures, donnez-moi de comprendre et d'exprimer comment celui qui concentre sur vous tout son amour aime davantage lui-même et son prochain que s'il partageait son amour entre vous, lui et son prochain » (p. 151).

4. Ère tridentine

1° Saint Ignace de Loyola. — L'histoire, même réduite à une esquisse, de la spiritualité érémitique ne peut négliger le cas de saint Ignace de Loyola † 1556. Malgré l'originalité des courants où sa puissante personnalité oriente la pensée et l'action chrétiennes, au seuil de l'ère tridentine, il puise ses données spirituelles dans le plus authentique passé ascétique, au point que sa formation intérieure personnelle, a-t-on dit, est plus celle d'un médiéval que d'un humaniste. Mais les valeurs antérieures ainsi accueillies « ont reçu d'Ignace une marque qui n'est qu'à lui » (P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 286). On peut le vérifier pour les valeurs érémitiques. Après la blessure de Pampelune, c'est dans la solitude de la convalescence que se sont faites la conversion et l'initiation à la vie spirituelle. D'ailleurs, l'érémitisme médiéval était encore une institution très florissante dans l'Espagne du 16e siècle et il existait maints ermitages épars autour de Loyola; Iñigo savait y réfugier sa prière, avide d'une solitude inaccessible pour tendre à Dieu de toutes ses forces. Dans les années où s'élabore sa vocation propre, l'expérience spirituelle se poursuit dans des conditions conformes aux traditions érémitiques. Après les grâces de Montserrat, « patrie des ermites », il connaît, à l'étape de Manrèse, les grandes vicissitudes intérieures des plus authentiques anachorètes : tentations déchirantes, épuisants scrupules, terreur des pires découragements, tout un torrent d'épreuves débouchant soudain dans l'illumination des consolations divines fixant à jamais l'amour et la foi. Puis, en route pour Rome et Jérusalem, par sa pauvreté, sa patience, son abjection, son austérité, son recueillement, il semble appartenir à la lignée de ces ermites pèlerins que rejoindra, deux siècles plus tard, un saint Benoît Labre. C'est aussi l'hérédité érémitique qui se traduit dans l'attrait pour la discipline des chartreux. Leur observance, par la sobriété de sa liturgie, ses longues méditations en cellule, semble favorable aux efforts personnels d'ascèse et d'attention intérieure; c'est surtout le principe d'une vie exclusivement donnée à Dieu qui répond au chevaleresque idéal spirituel d'Ignace, au point qu'on a pu dire que le *soli Deo* cartusien dominait toute sa vie. L'importance capitale de cette perspective se confirme dans le

fait que, dès la première génération, parmi ses fils les plus dociles et les meilleurs, la vie cartusienne est apparue à plus d'un comme postulée par les besoins de leur prière. Or, avec autant de force qu'il formait les âmes à n'accueillir que Dieu, il les détournait de s'enfermer dans cette contemplation, tenant pour essentiel à la vocation de sa compagnie de servir ce même Dieu par l'action.

Servire, adhaerere, tel était le dilemme de Guillaume de Saint-Thierry. Entre les deux consignes également souveraines, Ignace poursuit un subtil accord, dont le secret profond ne se laisse pas facilement pénétrer.

Suffit-il de dire simplement que c'est la fin apostolique qui commande l'oraison solitaire, conçue, « comme le moyen de mieux servir Dieu, de mieux se disposer à accomplir en tout sa volonté », et que, si certains spirituels de la compagnie ont parfois présenté l'oraison en soi comme une fin, c'est qu'ils n'envisageaient pas « leur vocation propre », mais écrivaient pour « l'ensemble des fidèles » et suivaient en cela la doctrine qui avait la faveur des âmes pieuses (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 550). Quoi qu'il en soit, il ne nous appartient pas de juger comment, après saint Ignace, les maîtres spirituels de la compagnie ont, en fait, suivant leurs tendances diverses et les circonstances, ordonné ces éléments dont son génie constructeur avait voulu la forte synthèse.

Il nous faut seulement conclure que, si cette synthèse enrichit la spiritualité de la *solitude*, elle se situe cependant hors des frontières de l'érémitisme proprement dit : le désert est nécessaire à l'anachorète et lui suffit pour servir pleinement Dieu et les âmes, dans l'austérité de sa pénitence, la pureté de sa louange et le rayonnement surnaturel et invisible de sa foi, par lequel la vie cachée a valeur apostolique. Un tel idéal a-t-il perdu droit de cité dans la chrétienté nouvelle?

2° **Au 17e siècle.** — Depuis que les historiens de l'érémitisme ont pris soin d'explorer plus attentivement les survivances de l'institution aux 17e et 18e siècles, on s'est aperçu qu'elle y faisait fort bonne figure. Sans doute elle a pratiquement disparu en Angleterre protestante et dans presque toute l'Allemagne. Mais elle persiste dans les pays catholiques : Lorraine, Italie, Espagne, dont l'exemple est repris par la France lors du renouveau spirituel des premières décades du 17e siècle, après les dommages causés par les guerres de religion.

Il est tant d'ermites cachés que « le nombre ne s'en peut exprimer et n'en pourra être su des justes qu'au jour de l'ire du Seigneur ». Ainsi s'exprime, en 1662, dans l'*Apologie de la Solitude sacrée*, François Colletet, poète médiocre et sans fortune, mais calomnieusement traité par Boileau (*Satire* I, 77-80) de pique-assiette, alors qu'il vivait, dit un de ses défenseurs, « plus reclus qu'un hermite ». Certes, il y a bien des abus et des impostures, mais que celles-ci soient possibles prouve que le personnage de l'ermite continue à jouir de quelque crédit. Ce crédit ira se raréfiant et se faussant dans le courant du 18e siècle.

A quelles sources puiser une connaissance de la physionomie de cet érémitisme? Les registres de paroisse, les archives diverses donnent des noms, des dates; mais, quand on arriverait à en dresser une nomenclature, elle ne pourrait d'abord qu'être très incomplète et ne vaudrait que ce que valent les matricules et les herbiers! Il subsiste quelques règlements qui renseignent sur l'observance et permettent d'en suivre l'évolution. La vie solitaire retient l'attention de quelques écrivains et, parmi eux, exceptionnellement, se rencontrent des ermites, auteurs d'ouvrages de spiritualité. Enfin, ici ou là, un ermite édifiant a trouvé son biographe, et les romanciers de leur côté ne se sont pas fait faute de retenir le personnage et de décrire ses mœurs, bonnes ou mauvaises! Tout cela nous introduit dans un monde des plus disparates dont aucune synthèse n'est possible. Pour prendre une vue d'ensemble, il faut se résigner à choisir parmi les manifestations du « phénomène » érémitique ce qui peut le mieux représenter les caractères et les doctrines de l'époque et leur évolution.

Il existe d'abord un érémitisme rural, plus ou moins dense suivant les provinces, ayant pour habitat d'humbles maisonnettes dans les bois ou la montagne, près d'une chapelle de pèlerinage ou en bordure d'une petite paroisse. Voisin de ce dernier type est l'ermite entretenu dans une ville par l'autorité locale « pour être es prières des ermites », et en vue de menus services matériels. Auprès des chapelles l'ermite est parfois prêtre, parfois simple gardien, la chapellenie revenant à quelque autre modeste bénéficier. Ces humbles ermites habitent souvent deux ensemble, plus rarement trois, se rendent à la paroisse, pour ensevelir les morts, servir de témoins aux actes, porter la croix aux processions. Ils sont généralement stables, mais cette stabilité s'impose d'autant moins que, en matière de vœux et de profession d'ermites, la diversité de doctrine et de pratique est extrême. Certains ermites se font facilement quêteurs ou pèlerins et les abus sont faciles et fréquents. C'est surtout contre ce monde de vagabonds que l'autorité ecclésiastique et le zèle des réformateurs auront à s'exercer.

Comment se recrutent les ermites? Parmi les plus humbles gens, et si quelque personnage d'autre origine sociale se fait ermite, c'est par recherche d'humilité et d'effacement, tels un Saint-Simon † 1609, un Pierre Séguin (1558-1636), ancien ligueur, reclus à Nancy, un Chasteuil, ermite au Liban (1588-1644), un François de Rouyn (vers 1657-1739), etc. La solitude de l'ermitage est parfois aussi recherchée par de saints apôtres, pour son recueillement, son enrichissement intérieur, nécessaires à l'action elle-même. Tels, un César de Bus (1544-1607), un Antoine Yvan (1576-1653) et d'autres.

La prétention au dernier rang est un élément de la spiritualité érémitique. Mais, dans une société où la distinction des classes sociales s'organise avec plus de juridisme et de dureté, l'accent mis sur l'humilité essentielle de l'ermite produit un curieux gauchissement dans l'idée qu'on se fait des fins de l'érémitisme. L'orientation contemplative et solitaire s'estompe. Le rôle de la vie érémitique semble surtout d'être, comme le dit J.-P. Camus, « le refuge de ceux qui, disgraciés devant les hommes, ne peuvent être admis au service de Dieu dedans les monastères » *(Hermiante)*. Disgrâces de la santé, de la naissance, de l'infortune politique, de la conduite passée : tout cela peut se rencontrer et un des types les plus courants d'irréguliers ne pouvant prétendre qu'à l'érémitisme est l'ancien militaire pénitent.

Il peut y en avoir aussi de très édifiants, tels ce René Va, ermite de Compiègne, mort en 1691, connu d'Henri Bremond (t. 1, p. 336, note 2), et cet ermite d'origine bavaroise, mort en 1695, connu par la *Vie de Sebastien Sicler, hermite de Larbroye, diocèse de Noyon* (Lyon, 1698), écrite par un chartreux de Noyon, excellent écrivain, qui fait voir, dit un des censeurs, « que si l'on vit plus saintement dans la solitude que dans le monde, l'on n'y écrit pas moins purement et que l'on ne parle jamais mieux que dans les endroits où l'on apprend à se taire ». Ce biographe, peu habitué au parler germanique, n'aurait-il pas traduit par Sicler le nom plus vraisemblable de Ziegler?

Ces humbles ne sont donc pas faits pour l'état religieux. Or, en dehors de cet état, on imagine mal, au début de l'ère tridentine, la possibilité d'un appel à la vie parfaite. Pour nos ermites, ce n'est qu'exceptionnellement que l'un ou l'autre semble sortir du commun. On ne leur demande que d'être « des gens de bien », comme l'écrivait le général des camaldules en 1710 à propos des ermites de Saint-Sever (Calvados), qu'il protestait ne pas être des « religieux camaldules » (Hélyot, *Dictionnaire des Ordres religieux*, éd. Migne, t. 1, Paris, 1860, art. *Camaldules*, col. 577-610). Malgré le nom d'ermite, il est bien évident que ces pieuses gens, écartées de l'état régulier, n'ont pas tous pour autant la vocation de stricte solitude et, par ailleurs, l'autorité ecclésiastique voit volontiers dans la discipline de la vie commune le seul remède aux désordres et aux abus. Il est de fait qu'à cette époque « où l'on découvre l'organisation » (H. Pourrat, *Sully*, Paris, 1942) et au moment où l'autorité des évêques, mieux pénétrés de l'esprit du concile de Trente, se montre plus vigilante pour la réforme de la discipline ecclésiastique, c'est en effet par leurs désordres que les ermites se signalent à leur attention. Sur ces ermites imparfaits et même sur les mauvais ermites, coureurs d'aventures, les romanciers du 17^e siècle s'étendent volontiers. *Hermiante ou les deux hermites contraires* (1624) de J.-P. Camus suffit, à lui seul, à donner une idée du genre (cf DS, t. 2, col. 64). Mais Camus est évêque et soucieux de réforme. Le roman se complète d'un « Avis aux anachorètes » qui peut passer pour une sorte de mandement sur l'érémitisme. La notion qu'il se fait d'un authentique érémitisme ne manque pas d'intérêt. Il ne repousse pas radicalement l'institution comme l'ont fait d'autres prélats, qui la tenaient pour néfaste. Il connaît les ermites d'Italie, les camaldules, Montserrat. Il sait que « cette vie solitaire a quelquefois de rares esprits qui l'embrassent par des voies admirées des hommes et connues de Dieu seul, lequel fait tout ce qui lui plaît et comme il lui plaît ». Cependant peu la cultivent avec éminence. C'est une vocation exceptionnelle et « il faut tant d'exquises conditions pour composer » un vrai anachorète « qu'il n'est pas merveille si l'on en voit si peu d'accomplis et à peine un entre mille ». Il y faudrait une formation particulière et sans doute « avoir passé par l'étamine de la vie cénobitique ». L'ermite doit être austère dans sa pénitence, humble, éloigné des activités apostoliques, stable en sa solitude, soumis à la hiérarchie ecclésiastique. La sauvegarde de cet idéal paraît être, selon Camus, ou la réclusion totale ou, pour ceux auxquels ne peut convenir cette rigueur, l'organisation de *communautés d'ermites*, c'est-à-dire un semi-cénobitisme du modèle camaldule. Même ainsi, les ermites ne sont à ses yeux ni religieux, ni clercs. Tout en faisant l'éloge de la beauté et de la nécessité de la prière contemplative dans l'Église, Camus est plus préoccupé de discipline que de l'aspect spirituel propre à l'érémitisme.

En fait, les petites communautés d'ermites sont nombreuses à partir du 17^e siècle, dont les monographies ne manquent pas d'intérêt. Citons par exemple en France le Mont-Valérien, Sénart, Provins, le Hayer, Ollières, Saint-Sever, Cahors, etc. Avec le temps, le caractère cénobitique de leur spiritualité et de leur observance s'accentue, si bien que, dans un règlement de 1768 des ermites de Sénart, il est formellement rappelé que « les frères doivent se regarder comme des cénobites »; « on ne permettrait pas qu'un frère habitât une cellule séparée des autres »; « la vie cénobitique est une voie plus sûre, plus propre aux exercices de la charité et plus conforme aux saintes Écritures » (*Règles et Constitutions des fr. Hermites de N.D. de Consolation, établis en la forêt de Sénart*, 1768, ms 59 bibliothèque municipale, Ajaccio).

3° **Michel de Sainte-Sabine.** — Cependant, d'autres réformateurs se sont montrés plus soucieux de conserver à l'érémitisme son caractère propre. Tel est, entre autres, Michel de Sainte-Sabine, prêtre-ermite (1570?-1650?), dont l'*Institut* en 22 articles a inspiré la création dans maints diocèses de *congrégations d'ermites*. Le plus important de ces mouvements est celui qui grâce à l'ermite Pierre Favier, disciple et compagnon de Michel de Sainte-Sabine, prend naissance en Dauphiné pour gagner ensuite Lyon, la Bourgogne, la Lorraine, Cambrai, Namur, jusqu'au Luxembourg et au Limbourg. A l'origine, le principe de ces congrégations est d'assurer la qualité de l'état érémitique, non pas en lui imposant des formes cénobitiques ou semi-cénobitiques, mais en lui donnant une discipline qui tienne compte des exigences essentielles de la vie solitaire.

Il semble (P. Doyère, *Michel de Sainte-Sabine, prêtre-ermite*, dans *XVII^e siècle*, n. 19, 1953, p. 196-209) que les peines, travaux et luttes de Michel de Sainte-Sabine, qui s'est appliqué à cette œuvre pendant près de vingt ans, n'ont donné de vrais résultats qu'après sa mort. Un des artisans de cette réussite et de l'extension des congrégations fut le frère Jean-Jacques (vers 1606-1691), dont le premier biographe, J. Grandet (*La vie d'un solitaire inconnu*, Paris, 1699), pose l'énigme d'une identification supposée avec le comte de Moret, bâtard d'Henri IV, né en 1607 et mort ou « disparu » à la bataille de Castelnaudary en 1632. Au cours du 18^e siècle, les règlements des congrégations ont souvent évolué dans un sens plus cénobitique et plus centralisateur que ne le désirait Michel de Sainte-Sabine. Il n'est tel, pour s'en rendre compte, que de comparer à son *Institut* les règles promulguées en 1714 par Fénelon pour la congrégation des ermites du diocèse de Cambrai (*Institut des Hermites du diocèse de Cambrai*, Mons, 1714). Une curieuse survivance de ce type de « congrégations » se rencontre en Espagne, où la congrégation des ermites de Saint-Paul et Saint-Antoine de Majorque a subsisté à travers tous les régimes jusqu'à nos jours (B. Guasp Gelabert, *La Vida ermitaña a Mallorca des del segle* XIII *a l'actualitat*, Palma, 1946).

La pensée de Michel de Sainte-Sabine est des plus intéressantes à saisir dans ses écrits. Ceux-ci témoignent d'une culture humaniste, théologique et canonique, acquise vraisemblablement alors qu'il appartenait encore au clergé séculier et « était un prêtre d'une grande piété, d'une oraison très sublime et d'une vie fort austère ». Le premier ouvrage paraît être le *Paradis de la Solitude* (« dernière » édition, 1627), petit traité de caractère très littéraire où se retrouvent les thèmes les plus classiques à l'éloge de la solitude.

Le *Directoire des contemplatifs* (vers 1633) est aujourd'hui disparu; le titre s'apparente à celui de certaines traductions des œuvres de H. Herp (Harphius). Quelques écrits de ce dernier parurent à Paris en 1491, en latin, sous le titre de *Directorium quoddam brevissimum*. Puis les chartreux de Cologne donnèrent en 1509 la première traduction latine du *Spiegel der Volcomenheit*, comme *Directorium aureum contemplativorum*. Enfin, des traductions françaises ont transmis le titre de *Directoire d'or des contemplatifs*. Le moins qu'on puisse conclure de ce rapprochement avec l'ouvrage perdu de Michel de Sainte-Sabine est que c'est bien vers le courant mystique auquel appartient Harphius qu'il faut chercher l'inspiration de Michel de Sainte-Sabine. C'est dans cette ligne spirituelle et mystique que se situe aussi *Le Thrésor divin de la Sapience mystique* (approbation de 1635; 3^e éd., Paris, 1655).

Restent l'*Oraculum anachoreticum* (Paris, 1632) et l'*Institut* (imprimé à Paris, en 1655, déjà composé pour l'essentiel sans doute en 1633). Les deux ouvrages se complètent et font connaître la spiritualité érémitique du réformateur. Animé d'un « zèle tout particulier pour la vie solitaire », il entend la défendre non seulement contre ceux qui n'ont pour elle qu'hostilité, mépris et dédain, mais aussi contre ceux qui ne voient de remède aux désordres et aux dangers de ce mode de vie que de le plier à la discipline cénobitique. Certes, il y a une solitude du cénobite; elle est d'un autre type que la solitude de l'ermite, et les deux genres de vie sont essentiellement distincts : inter se diversae sunt et in toto invicem repugnantes (*Oraculum..*, ch. 8, p. 52). Il professe délibérément la supériorité de la vie érémitique, purior, sanctior et perfectior (ch. 1, p. 4), religiosae vitae fastigium (ch. 7, p. 49), parce qu'elle oriente vers une qualité supérieure d'oraison contemplative : finem habet immediate divinam, quae omnis perfectionis summam complectitur unionem (ch. 8, p. 54). Des vrais ermites il déclare : solitudinis pacem et tranquillitatem inquirunt quo melius et liberius, secretius et purius, citiusque et excelsius Deo soli vacare valeant et intendere illum (ch. 1, p. 4). Par là même ils sont les plus religieux des religieux, religiosiores omnibus religiosis (ch. 7, p. 49).

Un des traits de la spiritualité érémitique est qu'elle livre plus aisément l'âme à l'action directe et souverainement libre de l'Esprit Saint « qui dirige *à* la solitude et *en* la solitude » (*Institut*, épître dédicatoire, p. 12). Dans l'ascèse et la prière, chacun se conduit sub spiritu libertatis (*Oraculum..*, ch. 1, p. 1, et *passim*), secundum proprium donum quod habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic (ch. 11, p. 63). Évidemment, il ne faut pas confondre liberté et anarchie, et Michel de Sainte-Sabine, par l'amour même qu'il porte à l'authentique vie solitaire, désire une épuration qui débarrasse cette sainte profession des imposteurs, des vagabonds, des ignorants : « de mille ermites à peine en trouvera-t-on un qui sache et fasse ce qui est de la vie qu'il a embrassée ».

Il pose à la base une nécessité de formation aux exercices de la solitude, faute de quoi se multiplient ces ermites imparfaits qui « se trouvent comme tombés des nues, tout éperdus sans savoir à quoi s'appliquer, n'y pouvant supporter la privation des conversations et consolations humaines, le silence; la vacuité et nudité de la solitude les effrayent, les méditations et théories spirituelles leur semblent des ténèbres. Ainsi, ne pouvant passer si soudainement des sens à l'esprit pur, ils tombent en tristesse de la vie commencée... et se laissent tomber dans une vie moins parfaite, où ils trouvent beaucoup de choses apparentes, sensibles, visibles et palpables, desquelles ils se repaissent, où ils arrêtent leurs intentions, constituent le but de leur profession, ce qui est un très grand défaut » (*Institut*, art. 11, p. 24-25).

Le règlement de l'*Institut* organisant la congrégation n'avait pas d'autre but que d'assurer la qualité spirituelle de la vie des ermites, par une sévérité à l'admission, une formation propre au noviciat, l'action permanente d'un visiteur et de directeurs expérimentés, mais toujours dans une fidélité jalouse à l'esprit de la solitude. Bien des tentatives de réforme entreprises par des personnes, quoique doctes et prudentes, ont échoué « pour n'avoir connu ni tenu les voies secrètes et cachées du Dieu caché en la solitude et pour avoir voulu restreindre et réduire cette vie à la discipline des cénobites ».

4° **« La Solitude intérieure ».** — D'autres écrivains se rencontrent parmi les ermites, dont Pierre Séguin, le reclus de Nancy. Retenons plus particulièrement Hubert Jaspart, prêtre-ermite du Hainaut (1582-1655?). Il est notamment l'auteur de *La Solitude intérieure*, éditée à Mons en 1643 et rééditée à Paris (1678, 1685, 1696) avec le souci d'en présenter la doctrine avec plus de « politesse » *(Avis au lecteur)* dans le style. La réédition est due à l'initiative de la fondatrice des bénédictines de l'Adoration perpétuelle, Mechtilde du Saint-Sacrement, sous l'inspiration, sans doute, de Fr. Guilloré ou de l'abbé d'Estival. Les corrections de style paraissent provenir de ce dernier.

Il ne pouvait pas lui déplaire de se réclamer, pour sa spiritualité, de la doctrine d'un pieux ermite appartenant à la génération précédente, qui préconisait « l'usage d'un simple et continuel regard dans la seule volonté divine », pour « trouver le moyen d'estre, vivre, mourir et opérer en Dieu » (titre). Cette vraie solitude intérieure s'oppose au désir déréglé d'une solitude orgueilleuse qui est à l'origine du péché, où « chacun veut estre seul, en certaine façon, comme un petit Dieu, seul en soy et à soy seul et seul dans tout le monde » (préface).

Avant *la Solitude intérieure*, Jaspart avait publié *Le droict chemin du désert, Divisé en deux parties : l'une conduit à la solitude extérieure, l'autre à l'intérieure* (Mons, Jean Havart, 1632). Un troisième ouvrage, le *Bannissement spirituel des Hérétiques* (Mons, Stievenaert, 1653), n'offre pas d'intérêt direct pour l'histoire de la spiritualité érémitique.

5° **Port-Royal, Ermitage de Caen,** etc. — L'histoire complexe des *Solitaires de Port-Royal*, même spirituelle, n'entre pas dans le cadre de cet article. Pour ce qui est de l'érémitisme, la tentative représente, à ses débuts, une très intéressante expérience, voulue par Saint-Cyran en dehors de toute institution existante, même cartusienne, et par « resourcement » aux premiers siècles de l'anachorétisme. L'âge d'or ne dure que dix ans, de 1638 à 1648. A partir du moment où Port-Royal-des-Champs, réoccupé par les religieuses, devient un centre de ralliement, le pur dessein des *vrais* solitaires, peu nombreux d'ailleurs, est comme dissous dans l'histoire d'un parti et d'une dissidence : la vocation érémitique se perd dans les sables de l'aventure janséniste. Dans le traité posthume *De la Solitude* (Amsterdam, 1734), J. Hamon, un des authentiques « solitaires », reprend, avec l'accent de particulière austérité de Port-Royal, la plus classique doctrine.

« Il y a une solitude intérieure qui consiste dans le recueillement du cœur, et une extérieure qui consiste dans la séparation et l'éloignement du monde. La parfaite solitude est dans l'union de toutes les deux » (p. 212). Il n'y a pas de solitude sans pénitence; le vrai dépouillement du solitaire est de « ne vivre que de la foi » (p. 65). Et Hamon condamne la recherche des solitudes agréables où la beauté de la nature est une distraction dangereuse.

L'*Ermitage* de Caen (sur J. de Bernières, voir DS, t. 1, col. 1522-1527) demeure en marge de l'institution érémitique proprement dite, il dit plutôt l'orientation d'une école spirituelle vers le mystique recueillement en « Dieu seul ».

Nous n'avons pas à parler ici des *capucins* (voir DS, t. 3, col. 539-549), qui doivent aux intentions érémitiques de leur fondateur le privilège de la barbe, *barba eremitica*, ni des *saints déserts* (col. 534-539), qui sont comme une contribution des carmes au renouveau érémitique du début du 17e siècle.

6° **Aux 18e et 19e siècles.** — Bien qu'au cours du 18e siècle, on rencontre encore quelques grandes figures, tels Charles Grimminck, prêtre-ermite et mystique (1676-1728), ou saint Benoît-Joseph Labre, ermite pèlerin (1748-1783), dans l'ensemble, les conjonctures

qui provoquent le déclin des ordres religieux atteignent aussi l'érémitisme, surtout dans les pays, comme la France, où le rationalisme gagne progressivement les esprits. Les vues utilitaires font méconnaître les fins spirituelles de la vie solitaire et, sous le reproche d'oisiveté et d'inutilité, les ermitages seront petit à petit supprimés ou désertés. Ou bien, si, à la fin du siècle, les ermites retrouvent un certain crédit, c'est par une autre déviation. Ils sont loués précisément parce qu'ils n'appartiennent pas au monde religieux, au second ordre, oisif et puissant, parce qu'ils fuient la société corruptrice de l'homme naturellement bon, parce qu'ils se rendent utiles par le travail de quelque humble artisanat ou l'instruction de la jeunesse rurale : les provinces de l'est surtout ont connu les ermites-maîtres d'école, qu'on rencontre aussi ailleurs, par exemple en Hainaut et en Bavière (J. Heigenmooser, *Die Eremitenschulen in Altbayern, während des 18. Jahrhunterts*, Berlin, 1903). Malgré toutes ces bonnes raisons, les ermites ne trouvent pas grâce devant la persécution de 1790 et l'assemblée nationale est insensible lorsque les ermites de Sénart, par exemple, en tirent argument pour plaider le droit de subsister.

Au 19e siècle, le goût mélancolique que les romantiques, héritiers de Rousseau, montrent pour la solitude se situe encore plus complètement en dehors de toute authentique spiritualité érémitique. Il est une attitude littéraire d' « incompris », dérivant de la recherche orgueilleuse et morbide du moi (R. Canat, *Du sentiment de la solitude morale chez les Romantiques et les Parnassiens*, Paris, 1904). Cette littérature n'aide en rien les âmes à retrouver la voie spirituelle du désert, à peu près perdue lors des grandes bagarres révolutionnaires et napoléoniennes.

7° **Réclusion.** — Il n'a été fait au cours de cet article que des allusions à la *réclusion*, parce que cette forme absolue d'anachorétisme mérite d'être étudiée à part (voir, par exemple, Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 7, Maredsous, 1956, p. 53 svv). Assez fréquente au moyen âge, elle réapparaît à la fin du 16e et au 17e siècle. Le reclus du Mont-Valérien auquel Benserade consacre un sonnet est célèbre. Les recluses sont nombreuses; citons-en deux pour leurs écrits : Marie de Sainte-Thérèse (Maria Petyt), née à Hazebrouck en 1623, morte recluse à Malines en 1677, dont les textes spirituels les plus caractéristiques nous disent son *Union mystique à Marie* (traduits du flamand par L. van den Bossche, coll. Cahiers de la Vierge, n. 15, Juvisy, 1936; voir DS, t. 2, col. 2037; t. 3, col. 925-927); et Jeanne de Cambry, recluse à Saint-André-lez-Lille, † 1639 (DS, t. 2, col. 61-62). Dans le *Traité de l'excellence de la solitude* (Tournai, 1656), elle reprend l'image du peuple de Dieu conduit hors d'Égypte au désert et à la terre promise. Elle aborde, sous ce symbole, quelques problèmes de la vocation et de la spiritualité érémitiques. Au sein des communautés, l'âme solitaire est blâmée, comme sortant de la voie commune, de fuir conversations et récréations « pour se recréer avec Dieu ». On ne devrait pourtant pas y « empêcher une âme attirée à l'union avec Dieu » de chercher « la solitude en sa chambrette ». Cette opposition est cause qu'il faut qu'elle gagne désert ou reclusage comme lieu « plus propre... à s'unir continuellement à Dieu où à qui seul elle a à complaire et servir » (p. 11).

Qu'il y ait des ermites imparfaits, elle le sait bien, et qui « en portent bien l'habit, mais n'en font pas les œuvres »; « cela ne peut empêcher ny nuire à la perfection des âmes solitaires, des anachorètes habitant les bois et les montagnes » (p. 15). Elle esquisse aussi d'un trait pénétrant l'aspect contemplatif de l'ascèse du solitaire : « Les vertus n'agissent plus en lui par multiplication d'actes, mais sont en son âme par essence, tellement que les actions de ces solitaires ne sont point pour rechercher les vertus, ains elles sortent de la vertu et sont faites en la vertu et principalement en la charité et amour à Dieu » (p. 35).

Une semblable doctrine se reconnaît dans certaines pages de Michel de Sainte-Sabine, notamment dans le *Thrésor divin de la Sapience mystique*; d'ailleurs elle n'exclut pas définitivement de l'ascèse l'attention aux actes par mode d'éducation de la vertu.

8° L'ère contemporaine connaît un *renouveau certain d'érémitisme* avec manifestations, — comme toujours —, complexes et hétérogènes. A l'origine du mouvement spirituel semble apparaître la grande et sainte figure de Charles de Foucauld † 1916. Des formes nouvelles de vie religieuse se réclament directement de lui, où la spiritualité, quoique profondément marquée d'influences toutes modernes, se construit sur un sens très fort de la valeur première de la contemplation solitaire et silencieuse poursuivie pour Dieu seul. Au titre de l'état religieux également, d'autres mouvements, assez diversifiés et plus ou moins durables, ont des attaches avec la spiritualité érémitique par leur volonté de simplifier l'observance monastique et de l'*adapter* aux carences culturelles de certaines jeunes générations. Chez les ordres mendiants, il faut au moins signaler les carmes ouvrant à nouveau les « saints déserts ». Ici ou là, enfin, des ermitages ruraux renaissent, abritant le plus souvent des solitaires venus du monachisme, mais aussi du clergé séculier et peut-être quelques laïcs. Plus spécial encore est l'effort des ermites du Saccidânanda pour transplanter l'érémitisme chrétien sous le climat ascétique de l'Inde, si profondément imprégnée du sens mystique de l'extrême dénuement du corps et de l'âme.

Malgré l'abondance de la littérature sur cet érémitisme contemporain, le recul manque pour en analyser les traits avec objectivité, pour juger dans quelle mesure tel ou tel mouvement s'est assimilé le pur idéal du désert ou, comme il est arrivé à toute époque, trahit, sous un prétexte spirituel, une appartenance aux orientations, aux préjugés, aux déviations, aux naïvetés du temps. Il suffit d'avoir reconnu la réalité et la loyauté de cet élan. Le monde moderne, pour être sauvé, a le plus grand besoin d'orants solitaires, pénitents et silencieux.

5. Conclusions

S'il s'était agi d'écrire pour l'Église d'Occident l' « histoire des variations » de l'érémitisme sur sa durée de quinze à seize siècles, bien des lacunes pourraient être reprochées aux pages qui précèdent. Elles ignorent ou négligent nombre de faits, de noms qui mériteraient l'attention. Telles quelles, les recherches faites nous amènent à conclure que la bigarrure *des* érémitismes, qu'elles suffisent à nous révéler, ne peut se résoudre en une synthèse valable, en une institution homogène. Sans doute, un idéal commun inspire ces conceptions diverses et on peut essayer de résumer cet idéal en quelques traits caractéristiques. En fait, les multiples érémitismes, en tendant vers cet idéal, disposent ces traits en des rapports si divers et parfois si inattendus que la dissemblance risque de tenter la curiosité plus peut-être que l'unité de la spiritualité. Y a-t-il, d'ailleurs,

une spiritualité érémitique? Moins encore qu'une spiritualité monastique, en tant que système ou doctrine d'école. Néanmoins, la vie spirituelle de tout ermite reçoit une physionomie propre des conditions mêmes de son observance, vivifiée, en dépit des aspects divers, par la sève d'une même tradition originelle. Les remarques qui suivent ont pour dessein de noter les problèmes essentiels rencontrés au cours de cette étude. Ainsi, des témoignages accumulés, peut-on essayer de prendre une *idée* de cette physionomie spirituelle de l'ermite. Idée d'historien, car, — comme en toute voie d'exception —, seule l'expérience vécue de la solitude est capable de donner une connaissance vraie de sa qualité et de sa fécondité spirituelles.

1° Il y a un accord certain entre la solitude et les sommets de la prière contemplative. La fin la plus pure de la spiritualité érémitique est d'acquérir, comme fruit du désert, la perfection de la solitude intérieure, c'est-à-dire l'attention donnée à Dieu seul dans une exigence d'exclusivité qui porte l'âme à se dépasser sans cesse dans la séparation et l'oubli de tout le créé, dans le dépouillement et le recueillement.

2° Par ses conditions extérieures, la discipline érémitique favorise en soi cet élan vers la prière absolue, du seul fait déjà qu'elle libère, en une certaine manière, des mesures habituelles de temps et d'espace, la vie de foi. L'orientation vers l'éternel est plus aisée, éternel vécu et dans la réalité de l'expérience mystique et dans l'espérance eschatologique. Car ce n'est pas tant pour se complaire dans les douceurs de la prière présente que l'âme recherche le repos contemplatif que pour attendre, dans le recueillement, le Seigneur. Dans son acte nu, qui se détourne de la vanité de toutes choses terrestres, la foi en ce retour est peut-être l'exemple le plus fécond donné au monde par l'ermite.

3° Cependant, ces sommets de la prière, l'ermite les tient pour inaccessibles de son propre mouvement. Aussi, encore qu'il puisse les regarder comme une fin désirable, sait-il que Dieu seul peut l'y conduire. Au départ de son aventure, l'appel divin ne les fait apercevoir qu'à travers une discipline exceptionnelle de pénitence, de pauvreté, d'humilité, de silence et de combat. Ce n'est pas pour parfaire son individualité, ni même pour la protéger, que l'ermite se réfugie au désert, mais pour la dissoudre, — ce qui est bien la moins lyrique des offrandes —, et ne garder de soi que l'imperceptible creux où retenir l'unique Présence. Si Dieu, souverainement maître de ses grâces, agréait sa douloureuse ascèse cachée sans appeler l'âme aux douceurs et aux joies plus intimement mystiques, l'humilité de l'ermite n'en aurait pas la moindre surprise ni la moindre amertume.

4° C'est sous le même signe de l'abnégation totale qu'il faut comprendre cet accent de liberté qui caractérise la spiritualité érémitique. Les pires erreurs et les pires excès sont venus de la confusion qu'admirateurs ou adversaires de l'érémitisme ont commise sur ce point. Si l'ermite n'est pas astreint aux consignes d'une règle ou d'un abbé, ce n'est pas pour sauvegarder ses propres fantaisies, ni pour échapper à l'obéissance. C'est la liberté de Dieu qui est en cause, pour renchérir sur les sacrifices demandés à la volonté par le jeu spontané des inspirations particulières, par le dynamisme propre de la vocation, dûment formée et humblement accueillante aux conseils qu'il est habituel de recevoir d'un ancien. Une telle liberté ne doit dégénérer ni en prophétisme, ni en anarchie, encore moins en révolte.

5° En matière de prière aussi, la liberté de l'Esprit est souveraine, et la prière de l'ermite, tout en connaissant une discipline des heures, des formules mêmes, et, par conséquent, un minimum de « liturgie », tend volontiers aux formes secrètes et silencieuses, dépouillées d'apparat, jalouses d'adoration inexprimée.

6° Entre l'idéal spirituel d'une discipline de vie et les démarches de ceux qui en font profession, l'histoire apprend que la dissonance est commune. Elle ne suffit pas à condamner la spiritualité elle-même. Celle-ci affirme sa valeur lorsqu'elle continue à inspirer des âmes à la recherche de Dieu. C'est bien le cas de l'érémitisme. La décadence d'une institution vient souvent de son envahissement par des sujets qui n'étaient pas faits pour elle et tendent à l'accommoder à leur imperfection. Pour lui rendre sa qualité spirituelle, le remède est de s'attaquer au nombre. Cela est particulièrement vrai de l'érémitisme qui, pour se maintenir dans la voie de son idéal, ne devrait accueillir que des vocations d'élite : il supporte moins que toute autre religion de trop médiocres ambitions spirituelles. Ce qui ne veut pas dire de n'y admettre que des âmes déjà parfaites ou même très parfaites, *perfectissimi*. Toute vocation comporte des risques et la spiritualité du désert n'est pas une récompense, mais un instrument de perfection. Il reste qu'il y faut une idonéité exceptionnelle, délicate sans doute à déceler. Il serait trop facile de refuser, par principe, l'exceptionnel; ne serait-ce pas briser la structure même de la vie de conseil : quoi de plus exceptionnel, par exemple, que la chasteté absolue des sens et du cœur!

7° Le ressort essentiel de l'idonéité érémitique est l'intelligence et l'attrait du dénuement absolu en face de Dieu. Mais il est rare qu'une vocation, quelle qu'elle soit, atteigne une âme par le seul appel de l'essentiel, et il n'y a pas lieu de se scandaliser si le candidat à la solitude a laissé jouer dans son choix des ressorts secondaires : humeur, attrait naturel, influences singulières ou même circonstances accidentelles de la vie. Si l'intention foncière est pure et vigilante, la croissance spirituelle aura raison de ces faiblesses initiales.

8e Alors qu'en Orient cénobitisme et érémitisme s'intègrent pareillement dans le monachisme (cf ÉRÉMITISME *en Orient*), un des faits les plus constants dans l'histoire de l'érémitisme en Occident est la difficulté d'un accord avec le cénobitisme. Les apologistes de l'érémitisme se placent trop facilement sur le plan de l'idéal théorique pour classer l'ermite au-dessus du cénobite. Celui-ci, au contraire, ne voit trop souvent dans l'ermite qu'un irrégulier et tend à le rejeter hors de l'état de religion. Cette tendance a bien été en Occident celle de l'autorité hiérarchique, acquise à la discipline et à l'organisation cénobitiques, dont elle finit par faire le principe même du *statut* religieux. Une divergence de vues pourrait se comprendre entre les milices apostoliques et l'anachorète, mais le conflit est déconcertant quand il oppose l'ermite au moine cénobite. Les deux disciplines sont issues de la même spiritualité, qui a pour fin la seule vie contemplative. Cette fin, qui demeure une donnée essentielle de la Règle, fait que tout « monachisme jusqu'en son juridisme est essentiellement ordonné à la solitude au dedans. Là seule-

ment il est fécond ». Aussi, une certaine nostalgie du désert des origines est toujours demeurée dans les cloîtres (J. Monchanin et H. Le Saux, *Ermites du Saccidânanda*, Tournai-Paris, 1956, p. 116). La communauté d'un idéal spirituel, poursuivi par des moyens différents mais non aussi contradictoires qu'on voudrait parfois le croire, ne peut-elle fonder une entente? Il y aurait des bienfaits réciproques dans cette collaboration des témoignages. Celui de l'ermite est absolu dans l'affirmation de la fin contemplative de tout monachisme, même en dépit du dangereux attrait des fins secondaires que peut avoir à subir le cénobite. Celui-ci, à son tour, témoigne de la qualité de la tradition bénédictine pour former les âmes à la docilité devant la volonté de Dieu. Cette volonté décide en définitive des vocations; un appel exceptionnel du cloître au désert sert peut-être moins la gloire de l'ermite qu'il n'est un témoignage rendu par Dieu à la vertu du cloître qui l'a rendu possible.

9° Rare est déjà la qualité de foi nécessaire pour comprendre la vie cloîtrée et la place de l'effort de quelques-uns vers la prière pure dans l'économie secrète du salut universel: c'est dans le Christ Rédempteur que se rassemblent toutes les valeurs et lui seul leur donne leur vraie efficacité apostolique. A combien de blâmes, dès lors, même venus d'authentiques chrétiens, s'expose l'ermite. Qu'importe! La légitimité et la modalité des vocations religieuses appartiennent au seul vouloir de Dieu; les verdicts de l'opinion publique n'ont rien à y voir.

10° Solitude du moine ou solitude de l'ermite, même solitude, relative, du chrétien « en retraite », appartiennent authentiquement à la spiritualité chrétienne. Tout chrétien poursuit le retour à Dieu, la présence à Dieu, l'union à Dieu. Aucun « engagement » vrai dans le mystère de l'incarnation ne conduit à contredire le mystère de la divine Transcendance, et aucune âme élue ne peut prendre conscience de ce mystère sans comprendre et désirer la *solitude*, dont le désert de l'ermite est le symbole absolu.

Maintes indications bibliographiques ont été données au cours de l'article. La bibliographie qui suit est volontairement réduite : elle exclut aussi bien les innombrables monographies que les ouvrages d'histoire où il peut être question d'érémitisme. Sauf exceptions, elle se borne à quelques ouvrages généraux sur l'érémitisme et sa spiritualité.

1. *Érémitisme et monachisme naissants.* Voir la bibliographie consacrée à l'érémitisme oriental.

Pierre de Labriolle, *Les débuts du monachisme*, dans Fliche et Martin, t. 3, 1936, p. 299-369. — L. Bouyer, voir col. 952. — H. Bacht, *L'importance de l'idéal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, RAM, t. 26, 1950, p. 308-326. — Owen Chadwick, *John Cassian. A Study in primitive Monasticism*, Cambridge, 1950. — A. Hastings, *St Benedict and the eremitical life*, dans *The Downside Review*, 1950, p. 191-211. — *Qu'est-ce qu'un moine?*, dans *Le Message des moines à notre temps*, Paris, 1958, 1e p., p. 85-138.

2. *Développements ultérieurs.* Albert de Saint-Jacques (Christophe Mercier) o c d, *La sainte solitude, ou les bonheurs de la vie solitaire, avec une description poétique du saint désert de Marlagne, prosche Namur*, Bruxelles, 1644. — R. M. Clay, *The hermits and anchorites of England*, Londres, 1914. — Walter Leisering, *Das Motiv des Einsiedlers in der englischen Literatur*, Wurtzbourg, 1935. — Pierre Sage, *Ermites d'autrefois. La vie érémitique au début du 17e siècle d'après quelques romans du temps*, dans *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon*, n. 9, 1950, p. 29-45. — V. Sempels, *Algemene Schets van het Leven van de Eremieten-kluizenaars te onzent*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 35, 1950, p. 649-666.

3. *La solitude.* J. G. Zimmermann, *Ueber die Einsamkeit*, Osnabrück, 4 vol., 1784-1785; *La solitude considérée relativement à l'esprit et au cœur*, trad. abrégée par J.-B. Mercier, Paris, 1788. — Peter Anson, *The Quest of solitude*, Londres, 1932. — Ild. Cummins, *Modern Hermits*, dans *Pax*, t. 23, 1933-1934, p. 51-55. — Étienne-Marie du Sacré-Cœur, *Les richesses de la solitude*, dans *Études carmélitaines*, avril 1935, p. 173-186. — J. Monchanin, *La spiritualité du désert*, dans *Dieu vivant* 1, 1945, p. 45-52. — Anselme Stolz, *L'ascesi cristiana*, Brescia, 1943; trad. *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948. — Jérôme de la Mère de Dieu, *Le mystère de la solitude*, dans *Carmel*, t. 34, Avignon, 1951, p. 97-128. — *Solitude*, coll. Spiritualité carmélitaine 9, Chèvremont, 1951. — *Bienheureuse solitude*, n. spécial, VS, t. 87, octobre 1952. — G. Turbessi, *La solitudine dell'asceta come espressione della vocazione cristiana*, dans *Benedictina*, t. 8, Rome, 1954, p. 43-55. — H. Cornélis, *Remèdes à la solitude et vertus de la solitude*, VS, t. 98, 1958, p. 614-632. — J. Winandy, *Pour un statut canonique des ermites*, VSS, n. 50, 1959, p. 343-351.

P. Doyère, *S. Benoît-Joseph Labre, ermite pèlerin*, Paris, 1948; art. *Ermites*, *Dict. de Droit canonique*, t. 5, 1951, col. 412-429; *Ermitages, Ermites*, dans *Catholicisme*, t. 4, 1954, col. 391-396; *L'érémitisme*, chronique, RAM, t. 33, 1956, p. 349-357.

Voir DS, art. S. Benoit, S. Benoit d'Aniane, Camaldules, Cassien, Cénobitisme, Chartreux, Démon, iii *Dans la littérature monastique*, Déserts, Discrétion, Élie, etc.

Pierre Doyère.

ERHARD (Gaspard), bénédictin, 1685-1729. — Gaspard Erhard est né le 3 janvier 1685 à Stadel, en haute Bavière; il entra à l'abbaye bénédictine de Saint-Emmeran, à Ratisbonne, en 1702, où il fit profession en 1704. Après son ordination sacerdotale, il enseigna la philosophie et la théologie en plusieurs monastères de l'ordre. Il devint prieur de Saint-Emmeran en 1725 et mourut le 29 mai 1729. Un des bénédictins les plus instruits de son temps, il contribua au renom intellectuel de son abbaye et fut en relations épistolaires avec les mauristes.

Il composa d'importants ouvrages de théologie (*Habitus naturalis* et *Habitus supernaturalis*, Ratisbonne, 1718; *Theologia selecta secundum Scoti principia*, Augsbourg, 1720). Il importe ici de remarquer son intention d'harmoniser théologie dogmatique et théologie spirituelle. Retenons par exemple : *Amica unio theologiae scholasticae cum ascetica* ou *Dissertationes ascetico-scholasticae de septem perfectionibus divinis, ubi ex principiis scholasticis tum praecipuae perfectiones divinae expenduntur, tum etiam praecipua sacrae asceseos documenta exponuntur* (Ratisbonne, 1719); *Dissertatio ascetico-scholastica de natura et dotibus theologiae asceticae* (1719); *Dissertatio ascetica de beatitudinis desiderio* (1720).

L'ouvrage qui mérite une attention particulière semble être son *Instructio et manuductio ad theologiam mysticam seu contemplationem et dilectionem Dei* (Augsbourg, 1727, publiée également en allemand; une 4e édition parut à Vienne en 1763). Plein de bon sens et de piété, ce manuel explique ce qu'est la théologie mystique et les moyens de l'acquérir, l'acte de la théologie mystique qu'est la contemplation, ses propriétés et ses fruits; il insiste enfin sur la fausse théologie mystique en commentant les principales propositions molinosistes condamnées (p. 208-239). Erhard s'appuie de préférence sur la doctrine de saint Thomas, qu'il connaît à souhait, sur celle de Guigues le chartreux et celle de Jean de Jésus-Marie. Il utilise le *De oratione* du pseudo-Nil. En bref, la théologie mystique est « la science d'aimer Dieu, l'école de l'amour, la connaissance et le goût de Dieu et des choses de Dieu »; elle se confond avec la contemplation acquise et elle est accessible à

tout chrétien. Il y aurait profit à étudier la doctrine spirituelle de G. Erhard, pour mieux connaître l'histoire de la spiritualité au 18e siècle.

On attribue (DS, t. 1, col. 341) à Erhard un *Dulcis memoria in sacra Evangelia seu vita et doctrina, mysteria et beneficia Jesu Christi* (Augsbourg, 1715), qui semble devoir être restitué à un homonyme, *Gaspard* Erhardt, docteur en théologie et curé de Paar, près Friedberg, en haute Bavière, dans le diocèse d'Augsbourg.

Le frère de notre Gaspard, Thomas d'Aquin Erhard (1675-1743), entra chez les bénédictins, à Wessobrunn. Il s'est surtout distingué par ses travaux et ses publications d'exégèse; il entreprit les *Concordantiae Bibliorum Wessofontanae*, que des confrères achevèrent (Augsbourg, 1751; cf DS, t. 4, col. 552).

Signalons ici ses ouvrages hagiographiques sur saint Benoît (*Gloria S.P. Benedicti in terris adornata, seu vita, virtutes, prodigiosa gesta et cultus S. Patriarchae*, 6 vol., Augsbourg, 1718-1722; *Regula sacra S.P.N. Benedicti ad modum sacrorum Bibliorum in versus tributa et variae lectionis notis illustrata*, 1722; *Concordiae novae in sacram regulam S. P. Benedicti*, 1723) et sa défense de Gersen, comme auteur de l'*Imitation*. En plus d'une édition de l'*Imitation* en 1724, il répondit vigoureusement à Eusèbe Amort : *Polycrates Gersenensis contra scutum Kempense instructus prodiens, sive apologia pro Joanne Gersenne... tanquam genuino protoparente libelli de Imitatione Christi contra R. D. E. Amort* (1729; bibl. nat. Paris, H 8191); ajoutons encore une traduction allemande de l'*Histoire de la contestation sur l'auteur de l'Imitation* (par V. Thuillier, Paris, 1724), publiée à Augsbourg en 1726.

Il laissa, manuscrits, une *Academia mariana* en 20 volumes et les matériaux d'une édition complète de Denys le chartreux.

C.A. Baader, *Das gelehrte Baiern*, t. 1, Nuremberg, 1804, p. 301-304. — *Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wissenschaftlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1899. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 48, 1904, p. 392-394. — P. Lindner, *Professbuch der Benediktiner-Abtei Wessobrunn*, Kempten, 1909, p. 27-31 : notice nécrologique et liste des œuvres de Th. Erhard. — LTK, t. 3, 1959, col. 989.

Paul Volk.

ÉRIGÈNE (Ériugène). Voir Jean Scot Érigène.

ERMITES DE SAINT-AUGUSTIN. — 1. *Histoire.* — 2. *Sources spirituelles.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Auteurs spirituels.*

I. HISTOIRE

1° Fondations monastiques de saint Augustin. — La spiritualité des ermites de Saint-Augustin ou, plus simplement, des augustins, — le mot « ermites » n'a pas pour but de les distinguer d'autres moines de Saint-Augustin, il n'est qu'un souvenir historique —, ne se comprend que si l'on se réfère constamment à l'évêque d'Hippone, considéré comme le père et le législateur de l'ordre : les ermites se sentent héritiers et continuateurs de son idéal monastique. Ils ont toujours vu, dans les fondations monastiques africaines de saint Augustin, leur lointaine origine, même si, en bonne critique, on doit reconnaître que jusqu'à maintenant on n'a pas prouvé la continuité entre ces fondations et l'ordre constitué en 1256. A ce sentiment de filiation font écho de nombreux documents des papes.

Jean xxii concède aux augustins, en 1327, la fondation d'un monastère près de la tombe de saint Augustin à Pavie, et il déclare : « Dignum arbitramur et congruum ut... inibi, tanquam membra suo capiti, filii patri, magistro discipuli, duci milites, cohaerentes Deo et ipsi Sancto.., praecordialius jubiletis, ubi et praeceptoris vestri, patris, ducis et capitis Augustini noveritis reliquias fore sepultas » (*Lettres communes*, éd. G. Mollat, t. 6, Paris, 1912, p. 424). Léon xiii (*Acta*, t. 20, Rome, 1901, p. 267) et Pie xi s'expriment de même (encyclique *Ad salutem humani generis*, 20 avril 1930, pour le 1500e anniversaire de S. Augustin, AAS, t. 22, 1930, p. 233). Pie xii, à l'occasion du septième centenaire de la grande union, dont nous reparlerons, écrit : « Cui novo coenobitarum Ordini, qui jure meritoque heres est religiosae familiae ab ipso S. Augustino conditae, benignus et praesens affuit Deus » (AAS, t. 48, 1956, p. 209).

On sait que saint Augustin, qui avait connu à Milan « extra urbis moenia, sub Ambrosio nutritore » (*Confessiones* viii, 6, 15, PL 32, 755), un « diversorium sanctorum » et, après la mort de sa mère, « Romae etiam plura... neque in viris tantum, sed etiam in feminis » (*De moribus Ecclesiae catholicae* i, 33, 70, PL 32, 1339-1340), mit à exécution, après être retourné en Afrique et s'être retiré à Tagaste, la résolution, prise au moment de sa conversion, d'embrasser la vie monastique (Possidius, *Vita Augustini* 3, 1, PL 32, col. 36). Ayant reçu le sacerdoce pour ne pas contrevenir à la volonté de Dieu, — « Domino servus contradicere non debet » (*Sermo* 355, 2, PL 39, 1569) —, il fonda un monastère près de l'église d'Hippone; là, « cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis Apostolis constitutam » (Possidius, *Vita* 5, 1, col. 37). Promu à l'épiscopat, il ne renonça pas à son idéal monastique et fit de l'évêché un monastère : « Volui habere in ista domo episcopii mecum monasterium clericorum » (*Sermo* 355, 2, PL 39, 1570). Il défendit son idéal avec une ténacité passionnée contre les violences des donatistes, l'incompréhension des fidèles, la résistance du clergé, les erreurs et les déficiences des moines (cf U. Moricca, *Spunti polemici di S. Agostino contro i nemici e i falsi interpreti del suo ideale monastico*, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 2, Rome, 1931, p. 933-975). Il s'employa ensuite à répandre ce monachisme par toute l'Afrique latine, où il était inconnu jusqu'alors : « Vestrum propositum, écrit-il aux moines de Carthage vers 400, tam bonum, tam sanctum... cupimus, sicut per alias terras, sic per totam Africam pullulare » (*De opere monachorum* 28, 36, PL 40, 576).

Ses ennemis lui en firent un reproche, — « perrexit ore maledico in vituperationem monasteriorum et monachorum, arguens etiam me quod hoc genus vitae a me fuerit institutum » (*Contra litteras Petiliani* iii, 40, 48, PL 43, 372); mais ses amis étaient ravis. D'Hippone le monachisme se répandit rapidement dans les provinces d'Afrique du nord.

En la seule Hippone nous ne connaissons pas moins de cinq monastères : un « monasterium virorum » fondé en 391, un « monasterium clericorum » fondé en 396, un « monasterium feminarum » où fut supérieure la sœur du saint, un quatrième fondé par le prêtre Leporius et un cinquième par le prêtre Barnabé (cf *Sermones* 355-356). Possidius assure que du « monasterium virorum » une dizaine de religieux, « quos ipse novi », furent demandés à Augustin par diverses églises comme évêques, et ceux-ci, à leur tour, « monasteria instituerunt », dans lesquels ils préparèrent des religieux au sacerdoce pour d'autres églises (*Vita* 11, 3-4, PL 32, col. 42).

Nous trouvons des monastères augustiniens en plus de ceux d'Hippone et de Tagaste, à Carthage, avec l'appui de l'évêque du lieu, Aurelius, à Calama (Guelma), à Milève, à Uzala, à Cirta (Constantine), à Sitifi (Sétif), à Sicca, etc. A Tagaste, sans compter les monastères de laïcs et de clercs fondés par

Augustin et Alipius, mentionnons ceux fondés vers 411 par Mélanie : un d'hommes avec 80 religieux et un de femmes avec 130 religieuses (*Vita sanctae Melaniae* 22, dans M. Rampolla, *Santa Melania giuniore, senatrice romana*, Rome, 1905, p. 55). Dans ces monastères Augustin maintint l'obligation du travail manuel, n'admettant que trois exceptions : la maladie, l'étude et l'activité apostolique (cf *De opere monachorum*). Il voulut joindre le travail manuel à l'étude de la sainte Écriture; il unit ainsi l'idéal monastique à l'idéal sacerdotal (*Regula* 9; *Sermo* 355, 2; Possidius, *Vita* 11, 3).

L'empreinte donnée par Augustin à l'idéal monastique fut profonde; les moines offrirent généreusement leurs travaux et leur sang, dans la lutte contre les donatistes, pour l'unité de l'Église africaine.

Beaucoup furent maltraités, d'autres tués par les circoncellions (sur les méthodes des persécuteurs, voir Possidius, *Vita* 10, 1; 12, 2, PL 32, col. 41 et 43, et Augustin, *Ep.* 111, 1, PL 33, 422). Qu'il suffise de rappeler l'exemple de la citadelle de Fussala, au diocèse d'Hippone, qui adhérait au donatisme : pour la ramener à la foi il y fallut des souffrances inouïes, « ita ut ibi presbyteri, qui eis congregandis a nobis primitus constituti sunt, écrit l'évêque d'Hippone au pape Célestin, exspoliarentur, caederentur, debilitarentur, excaecarentur, occiderentur » (*Ep.* 209, 2, PL 33, 953). Le sang coula plus encore sous la persécution des vandales, d'après Possidius (*Vita* 28, 7, PL 32, col. 58) et Victor de Vita (*Historia persecutionis africanae provinciae*, éd. M. Petschenig, CSEL 7, 1881).

Cependant, malgré les vandales, quelques monastères restèrent debout ou se relevèrent et le monachisme refleurit aux 5e et 6e siècles.

Nous renvoyons à la vie de saint Fulgence, écrite par le diacre Ferrand. L'évêque de Ruspe, fervent disciple d'Augustin jusqu'à mériter le titre d' « Augustinus breviatus », converti au monachisme en lisant les œuvres du saint, fonda des monastères en Afrique et, durant son exil vers 520, en Sardaigne : dans la description du monastère de Sardaigne, on retrouve aisément le type des monastères d'Hippone (Ferrand, *Vita S. Fulgentii* 27, 51, PL 65, 143). Le monachisme d'Afrique s'éteignit avec l'invasion musulmane, en même temps que le christianisme.

Dans l'état actuel des recherches, il est malaisé de suivre les destinées du monachisme augustinien hors d'Afrique dans le haut moyen âge. Quoi qu'il en soit, en plus du monastère de saint Fulgence en Sardaigne, on peut consulter sur les évêques et les clercs expulsés d'Afrique abordant en Campanie Victor de Vita, *Historia persecutionis*, *loco cit.*, p. 8, et G. Morin, *Études, textes, découvertes*, t. 1, Maredsous-Paris, 1913, p. 37; pour l'Espagne, S. Ildefonse, *De viris illustribus* 4, PL 96, 200.

Par contre, il est possible de suivre partiellement l'influence de la règle augustinienne dans le monachisme occidental. Saint Césaire d'Arles † 543 dans ses deux règles en reproduit de larges passages (cf C. Lambot, *La Règle de S. Augustin et S. Césaire*, dans *Revue bénédictine*, t. 41, 1929, p. 333-341; cf DS, t. 2, col. 420-429). Saint Benoît la connaît et s'en inspire (*S. Benedicti Regula monasteriorum*, éd. C. Butler, Fribourg-en-Brisgau, 1927). Saint Léandre de Séville s'en fait l'écho (cf J. Madoz, *Varios enigmas de la « Regla » de San Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes*, dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 1, coll. Studi e Testi 121, Cité du Vatican, 1946, p. 265-295). La *Regula Tarnatensis* en transcrit le texte en entier (PL 66, 977-986) et saint Benoît d'Aniane † 820 l'insère dans sa *Concordia regularum* (PL 103, 393-422). Elle semble ensuite subir une éclipse jusqu'au moment où elle sera reprise comme norme de vie religieuse par les chanoines réguliers dans la seconde moitié du 11e siècle, par saint Norbert pour les prémontrés au 12e siècle et par saint Dominique pour les frères prêcheurs au début du 13e.

Compléter ce qui a été dit à l'article S. Augustin, DS, t. 1, col. 1129.

2° **Les ermites de Saint-Augustin.** — Par la suite, la règle de saint Augustin fut adoptée par diverses congrégations d'ermites (l'une d'elles portait le nom du saint, les autres celui du bienheureux Jean Bon, du mont Fabal et de Brittini), répandues principalement dans le centre et le nord de l'Italie. Innocent IV commença la centralisation de ces congrégations en 1243; Alexandre IV, par la bulle *Licet Ecclesiae*, du 9 avril 1256, les unit (une partie des guillemites se sépara bientôt) en une seule famille religieuse, organisée à la manière des ordres mendiants et, comme eux, exempte de la juridiction des évêques et vouée à la vie apostolique ou mixte.

L. Empoli, *Bullarium ordinis eremitarum S. Augustini*, Rome, 1628, p. 18-33. — E. A. van Moé, *Recherches sur les ermites de Saint-Augustin entre 1250 et 1350*, dans *Revue des questions historiques*, t. 60, 1932, p. 275-316. — A. de Meijer-R. Kuiters, *Licet Ecclesiae Catholicae, Text, Commentary*, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 9-36.

Favorisé par les papes, par nombre d'évêques et de souverains, l'ordre se propagea rapidement en Europe : en 1295 il comptait 17 provinces, 24 en 1329, de la Pologne et de la Hongrie au Portugal, de l'Irlande aux îles de la mer Égée. Il resta dans ces limites au moyen âge, avec quelques couvents dans les Balkans, en Ukraine et dans les Pays Baltes (*Analecta augustiniana*, t. 4, 1912, p. 81 svv). Un témoin bien informé de la vie des ermites de Saint-Augustin durant le premier siècle qui suivit l'union générale décrivait ainsi, vers 1358, leurs occupations : « Officia divina decantare, altari deservire, orare, psallere, lectioni seu studio Scripturae insistere, docere et verbum Dei praedicare, fidelium confessiones audire, animarum salutem verbo et exemplo procurare » (Jourdain de Saxe, *Liber qui dicitur Vitasfratrum* II, 26, éd. Arbesmann-Hümpfner, p. 260).

Au moyen âge l'ordre donna à l'Église 4 saints : Nicolas de Tolentino † 1305, Claire de Montefalco † 1308, Rita de Cascia † vers 1456, Jean de Sahagún † 1478, et 40 bienheureux dont le culte est reconnu. De nombreux ermites prêchèrent, non seulement en terre chrétienne, mais parmi les infidèles : le chapitre général de 1374 ordonna « quod provinciae in confinibus paganorum situatae aliquos fratres ad hoc aptos disponant, *qui paganis praedicent evangelicam veritatem* : volentes etiam quod fratres aliarum provinciarum, a priore generali vel eorum provincialibus licentia obtenta, possint ad easdem partes accedere pro hujusmodi praedicationibus » (*Analecta*, t. 5, 1913, p. 14). K. Eubel (*Hierarchia catholica medii aevi*, 2 vol., 2e éd., Munster, 1913-1914) signale pour cette période plus de 340 évêques augustins. Les historiens de la scolastique reconnaissent que la contribution donnée par les ermites aux sciences philosophiques et théologiques durant les 13e-15e siècles est très importante; soit qu'ils tendent à une synthèse doctrinale augustino-thomiste, soit que, fidèles à un enseignement traditionnel ordonné et clair, ils aient laissé les premiers modèles de traités de théologie moderne.

Le *De regimine christiano* du bienheureux Jacques de Viterbe, écrit en 1301, et la *Summa de potestate ecclesiastica* d'Augustin d'Ancône, composée vers 1326, sont les premiers exemples de traités théologiques « De Ecclesia » et « De romano Pontifice ».

H.-X. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Église : Jacques de Viterbe « De regimine christiano »*, Paris, 1926; A. d'Alès, *Jacques de Viterbe théologien de l'Église*, dans *Gregorianum*, t. 7, 1926, p. 339-353. — J. Rivière, *Une première « Somme » du pouvoir pontifical : le pape chez Augustin d'Ancône*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 18, 1938, p. 149-183.

De même, en histoire de l'Église, en exégèse, en liturgie, en prédication et en littérature, des ermites de Saint-Augustin ont laissé d'excellentes œuvres. Voir les répertoires de H. Hurter, M. Grabmann, P. Glorieux, F. Stegmüller; bibliographie récente dans *Analecta*, t. 21, 1950, p. 282-302; t. 22, 1952, p. 85-116, 290-298.

Les pertes subies en Europe au début de l'ère moderne, par suite de l'invasion turque, de l'hérésie protestante et des guerres de religion, furent compensées par de nouvelles fondations en Amérique et en Extrême-Orient.

C'est alors que se constituent les provinces du Mexique (1533), du Pérou (1550), des Philippines (1565), de l'Équateur (1572), de l'Inde (1572), de Colombie (1590), du Chili (1599) et une seconde au Mexique (1602); des missions sont établies à Ormuz (1576), dans l'Angola et au Congo-Chaul (1578), au Japon (1602), en Perse (1602), à Malacca (1604), en Géorgie (1634), au Bengale (1634) et, après une première tentative de pénétration en 1575, en Chine en 1680. Des couvents perdus en Europe au 16e siècle reprennent vie peu à peu, et les ermites de Saint-Augustin continuent l'activité que décrivait au 14e siècle Jourdain de Saxe. En 1753 l'ordre comptait 43 provinces et 13 congrégations. Mais tout un siècle (1770-1870) de suppressions successives abolit complètement l'ordre en plusieurs pays et le décima en d'autres; il compte aujourd'hui 27 provinces et 8 vice-provinces, qui, avec les vicariats et préfectures apostoliques, possèdent des maisons sur tous les continents.

Au sanctoral moderne appartiennent Thomas de Villeneuve † 1555 et 16 bienheureux, dont Alphonse de Orozco † 1591 et Étienne Bellesini † 1840. Du 16e au 19e siècle, les provinces ibériques participent largement aux missions catholiques; il convient d'y ajouter aujourd'hui celles d'Amérique du nord, d'Irlande, de Hollande, de Belgique et d'Allemagne. Le nombre des évêques augustins dans les temps modernes n'est pas inférieur à celui du moyen âge, et la part prise par les ermites au développement des sciences sacrées et de la culture n'est pas moins importante.

Manque encore un bon manuel moderne de l'histoire de l'ordre; M.-Th. Disdier, sur les *Ermites de Saint-Augustin*, DHGE, t. 5, 1931, col. 498-581, contient beaucoup de renseignements, mais aussi des erreurs. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 1, Paderborn, 1933, p. 537-564. — A.-C. de Romanis, *L'Ordine Agostiniano*, Florence, 1935.

3° **Les congrégations de l'observance.** — Pour remédier à la décadence de la vie monastique, qui commence pour beaucoup d'ordres au milieu du 14e siècle et se prolonge souvent jusqu'au 16e, apparaissent des congrégations de l'observance, gouvernées ordinairement par un vicaire, sous la dépendance immédiate du supérieur général. Chez les ermites de Saint-Augustin naissent les congrégations de l'observance de Lecceto (1387-1782), de Saint-Jean de Carbonara, à Naples (1421-1947), d'Allemagne (1419-1525), d'Espagne (1431-1505), de Monte Ortone (1436-1810), de Pérouse (1436-1770), de Gênes (1473-1822), de Dulceto, dans la Pouille (1487-1667), de Calabre (1501-1667), de Dalmatie (1511-1786), de Colloreto, en Calabre (1546-1751).

Ces congrégations augustines subirent les mêmes vicissitudes que celles des autres ordres mendiants : elles donnèrent au début des fruits abondants d'observance régulière et même, quelquefois, d'intense spiritualité, par exemple celles de Lecceto, de Carbonara, de Monte Ortone et d'Espagne. En général, après une première période florissante, le relâchement et les abus s'infiltrèrent en quelques-unes jusqu'à prétendre à l'autonomie ou à l'indépendance; ce fut le cas dans la congrégation de Lombardie à partir de 1497 et c'est ce qui, sans doute, provoqua un désastre dans la congrégation d'Allemagne vers 1517-1520. Les prieurs généraux favorisèrent les congrégations dans la mesure où elles représentaient un retour à la parfaite observance de la règle et des constitutions de 1290, et aussi parce qu'elles réalisaient la vie érémitique, l'amour de la solitude et une pratique plus intense de la contemplation. Ils durent cependant réprimander plusieurs fois les supérieurs des congrégations pour les abus d'autonomie et les tendances à imiter, jusque dans la manière de se vêtir, le genre de vie des observants des autres familles religieuses.

On pourrait citer, entre les années 1420 et 1515, beaucoup d'exemples dans le genre de celui-ci. Le 10 juillet 1422 le prieur général Augustin Favaroni concédait à un des promoteurs de ces congrégations d'accepter de nouveaux candidats, « dummodo sub habitu nostrae sacrae religionis et regula beati Augustini fiat professio ipsorum : cum regula ipsa non solum sit sufficientissima ad salutem, *absque aliis quibuscumque extrinsecis vel adjectis*, sed etiam in ejus observantia sit status eminentiae et perfectionis » (*Analecta*, t. 19, 1944, p. 174). La plupart des congrégations obéirent à ces rappels ou à d'autres plus durs encore et, après une histoire plus ou moins glorieuse, se rattachèrent à leurs provinces d'origine; d'autres se détachèrent de l'ordre et déclinèrent lamentablement pendant les guerres religieuses du 16e siècle ou dans la période de sécularisation. Les congrégations de l'observance qui ne sont pas rentrées dans l'ordre des ermites ont toutes disparu.

A l'époque moderne apparaissent les récollets en Espagne (1588) et, à leur imitation, les déchaux en Italie (1592) et en France (1596), où ils furent appelés les « Petits-Pères » (cf M.-Th. Disdier, *loco cit.*, col. 581-595). Il faut distinguer des déchaux français les membres de la congrégation de Bourges, fondée en 1593 par Étienne Rabache † 1616, devenue ensuite la province de Saint-Guillaume; ses religieux, qui restèrent toujours unis à l'ordre, étaient appelés les « Petits-Augustins » (cf M.-Th. Disdier, *loco cit.*, col. 516-517). La réforme des récollets et des déchaux n'avait pas pour but, comme les congrégations, de réagir contre la décadence, car la province de Castille, où la réforme commença, était une des plus régulières de l'ordre; le vrai motif fut un désir de plus grande observance, de vie plus pauvre, plus pénitente et plus contemplative. C'était, en somme, la tendance à l'érémitisme, jamais éteinte dans l'ordre, qui se manifestait. L'exemple de la réforme thérésienne influença très probablement aussi la décision du chapitre de Tolède de 1588.

L'un des auteurs les plus connus de cette décision était, en effet, Luis de León. Luis avait préparé l'édition princeps des œuvres de la réformatrice, publiée à Salamanque cette année-là, et en 1589 il écrivait une vibrante apologie de la doctrine mystique de la sainte. Dans la dédicace Luis se proclame non seulement admirateur enthousiaste des écrits de Thérèse d'Avila, mais aussi de la vie des carmélites déchaussées, « porque la vida en que vuestras reverencias viven y la perfección en que las puso su Madre, qué es sino un retrato de la santitad de la Iglesia primitiva?.. Y no solamente en su Orden son luces de guía, sino también son honra de nuestra nación,

y gloria de aquesta edad, y flores hermosas que embellecen la esterilidad destos siglos, y ciertamente partes de la Iglesia de las más escogidas, y vivos testimonios de la eficacia de Christo, y pruebas manifiestas de su soberana virtud, y expresos dechados en que hacemos casi experiencia de lo que la fe nos promete » (*Obras*, éd. BAC, Madrid, 1951, p. 1312-1314). Il est naturel que l'auteur de telles louanges et ses collègues dans le gouvernement aient désiré voir en la province de Castille pareille floraison de sainteté.

Aussi décidèrent-ils qu'en quelques couvents de la province on pourrait mener une vie plus austère et contemplative; y demeureraient les religieux *perfectionis monasticae amantiores*, et les maisons resteraient sous la juridiction du supérieur de la province. Les récollets d'Espagne, comme ceux d'Italie et de France, firent refleurir l'observance et la vie spirituelle; bien vite cependant ils manifestèrent un esprit d'indépendance qui ne recula pas devant des changements substantiels : les déchaux italiens se détachèrent de l'ordre au 17e siècle; les « Petits-Pères » français, qui vivaient eux aussi en pleine autonomie, disparurent pendant la révolution; les récollets espagnols devinrent un ordre indépendant en 1912.

4° Les ermites augustines et les tertiaires. — Dans les documents relatifs à l'union générale de 1256 il n'est pas fait mention de moniales augustines; elles se constituèrent cependant bien vite, à l'imitation des dominicaines et des clarisses. Le premier document relatif à des religieuses, unies au premier ordre, remonte à 1264 (*Analecta*, t. 23, 1953, p. 135-136). Le bienheureux Clément de Saint-Elpide † 1291, prieur général, favorisa les augustines d'Orvieto, qui étaient, elles aussi, sous la direction spirituelle de leurs confrères (t. 2, 1907, p. 372; t. 3, 1909, p. 17). Le chapitre général de 1329 laisse entendre que les communautés du second ordre étaient nombreuses et il statue *quod moniales nostri ordinis sub arcta custodia ubique teneantur* (t. 4, 1911, p. 85). L'existence de nombreux couvents d'ermites augustines, à partir du 14e siècle, dans les principaux pays d'Europe, est du reste attestée par une abondante documentation. Dans les temps modernes elles passèrent aussi au nouveau Monde, aux Philippines et aux Indes. Les suppressions du 19e siècle fermèrent leurs couvents en quelques pays et limitèrent beaucoup le nombre en d'autres; elles possèdent aujourd'hui 38 monastères en Italie, 89 en Espagne et un au moins en Hollande, Suisse, Pologne, Malte, Mexique, Pérou, Équateur et Bolivie (t. 15, 1935, p. 172-176).

La majeure partie de ces communautés conservent avec vénération des chroniques domestiques, des biographies et autobiographies de religieuses mortes en odeur de sainteté; quelques-uns de ces écrits seront indiqués plus loin. Cependant, même s'il était possible de tenir compte de tous ces documents, on ne pourrait déterminer la part qui revient à ces moniales, depuis sept siècles, dans l'histoire de la spiritualité : elles se préoccupèrent beaucoup plus de vivre la doctrine de la perfection que de raconter leurs expériences personnelles et les grâces reçues du Seigneur.

Nous avons déjà rappelé sainte Claire de Montefalco et sainte Rita de Cascia, si vénérée du peuple chrétien; l'Église a confirmé le culte de douze autres; sainte Catherine de Sienne montre en sa correspondance l'estime qu'elle éprouvait pour les augustines siennoises de Sainte-Marthe et pour celles de S. Gaggio, à Florence; saint Gaétan de Thiène reçut lumière et réconfort des augustines de Sainte-Croix de Brescia, en particulier de la vénérée Laura Mignani (cf A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 56-103, 213-254).

Vers 1500 fut fondé à Milan, chez les augustines de Sainte-Marthe, l'Oratoire de l'éternelle Sagesse, qui fut à cette époque « il seminario di tutte le belle opere di Milano e accolta di tutti i più spirituali, anche d'ogni sorta di regolari », comme écrit le barnabite G. A. Mazenta, qui mentionne beaucoup de représentants de la réforme catholique et de la vie politique parmi les membres de cette confraternité (cf G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, t. 2, Florence, 1933, p. 458, n. 7). Enfin, on sait le souvenir reconnaissant que sainte Thérèse de Jésus conserve, dans sa *Vida*, pour les religieuses augustines de Notre-Dame de Grâce, à Avila, pour les instructions et les bons exemples qu'elle en reçut. Autres renseignements dans M. Heimbucher, *loco cit.*, t. 1, p. 565-571.

Des familles religieuses, tant masculines que féminines, et des personnes séculières font partie du tiers-ordre augustin. Nous ne parlerons pas des congrégations religieuses agrégées à l'ordre des ermites, qui sont aujourd'hui plus de 55. L'existence de tertiaires séculiers remonte au 13e siècle : des écrits attestent les relations de personnes privées et de familles entières avec les couvents d'ermites, on y mentionne des bénéfices reçus, des suffrages acquittés au moment de la mort, la sépulture dans les églises ou les cimetières des monastères et, quelquefois, le droit de porter la tunique ou la ceinture de l'ordre. Les tertiaires augustins furent approuvés le 8 novembre 1399 par Boniface IX, dans la bulle *In sinu sedis apostolicae*, qui donnait une existence canonique au tiers-ordre et le droit, pour ses membres, de participer aux indulgences et privilèges des ermites.

Cependant, le document pontifical n'intéressait que les « mantellate », les jeunes filles, les mères de famille et les veuves. A la suite d'une nouvelle supplique des supérieurs, Paul II leur adressa le bref *Exposcit vestrae devotionis sinceritas*, le 31 août 1470, par lequel il étendait aux hommes les concessions de la bulle de Boniface IX. Le tiers-ordre augustin prit alors un remarquable développement : les bienheureuses Julie de Certaldo † 1367, Christine de Spolète † 1458, Hélène de Udine † 1458 et d'autres sont de cette époque. Les tertiaires s'implantèrent, en même temps que les ermites, en Amérique, aux Philippines, aux Indes et au Japon, où, entre 1612 et 1632, ils donnèrent à l'Église plus d'une centaine de martyrs (cf J. de Longny, *A l'ombre des grands Ordres*, Paris, 1937; *Analecta*, t. 15, 1935, p. 176-180).

II. SOURCES SPIRITUELLES

Les spirituels augustins puisent aux sources communes à toutes les écoles de spiritualité, l'Écriture, l'enseignement de l'Église et la doctrine des saints, parmi lesquels saint Augustin occupe naturellement la première place. Il est clair aussi que les premières constitutions de l'ordre, promulguées en 1290, ont contribué à former leur mentalité religieuse : ces prescriptions réglaient leur vie quotidienne, en harmonisant travail intellectuel, activité apostolique et vie contemplative. Enfin, l'influence, sur la plus grande et la meilleure partie des spirituels augustins, de quelques thèses fondamentales de l'école théologique de l'ordre, surtout celles qui expliquent et défendent l'anthropologie de saint Augustin, est évidente.

1° Bible. — En ce qui concerne l'étude de l'Écriture et les dispositions spirituelles pour en tirer profit, les premières constitutions recommandaient : *Sacram Scripturam avide legat, devote audiat et ardenter addiscat* (Venise, 1508, c. 17). Peu après, le chapitre général de

Sienne en 1295 ordonnait au bienheureux Jacques de Viterbe, qui enseignait alors à Paris, d'écrire *in sacra pagina;* à cette fin il demandait à chacune des 17 provinces de l'ordre d'envoyer annuellement audit religieux un florin d'or « pro scriptoribus et chartis et aliis necessitatibus opportunibus » (*Analecta*, t. 2, 1908, p. 371). C'est à ces dispositions et à d'autres semblables, comme à l'exemple des religieux des autres ordres, que l'on doit les nombreux commentaires bibliques publiés par les ermites de la fin du 13e siècle à la période tridentine. Fr. Stegmüller énumère dans son *Repertorium biblicum* 85 augustins auteurs d'œuvres exégétiques en ce laps de temps. On ne peut sans injustice oublier les non moins nombreux *sermones* sur les épîtres et les évangiles des dimanches et des fêtes, qui forment ce genre de littérature religieuse, aussi mésestimée que méconnue, qui cherchait à donner une prédication biblique. Mentionnons encore les œuvres de quelques ermites médiévaux pour faciliter la connaissance de l'Écriture, comme Georges de Bergolio (début 14e siècle), Pierre de Bruniquel † 1328, Bindo de Sienne † 1390 et Antoine de Rampegolo, † après 1390, dont la *Biblia aurea* eut une grande diffusion, surtout dans le premier siècle de l'imprimerie (L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 4, Milan, 1948, n. 13677-13691).

Quand l'exégèse catholique s'intéressa davantage aux langues originales des Livres saints, les augustins participèrent avec zèle à cette rénovation.

On ne sait quelle influence exercèrent en ce point les réunions humanistes du couvent du Saint-Esprit, à Florence; il est certain que l'austère augustin Louis Marsili † 1394 y donnait le ton et l'orientation religieuse. Ambroise de Cora (Coriolanus † 1485) affirme que André Biglia (de Biliis † 1435) connaissait bien les langues grecque et hébraïque, et que « ex duabus in nostram multa traduxit » (*Chronica*, Rome, 1481, fol. 111). La première édition du nouveau Testament en français fut publiée à Lyon en 1477 par les soins des augustins Julien Macho et Pierre Farget (L. Hain, *loco cit.*, t. 1, n. 3144). Jacques Pérez de Valence † 1490, dans ses célèbres commentaires du *Psautier*, du *Cantique des cantiques*, etc, se montre bien informé des anciennes versions grecques et de l'exégèse rabbinique. Gilles de Viterbe, supérieur de l'ordre de 1507 à 1517, écrivait en 1514 à un de ses religieux, Gabriel della Volta, de lui procurer de bons ouvrages, parce que, dans les heures libres, « in studiis sanctae linguae hebraeae libentissime conquiescimus et optamus optimos quosque in eo genere sortiri libros » (*Analecta*, t. 24, 1954, p. 172). Félix de Prato † 1557 (juif converti et augustin de 1506 jusqu'à sa mort) publia un *Psalterium ex hebraeo translatum*, Venise, 1515, une *Biblia sacra hebraea cum utraque Masora et Targum*, 1518, et d'autres versions particulières. Gaspard Amman † 1524, un des plus remarquables hébraïsants de son temps, traduisit de l'original le *Der Psalter des küniglichen prophetten Dauids*, Augsbourg, 1523.

Si deux apostats, M. Luther et M. Coverdale, servirent l'hérésie par les deux premières traductions de la Bible qu'ils firent respectivement en allemand et en anglais, ce ne fut pas à cause de cette orientation biblique, caractéristique de l'ordre, car d'autres augustins prêtèrent alors leurs loyaux services à l'Église, en étudiant l'Écriture avec un sens pleinement moderne et le respect de l'enseignement traditionnel. J. Seripando et Luis de León sont, au 16e siècle, deux des plus illustres représentants de l'exégèse, de la théologie et de la spiritualité fondée sur l'Écriture. Le premier demandait au concile de Trente, en 1546, un triple texte, — latin, grec et hébraïque —, approuvé par l'Église : Placet ut trium linguarum Bibliam habeamus (*Concilii tridentini acta*, éd. É. Ehses, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 66); il donna l'exemple de ce recours au texte original dans ses commentaires pauliniens. Il demandait aussi l'usage exclusif de l'Écriture dans la liturgie : « In missali et horis canonicis non nisi verba sacrae Scripturae reponi et legi deberent » (*ibidem*, p. 26). Enfin, il insistait pour que ne puissent prêcher que ceux qui auraient, en plus d'une vie exemplaire, une connaissance suffisante de l'Écriture : « qui sacras Litteras didicerunt et bene didicerunt, et qui quod docent faciunt »; et pour que leur prédication ne fût pas fondée sur la science humaine, mais sur la parole de Dieu : « neque ex philosophia, sed ex sacris Litteris christianam doctrinam hauriant ». — Pour Luis de León voir *supra*, t. 4, col. 224-225.

Saint Thomas de Villeneuve, qui, dans son apostolat ininterrompu de 1519 à 1555, prit tant de fois à partie les erreurs des « alumbrados » espagnols, montrait que l'exacte intelligence de la Bible était la règle sûre pour découvrir ces erreurs : « Funiculus ergo rectissimus et infallibilis, quo omnis intellectus mensuratur, Scriptura est... Ad hunc etiam funiculum redigendae sunt omnes revelationes, omnes apparitiones quae fiunt in Ecclesia; et quae non conveniunt huic funiculo, non quidem revelationes, sed illusiones daemonum aestimandae sunt » (In festo S. Augustini concio 1, *Conciones sacrae*, t. 2, Cologne, 1619, p. 165).

Ces trois insignes représentants de la spiritualité biblique eurent de nombreux précurseurs et disciples dans leur ordre, où le désir d'unir Bible et perfection chrétienne est si évident chez la majeure partie des écrivains depuis le 13e siècle. Ceux-ci commentaient de préférence les Psaumes, Job, les Sapientiaux, les Évangiles et saint Paul. Le Cantique des cantiques fut expliqué, au point de vue mystique, par Gilles de Rome † 1316, Augustin d'Ancône † 1328, Henri de Friemar † 1342, Jean de Sulmona († vers 1341), Hermann de Schildesche † 1357, Jean Varadiense (14e siècle), Gérard de Bergame † 1355, Jacques Pérez de Valence † 1490, Gilles de Viterbe † 1532, saint Thomas de Villeneuve † 1555, Christophe de Fromesta, † après 1590, Alphonse de Orozco † 1591 (cf DS, t. 2, col. 103-105). Luis de León † 1591 le commenta deux fois : en espagnol et, plus complètement, en latin : l'*In Canticum canticorum triplex explanatio*, Salamanque, 1580, fut probablement connu de saint Jean de la Croix; Bossuet l'a loué « pour son élégance et sa piété ». Les commentaires sur la vie et la mort du Christ sont plus nombreux encore; parmi les plus connus signalons le *De gestis Domini Salvatoris* du bienheureux Simon Fidati, écrit en 1338 et très répandu en éditions manuscrites et imprimées, et les *Trabalhos de Jesus*, composés par Thomas de Jésus dans sa prison africaine, entre 1578 et 1582 (traductions en espagnol, français, italien, allemand, anglais, flamand et latin).

Les mérites que s'acquit Denis Vázquez † 1539, prédicateur de Ferdinand le catholique et de Charles v, et professeur d'Écriture sainte à l'université d'Alcala, doivent être rappelés, parce que trop oubliés. En effet, Alphonse de Orozco, plusieurs fois son auditeur, affirme qu'il expliquait à merveille, à l'université comme à l'église, les Livres saints, « spécialement l'Évangile de S. Jean et l'épître *ad Romanos;* que ses auditeurs étaient toujours nombreux; que sa prédication portait des fruits abondants, et qu'aujourd'hui sa doctrine est divulguée dans toute l'Espagne » (*Crónica*, Séville, 1551, f. 53v). Les modernes confirment ce jugement,

« puisque, conclut le plus autorisé, Denis Vázquez introduisit dans notre littérature religieuse du 16e siècle, spécialement dans la prédication, un renouveau semblable à celui apporté un siècle plus tôt par saint Vincent Ferrier » (F. G. Olmedo, *Sermones de fray D. Vázquez*, Madrid, 1943, p. XIX).

D'autres suivirent la même voie. Pierre Malón de Chaide † 1589, dans la *Conversión de la Magdalena* (1588), décrit l'état de l'âme pécheresse, pénitente et en marche vers l'union divine; Pierre de Vega, † après 1602, explique la doctrine de la componction pour arriver à l'amour divin dans la *Declaración de los siete salmos penitenciales* (1602-1603); Jean Márquez † 1621, auteur de *Los dos estados de la espiritual Hierusalem* (1603), enseigne, à partir des psaumes 125 et 136, comment appartenir à l'Église militante pour être ensuite membre de l'Église glorieuse; Pierre de Valderrama † 1611 s'inspire des Évangiles dans ses six volumes d'*Exercicios espirituales* (1602); enfin, François de León et Joseph Gallo, morts vers 1650 et auteurs respectivement de *Privanza del hombre con Dios* (1622) et *Historia y diálogos de Job* (1621), prennent comme guide le livre de Job.

Parmi toutes ces œuvres, qui sont en général des modèles de prose castillane, resplendissent, comme on l'a vu (DS, t. 4, col. 224-226), celles de Luis de León † 1591. Ajouter à la liste des œuvres exégétiques, donnée col. 225, *La perfecta casada* (Salamanque, 1583) sur le chapitre 31 des *Proverbes* (cf *Obras completas*, 2e éd., BAC, Madrid, 1951).

L'édition de la Vulgate, patronnée par Sixte V, parut et laissa, comme Luis l'avait souhaité, « la porte ouverte aux recherches diligentes des savants » (*ibidem*, p. 1366-1367). A l'édition clémentine de 1592, collabora un de ses confrères, Ange Rocca † 1620, qui, parmi beaucoup d'œuvres d'érudition, composa aussi une *Esposizione intorno all'orazione domenicale*, Rome, 1594, et d'autres opuscules de piété.

2° **Saint Augustin.** — Le magistère spirituel de saint Augustin, pour les ermites qui portaient son nom, ne pouvait ressembler à celui d'autres fondateurs de familles religieuses, être limité exclusivement, du moins au début, à ses propres disciples et contenu en une règle brève ou en tout autre document spirituel. L'évêque d'Hippone était devenu, dès le 5e siècle, un maître, et même le maître des maîtres, en raison de l'influence de ses écrits sur l'idéal monastique des grands fondateurs, de saint Benoît aux temps modernes, et sur la doctrine des plus insignes représentants de la spiritualité catholique. Les ermites de Saint-Augustin sentirent cependant très tôt la nécessité de se réclamer spécialement de lui, de comprendre et de s'approprier intégralement son enseignement monastique et théologique. Certes, il convient d'abandonner les raisons que beaucoup d'entre eux développèrent, dès le 14e siècle, en faveur de leur descendance directe du grand docteur; encore que ces raisons montrent assez leur volonté et leur conviction d'être ses fils spirituels. Son nom, avec le titre de « pater noster », fut mis en tête des *Constitutiones* de 1290; le chapitre général de 1306 confirma et compléta les dispositions antérieures : « Item, ad honorem et laudem beatissimi patris nostri Augustini, et ut pro nostro Ordine et fratribus universis, tamquam pro suis devotis filiis, semper dignetur efficaciter intercedere apud Deum, definimus et ordinamus quod eius vigilia debeat per totum Ordinem ab omnibus fratribus ieiunari; et definitionem factam de ipsius octava in generali capitulo celebrato Perusii [an. 1303] confirmamus » (*Analecta*, t. 3, 1909, p. 58).

En 1341, l'ordre célébrait annuellement cinq fêtes en l'honneur du saint : la principale le 28 août, le dernier jour de février celle de la translation en Sardaigne, le 5 mai la conversion, le 5 juin l'anniversaire de la fondation du couvent de Pavie, « quod vocabitur festum reunionis », le 11 octobre la seconde translation. Le chapitre général de Milan en 1343 supprima la troisième et la quatrième, « quia multiplicatio nimia festorum novorum nonnullam praebet occasionem Ordini obloquendi », mais en 1371 celle de la conversion fut rétablie (*Analecta*, t. 4, 1912, p. 177, 233, 473). Le nom du saint docteur revient fréquemment, comme père et législateur de l'ordre, dans les actes des chapitres généraux et dans la correspondance des supérieurs.

Le culte s'accompagnait de l'étude de la doctrine du saint. Les œuvres d'Augustin occupaient une place privilégiée dans les bibliothèques, entretenues et enrichies avec un soin exemplaire du 13e siècle jusqu'aux suppressions du 19e.

Les anciens inventaires des couvents de York, Paris, Bordeaux, Toulouse, Magdebourg, Prague, Padoue, Florence, Naples et Rome le prouvent (D. Gutiérrez, *De antiquis ordinis eremitarum sancti Augustini bibliothecis*, dans *Analecta*, t. 23, 1954, p. 164-372). Le couvent où Barthélemy d'Urbino † 1350 acheva le *Milleloquium veritatis*, Lyon 1555, devait être également bien pourvu de livres augustiniens, puisque H. Denifle put écrire, avec raison, qu'il était rare de trouver un auteur, comme Barthélemy, possédant une connaissance aussi parfaite de la doctrine de l'évêque d'Hippone (*Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio*, Mayence, 1905, p. 195). D'autres historiens ont formulé de pareils jugements sur les théologiens augustins Grégoire de Rimini † 1358, A. Vargas † 1366, Hugolin d'Orvieto † 1373, A. Favaroni † 1443, J. Seripando † 1563 et H. Noris † 1704.

Dans le *Milleloquium*, très utilisé dans les couvents de l'ordre, l'auteur donna à ses confrères un vrai *thesaurus* de doctrine augustinienne, philosophique et théologique, et de vie spirituelle; il suffit de parcourir le vocabulaire *caritas*, *castitas*, *monachus*, *obedientia*, *paupertas*, etc, pour voir que les ermites étaient bien informés de l'enseignement monastique de saint Augustin. Le *Liber qui dicitur Vitasfratrum*, composé par Jourdain de Saxe vers 1358, ne fut ni moins utile ni moins lu que le *Milleloquium*; malgré le recours à des sources pseudo-augustiniennes, l'auteur sut interpréter avec justesse la doctrine monastique du saint. Cet enseignement est fondé, explique-t-il, sur la vie commune de l'Église naissante, telle qu'elle est décrite dans les Actes des Apôtres; ce genre de vie, repris par Augustin dans ses monastères, comprend quatre espèces de « communion » ou de « communauté » :

Prima est *communio localis cohabitationis*, quando videlicet plures in unum habitant... Secunda est *communio spiritualis unionis*, quando videlicet aliqui, velut unum cor et unam animam habentes, unius moris, id est, unius observantiae in communi vita existunt... Tertia est *communio temporalis possessionis*, quando videlicet de bonis temporalibus nemo aliquid possidet proprium, sed habent omnia in communi... Quarta est *communio proportionalis distributionis*, quando videlicet unicuique in illa communione datur proportionaliter prout sibi opus est (*Vitasfratrum* I, 1, éd. citée, p. 7-8).

Si la vie commune est le fondement de la société monastique, la charité fraternelle en est l'âme : charité « non secundum affectum cognationis et carnis », mais toute surnaturelle, de manière que chacun « debet cogitare Deum habitare in fratre alio et sic Deum in fratre diligere et honorare » (II, 5, p. 99-100). A ceux qui rappelaient avec nostalgie la solitude de la vie érémitique, Jourdain montrait qu'ils n'avaient pas manqué à leur vocation; leur appel à une vie plus parfaite ils le trouvaient dans l'obéissance, « ex ordinatione et dispositione Romanae Ecclesiae eis convenit exercere opera

praelatorum, quae sunt purgare, illuminare et perficere » (I, 16, p. 58). C'était, d'ailleurs, en pleine conformité avec l'exemple et la doctrine du saint fondateur : « Sic enim fecit beatissimus pater noster Augustinus, *qui debet esse omnis nostrae actionis exemplar et regula* » (I, 11, p. 36).

En fin de compte, le recours à la pensée du saint permit à Jourdain et à ses confrères de trouver une solution viable dans la question de la pauvreté, qui troubla tant la paix de certaines familles religieuses au moyen âge. Les ermites de Saint-Augustin, à l'exemple des ordres mendiants, avaient embrassé en 1256 la pauvreté absolue, individuelle et collective : on vivrait uniquement d'aumônes. Bien vite, comme ces aumônes ne suffisaient pas, des couvents possédèrent des biens immobiliers pour pourvoir au nécessaire. Était-ce un abus? Le chapitre général de 1290 prit une solution raisonnable : il confirma le principe de la pauvreté privée et commune, — « quod Ordo noster sit uniformis et quod omnia loca nostra fundamentum habeant paupertatis » —, et en ordonna l'observance dans la mesure du possible : « Loca autem illa quae consueverant de possessionibus vivere, *si possunt de eleemosynis substentari*, pro bono Ordinis teneantur » (*Analecta*, t. 2, 1907, p. 291).

Dans les discussions passionnées autour de la pauvreté, spécialement dans les années 1322-1327, les augustins s'opposèrent aux exagérations des « spirituels » et publièrent des pages modérées et doctrinales : on ne connaît pas le texte du *De paupertate evangelica*, attribué, depuis le 15e siècle, à Alexandre de Saint-Elpide † 1325, mais nous avons la *Responsio* de Jean Pagnotta † 1342 (éd. I. Arámburu, dans *Analecta*, t. 19, 1944, p. 159-168) et les questions que consacra au sujet Augustin d'Ancône † 1328 (*Summa de potestate ecclesiastica*, q. 78-79, 89 et 106, Augsbourg, 1473, etc). Le bienheureux Simon de Cascia † 1348, le plus connu des admirateurs de Clareno, chef des « spirituels », répondit à son disciple Jean de Salerne, qui l'invitait à une vie plus pauvre et solitaire : « Nihil tantum horresco sicut, *etiam sub specie boni*, ab obedientia Ordinis separari » (*Scritti editi ed inediti*, éd. N. Mattioli, Rome, 1898, p. 334).

Jourdain de Saxe étudia, lui aussi, le thème de la pauvreté, en conformité avec la pensée de saint Augustin (*Vitasfratrum* III, 5-13, p. 334-377).

Le texte le plus familier aux ermites fut naturellement la règle, lue dans toutes les communautés chaque semaine, comme le saint l'avait ordonné : « Ut autem vos in hoc libello tamquam in speculo possitis inspicere, ne per oblivionem aliquid negligatis, semel in septimana vobis legatur ». Elle fut souvent commentée. Le commentaire le plus lu chez les augustins, jusqu'au 16e siècle, fut celui attribué à Hugues de Saint-Victor (cf R. Baron, *Hugues de Saint-Victor est-il l'auteur d'un commentaire de la règle de saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 342-360). N'était pas inconnue non plus des communautés médiévales la remarquable exposition due au bienheureux Humbert de Romans † 1277, cinquième maître général des frères prêcheurs.

Les ermites commencent à expliquer le texte dès le 14e siècle. Jourdain de Saxe donne le premier commentaire dans la *Vitasfratrum*; viennent ensuite : Ambroise de Cora † 1485, dans *Opera*, Rome, 1481, f. 126-152v; trad. française : *Explication de la règle de S. Augustin, publiée sous forme de dialogue en 1480 par Ambroise Coriolan*, traduite par le secrétaire du vice-gérant de l'Ordre, Abbeville, 1861; Alphonse de Orozco † 1591, dans *Crónica del glorioso padre y doctor de la Iglesia S. Agustín*, Séville, 1551, f. 1-26v; ce commentaire est précédé d'une « Instrucción según la qual los padres antiguos quando reformaron nuestra provincia de España enseñauan a los nouicios », f. LVIII-LXXVIII, qui est un remaniement du texte du 15e siècle; la *Declaración* de la règle faite par Orozco eut beaucoup d'éditions et de traductions en italien, français, allemand, anglais et latin; elle fut imprimée en latin dans les *Constitutiones*, Rome, 1686.

Diego de Saint-Michel † 1576, *Exposiçao da Regra do glorioso padre S. Augustinho*, Lisbonne, 1565; G. Nicolucci † 1621, *Regula del padre sant'Agostino tradotta in volgare con una breve espositione*, Rome, Bibl. Angélique, ms 1181; Pierre Rabbi, *La Règle du bx Père S. Augustin*, Lyon, 1619; Nicolas de Saint-Ange † 1623, *Methodus regularis vitae*, Rome, 1615; Prosper Stellartius † 1626, *Nucleus historicus Regulae S. Augustini*, Tournai, 1618, et Douai, 1620; Cornelius Lancelot † 1622, *Lucerna vitae perfectae... juxta Regulam S. P. Augustini*, Anvers, 1642; André de Saint-Nicolas † 1666, *Designios del índice más dichoso*, Rome, 1656; trad. ital. de L. Torelli, Bologne, 1671; Thomas Riera † 1681, *Joyel religioso y espejo cristalino*, Palma de Mallorca, 1680; Th. Berger, *La Règle de S. Augustin avec des réflexions*, Liège, 1687; Maximilien de Jésus, *Sermones morales in Regulam magni P. Aurelii Augustini*, Prague, 1721; Prosper de S. Joseph (Staurengus) † 1715, *Discorsi claustrali sopra la Regola del gran P. S. Agostino*, Milan, 1704; *Funiculus triplex : scilicet Regula magni parentis Augustini* a tribus augustinianae familiae coeremitis (Jean Mariano, François de Sainte-Marie et Joseph de l'Assomption) carmine heroico concinnata, Lisbonne, 1739; Antoine Höhn † 1758, *Auslegung der Regel des hl. Vaters Augustinus*, Wurtzbourg, 1754; Basile-Thomas Rosell † 1807, *El monacato o tardes monásticas*, Valence, 1787.

Les commentaires attribués à Em. Vertova † vers 1500, autrefois dans un ms du couvent de Bergame, n'existent plus, ni les *Cento discorsi sopra la Regola*, de Donat Calvi † vers 1676, ni la *Regula S.P. Augustini cum expositione trium votorum* du belge Jean Neefs † 1656.

Plus récemment, rappelons : Jean Berdozzi † 1907, *Spirito della Religion eagostiniana ossia Regola del S. P. Agostino spiegata al novizio e preceduta da istruzioni analoghe allo stato religioso*, Viterbe, 1884; trad. française de N. Merlin, Gand, 1906; J. A. Fariña † 1936, *El tesoro del novicio*, Talca, 1910; L. Cilleruelo, *El monacato de S. Agustín y su Regla*, Valladolid, 1947; A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Wurtzbourg, 1950; C. Vaca, *La vida religiosa en S. Agustín*, 3 vol., Madrid, 1955; *Cor unum : Handbuch der deutschen Augustiner*, Wurtzbourg, 1956, p. 28-185.

3° **Les constitutions.** — Le texte des constitutions, composées au temps de l'union générale de 1256 et revues par le chapitre de 1275, n'a pas été conservé (*Analecta*, t. 2, 1907, p. 226); très probablement, une grande partie de cette législation a été recueillie dans les constitutions présentées par le bienheureux Clément de Saint-Elpide au chapitre général d'Orvieto en 1284. Approuvées par ce chapitre et confirmées à Florence en 1287, elles furent promulguées par le chapitre de 1290, tenu à Ratisbonne, et appelées *Constitutiones Ratisbonenses*. Avec les *Additiones* apportées par les chapitres suivants (le chapitre de Paris les approuva en 1345), elles furent le code de gouvernement jusqu'à l'époque tridentine.

Imprimées pour la première fois à Venise en 1508, elles furent remplacées par la seconde édition, en 1551, préparée par le prieur général Jérôme Seripando, qui n'introduisit que peu de changements. La troisième édition, au contraire, faite sous le gouvernement de Thaddée de Pérouse et publiée à Rome en 1581, en présente beaucoup, parce qu'elle tient compte de la législation tridentine sur les religieux. L'édition de 1686 marque également une date, comme celles de 1895 et de 1926, faite en conformité avec le *Code* de droit canonique. Les auteurs des constitutions de 1290, les bienheureux Clément de Saint-Elpide et Augustin de Tarano, semblent avoir connu la législation des cisterciens, les « Consuetudines » des

prémontrés et les premières constitutions des dominicains; ces dernières servirent, d'ailleurs, de modèle à presque tous les législateurs religieux du 13e siècle.

Les constitutions de 1290 présentent au religieux l'ensemble de la vie monastique dans les diverses situations qui seront les siennes, de son entrée à sa mort; elles le disposent explicitement à la double fin de sa vocation, la sanctification personnelle et le salut des âmes.

Pour l'acceptation des postulants les constitutions déclarent: « Si quis in Ordine nostro recipi petierit, non statim annuatur ei, quicumque sit ille, sed probetur spiritus ejus, si ex Deo est » (15). « Nullus ad Ordinem nostrum recipiatur junior quatuordecim annis » (16). « De regula beati Benedicti, Praedicatorum et Minorum ordinum nullus licentiatus recipiatur, quantumcumque exstiterit importunus » (16).

Une fois admis, le postulant est confié au maître des novices, « de regula et constitutionibus, de officio et cantu, de moribus et signis et aliis observantiis Ordinis instruendus » (15). Il reste au noviciat un an et un jour, pour bien connaître « asperitatem vitae seu Ordinis, et fratres mores experiantur illius » (16). Le maître l'instruit du genre de vie qu'il veut professer et lui enseigne les principes de la vie spirituelle : « Quomodo et quid oret.., quanta custodia cor suum et linguam suam servet, quanta diligentia libros, vestes et alias res domus custodiat » (17).

Le novice recherche avant tout la purification de l'âme, par le sacrement de pénitence et la lutte généreuse contre le vieil homme, et s'exerce aux vertus chrétiennes. Après la profession, la journée du religieux est partagée entre les actes du culte et les études sacrées, *in quibus fundamentum Ordinis consistit* (40). Pour progresser en la vie religieuse, les ermites aimeront la solitude de la cellule et se détacheront toujours plus des choses de ce monde : « Quasi alieni ab occupatione saeculi, missis, orationibus, praedicationibus et sacrae Scripturae lectionibus Deo, qui non nisi in pace colitur, assidue studeant humiliter deservire » (44). Nous y reviendrons *infra*, col. 1007. L'étude des sciences sacrées est un moyen de sanctification de soi et du prochain; elle est ordonnée au culte divin et elle permet de bien s'acquitter des devoirs de la vie apostolique.

Ainsi, les premières constitutions recommandent aux supérieurs d'être sévères dans le choix des confesseurs et des prédicateurs : « In provincialibus vero capitulis sacerdotes qui confessiones audire debeant eligantur, qui sint bonae famae et scientiae competentis » (8). — « Praedicare verbum Dei non nisi viris providis et sufficientis litteraturae sit permissum. Igitur per priorem provincialem et definitores... duobus lectoribus injungatur, ut eos qui praedicare debeant examinent, et eis qui examinatione sufficientes inventi fuerint, et non aliis, praedicare verbum Dei committatur » (36).

Les prieurs généraux insistaient, dans leurs lettres, sur l'observation de ces prescriptions et enseignaient la manière de bien les appliquer; plusieurs fois ils recommandèrent de bons livres de morale pratique pour une administration fructueuse du sacrement de pénitence; ainsi, à la fin du 15e siècle, Anselme de Montefalco : « ...et ut habeant interrogatorium Antonini, archiepiscopi Florentini, quod incipit *Defecerunt* et in eo studeant continue ut sciant *solvere et ligare* » (Reg. Dd 8, fol. 246 v; cf *Analecta*, t. 7, 1917, p. 345).

Plus significatives par leur mentalité profondément religieuse et leurs vues pastorales, les lettres de Grégoire de Rimini † 1357, d'Augustin Favaroni † 1443, d'Alexandre Oliva † 1463, de Gilles de Viterbe † 1532 et de Jérôme Seripando † 1563; l'action de Seripando fut grande pour avoir été le porte-parole des vrais réformateurs au concile de Trente, spécialement pour la formation morale et intellectuelle du clergé (H. Jedin, *Girolamo Seripando*, t. 1, Wurtzbourg, 1937, p. 443-447; t. 2, p. 225).

Les constitutions de 1290 veulent, enfin, que les rapports des ermites soient animés de l'esprit de service de Dieu avec les autorités, avec le clergé séculier et avec les autres religieux. Nous devons voir en ceux qui nous demandent l'hospitalité la personne même du Christ : « Ex hoc sumpta est, écrit Jourdain de Saxe, illa laudabilis observantia Ordinis, ut fratres hospites recipiantur cum genuflexione et manuum deosculatione » (*Vitas-fratrum* II, 5, p. 100).

Les malades seront traités avec le plus grand soin dans leurs nécessités corporelles et surtout spirituelles : « Circa fratres infirmos... caveat ne sit negligens prior, quia cura de eis ante omnia et super omnia est habenda, cum soli Deo serviatur in illis » (*Constitutiones* de 1290, c. 13). Si la maladie est grave, il faut faire en sorte que le malade « statim omnino pure et debite confiteatur, et tradatur sibi sanctissimum corpus Christi. Et si adeo postmodum gravaretur.., secundum morem sanctae Ecclesiae catholicae et nostri Ordinis ungatur... Nec relinquatur sine custode die noctuque donec anima ejus egressa est de corpore » (14).

Le chapitre général de 1290, qui promulgua ces constitutions, recommande que chaque couvent en ait un exemplaire : « Definimus ut constitutiones Ordinis et definitiones semper prior loci habeat in sua custodia clausas et faciat eas quantum poterit observari » (*Analecta*, t. 2, 1907, p. 295). Parmi les devoirs du supérieur il y avait celui de lire et d'expliquer fréquemment les constitutions.

4° **Les théologiens augustins.** — Les théologiens augustins influèrent sur la spiritualité de l'ordre par certaines thèses particulières et par leur tendance à unir doctrine et piété. Qu'il suffise de rappeler sur ce dernier point, parmi beaucoup d'exemples, celui de Seripando dans les discussions tridentines sur la justification. Il avait été professeur de théologie; il connaissait bien les œuvres des grands maîtres scolastiques et il était fort attaché à la *Somme théologique* de saint Thomas (H. Jedin, *Girolamo Seripando*, t. 2, p. 486). Cependant, lorsqu'il fut question de donner forme à la doctrine du salut et de la sanctification, il pria les pères du concile de ne pas employer la terminologie scolastique du docteur angélique ni celle de saint Bonaventure, parce que moins adaptées pour rendre la plénitude des expressions évangéliques et pauliniennes :

Testis mihi est divus Thomas, qui, ob singularem eruditionem cum pietate conjunctam, regnavit in scholis, regnavit et in cathedra Christi. Verum in scholis nihil in eo supra hominem video, in piis vero illis opusculis quibus Dei populum docet, non hominem, sed Dei spiritum in homine loquentem audio... Agnosco in doctissimo et sanctissimo viro Bonaventura, cujus libri valde me afficiunt. Dum enim quaestiones ejus lego, hominis ingenium et doctrinam exosculor. Dum vero in illis piissimis tractatibus, quos pro parvulis et novitiis in Christo edidit versor, concalescit cor meum intra me et in meditatione mea exardescit ignis (*Concilii tridentini tractatus*, t. 12, éd. V. Schweitzer, Fribourg-en-Brisgau, 1930, p. 614).

A cette orientation, manifeste chez les principaux théologiens augustins, ajoutons leurs idées sur la finalité de la théologie et leur interprétation de l'anthropologie surnaturelle de saint Augustin, si intimement associée à la doctrine de la perfection chrétienne. Sur ces points, et leurs conséquences, l'évêque d'Hippone est pour ces théologiens un maître sûr; son enseignement est le lien qui les unit; leur manière de l'expliquer constitue un augustinisme bien défini, qui a sa place dans l'histoire, à côté de l'augustinisme des théologiens franciscains et thomistes.

Cet augustinisme n'est pas né avec Noris † 1704, ou Seripando † 1563, pas même avec Grégoire de Rimini

† 1358 et Hugolin d'Orvieto † 1373; il commence au 13e siècle avec Gilles de Rome, qui rejette une thèse du docteur angélique, « junior », au nom de saint Augustin, *quem non sequi est valde periculosum* (*In* 2 *Sent.* d. 28 q. 2 a. 2). Gilles légua à ses successeurs ce principe de théologie et de doctrine spirituelle, dans lequel il affirme le primat de la grâce et le mode par lequel la liberté humaine reste sauve :

Dicemus ergo, quod, si volumus dictum nostrum concordare Scripturae sacrae, in operibus meritoriis quanto plus possumus tanto plus debemus dare gratiae et quanto minus naturae, dum tamen salvetur libertas arbitrii; et quod volentibus nobis talia opera fiant, quanto plus possumus debemus asserere quod hoc fiat per gratiam et prout movemur a Spiritu Sancto, magis quam hoc fiat per naturam, prout movemur solum ab objecto. Constat autem quod, quantumcumque moveatur voluntas a Spiritu Sancto, non movetur nisi volendo, quia hoc est movere voluntatem, causare in ipsa actum volendi (*Quodlibeta* 6, q. 2, Venise, 1504).

Il enseigne aussi avec insistance la thèse, caractéristique de l'école augustinienne, sur la nécessité de la grâce médicinale : l'homme par le péché originel « exspoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus et redditur inhabilis ad ipsa bona naturae » (*In* 2 *Sent.* d. 28 q. 1 a. 2 dub. 1). Enfin, on trouve aussi chez lui les éléments essentiels de la thèse sur l'impossiblilité de la nature pure, qui, aux 17e et 18e siècles, attira tant de fois aux théologiens augustins l'accusation de baïanistes et de jansénistes.

« Cogimur dicere fuisse quandam opportunitatem et quandam necessitatem et quoddam debitum, quod natura humana in sui institutione fuerit cum quodam dono supernaturali et gratuito sui » (d. 30 q. 1 a. 1). « Diximus de originali justitia, quod si non erat debita naturae humanae in sua institutione simpliciter et absolute, erat tamen debita ex quadam decentia divinae justitiae et bonitatis » (d. 31 q. 1 a. 1).

Ces textes et d'autres sont bien expliqués dans A. Trapè, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio di Roma*, Tolentino, 1942; *De gratuitate ordinis supernaturalis apud theologos augustinenses litteris encyclicis « Humani Generis » praelucentibus*, dans *Analecta*, t. 21, 1950, p. 217-265; où l'auteur démontre, avec abondance de textes de théologiens de chaque école, que l'expression « ex decentia Creatoris » est employée par tous dans des thèses analogues à celle des augustins et que cette formule indique un concept bien distinct de celui d'exigence et de celui de pure convenance; il explique également la formule « de potentia Dei absoluta et ordinata ».

L'influence prépondérante de la pensée de saint Augustin, déjà claire chez Gilles de Rome, plus forte chez Grégoire de Rimini et Hugolin d'Orvieto, apparaît quasi exclusive chez Seripando. On la retrouve encore chez les augustins qui enseignèrent dans les universités espagnoles de 1550 à 1650, malgré leur thomisme substantiel; elle est enfin le pivot du système avec H. Noris † 1704, Christian Lupus † 1681, F. Farvaques † 1689, A. Piette † 1730, F. Lafôsse, P. Manso † 1736, F. Bellelli † 1742, J. L. Berti † 1766, etc. Dans cette interprétation de la doctrine augustinienne les thèses suivantes se font jour : un volontarisme modéré, que certains historiens préfèrent appeler intellectualisme volontariste; une conception dynamique de l'homme, dérivée de l'*inquietum est cor nostrum*, qui insiste sur l'étude des relations entre la nature humaine et les dons surnaturels; la pleine acceptation de la doctrine antipélagienne d'Augustin sur les conséquences du péché originel, la nature de la concupiscence et la nécessité de la grâce médicinale; la distinction, pour ce qui regarde le secours divin, entre la nature en état d'innocence et la nature déchue et rachetée, ou distinction entre le plan métaphysique et le plan historique de l'homme; le primat de la charité dans le concept de la théologie, qui est science ordonnée à l'amour et définie comme affective, dans la notion de la grâce actuelle, qui est *inspiratio sanctae dilectionis*, dans le mode d'efficacité de la grâce, que rend la formule *delectatio victrix*, proposée par les augustins avant même Jansénius et en un sens différent; enfin, la doctrine sur le primat du Christ, qui apparaît déjà dans la défense de l'autorité du pape, exposée dès la première moitié du 14e siècle, par Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Alexandre de Saint-Elpide, Augustin d'Ancône, Guillaume Villana de Crémone et Hermann de Schildesche; cette même doctrine domine les traités et les votes tridentins de Seripando sur la justification, et informe ce chef-d'œuvre d'art et de théologie christocentrique que sont les trois livres *De los nombres de Cristo* de Luis de León.

On a dit que la doctrine des théologiens augustins sur la liberté humaine après le péché originel, sur le mérite des bonnes œuvres et le mode de notre justification, annonçait les erreurs de Luther.

Ces conclusions de A. V. Müller (*Luthers Werdegang bis zum Turmerlebnis* (Gotha, 1920), inconsidérément reprises par J. Paquier (art. *Luther*, DTC, t. 9, 1926, col. 1188-1205), n'ont pas été retenues par des savants mieux informés. H. Grisar affirme que Müller « sieht eine *Augustinusschule im Mittelalter wo keine ist* » (*Theologische Revue*, t. 19, 1920, col. 297-302); W. Köhler est du même avis : « Misslich bleibt jedenfalls, dass Luther von den von Müller zitierten Augustinern gar nichts weiss » (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 37, 1917, p. 21); L. Meier reconnaît que les professeurs augustins d'Erfurt sont des représentants de la saine théologie traditionnelle (*Contribution à l'histoire de la théologie à l'université d'Erfurt*, RHE, t. 50, 1955, p. 849-866).

Parmi les auteurs présentés par Müller comme précurseurs du luthéranisme, N. Paulus étudia le bienheureux Simon Fidati † 1348 et déclara qu'il était « ein Vertreter wahrer und reiner Religiosität » (*Simon Fidati von Cascia und sein Verhältnis zu Luther*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 46, 1922, p. 169-176). A. Zumkeller, dans l'examen très soigné de la doctrine de Hugolin d'Orvieto, est arrivé aux mêmes conclusions (*Hugolin von Orvieto († 1373) über Urstand und Erbsünde*, dans *Augustiniana*, t. 3, 1953, p. 35-62, 165-193; t. 4, 1954, p. 25-46; *...über Prädestination, Rechtfertigung und Verdienst*, 109-156; t. 5, 1955, p. 5-51). G. Ciolini, qui a bien mis en lumière les inexactitudes et les erreurs de Favaroni dans sa doctrine de l'union hypostatique, dit : « non ha nella sostanza niente da spartire con Lutero in materia di giustificazione » (*Agostino da Roma (Favaroni † 1443) e la sua cristologia*, Florence, 1944, p. 83; cf S. Friemel, *Die theologische Prinzipienlehre des A. F.*, Wurtzbourg, 1950; N. Toner, *The doctrine of original sin according to Augustine of Rome*, dans *Augustiniana*, t. 7, 1957, p. 100-117, 349-366, 515-530). Pour ces auteurs et sur Jacques Pérez de Valence, E. Stakemeier aboutit à des résultats opposés à ceux de Müller, *Der Kampf um Augustin : Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Paderborn, 1937, p. 15-60. Sur Grégoire de Rimini, voir P. Vignaux, *Justification et prédestination au 14e siècle*, Paris, 1934, p. 141-175.

Deux augustins, en plus de Favaroni, durent abjurer des propositions fausses : Gilles de Medonta, † après 1364 (Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 3, Paris, 1894, n. 1207 et 1218, p. 15 et 21-23) et Nicolas Serrurier, † après 1420 (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 332-333); il s'agit là de deux épisodes individuels, pas exceptionnels du reste parmi les maîtres et les prédicateurs de cette époque, et qui ne laissèrent pas de trace après l'abjuration.

On pourrait encore rappeler l'attitude de quelques augustins, adversaires de la dévotion au saint Nom de Jésus, proposée

au 15e siècle par saint Bernardin de Sienne et ses disciples, et le même comportement adopté par l'un ou l'autre augustin, au 18e siècle, dans les controverses sur la dévotion au Sacré-Cœur. Ces faits, où il ne s'agit pas d'erreurs doctrinales, s'expliquent par l'aversion naturelle pour toute apparence de nouveauté, par des oppositions d'écoles et par l'exposé, parfois doctrinalement incorrect, de certaines dévotions.

Sur André de Biglia, Christophe de Bologne et André de Cascia, cf DS, t. 1, col. 1618; *Le mémoire d'André Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienne*, dans *Analecta bollandiana*, t. 53, 1935, p. 314-358; É. Longpré, *S. Bernardin de Sienne et le nom de Jésus*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 443-476; t. 29, 1936, p. 142-168, p. 443-477; t. 30, 1937, p. 170-192; t. 44, 1951, p. 383-435. Sur les opposants à la dévotion au Sacré-Cœur, bibliographie dans DS, t. 2, col. 1045; contre le jugement défavorable au P. Giorgi, publié par R. du Bouays de la Bégassière, *Histoire critique d'une imposture touchant la dévotion au Sacré-Cœur*, RAM, t. 20, 1939, p. 388-417; t. 21, 1940, p. 26-50, cf Jean Andrés s j, *Cartas familiares*, t. 1, Madrid, 1791, p. 176.

Rappelons enfin quelques écrits et quelques faits de théologiens augustins en faveur de la pureté de la doctrine traditionnelle. Vers 1270 Gilles de Rome composa le *De erroribus philosophorum*, qui, selon P. Mandonnet et J. Koch, servit de norme prudente pour introduire la philosophie aristotélicienne et islamique dans les écoles chrétiennes (J. Koch, *Giles of Rome, De erroribus philosophorum. Critical Text with notes and introduction*, Milwaukee, 1944). De Gilles également la *Sententia errorum fr. Petri Ioannis Olivi*, qui fut « der Ausgangspunkt für die Verhandlungen über Olivis Lehre am päpstlichen Hofe... Das Gutachten des Aegidius Romanus gibt dem Oliviprozess die entscheidende Wendung » (J. Koch, dans *Scientia sacra*, Festgabe Kard. Schulte, Cologne, 1935, p. 142-168; cf L. Amorós, *Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Joannis Olivi an. 1311-12..*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 27, 1935, p. 399-451).

Gilles est peut-être aussi l'auteur de la prière *Anima Christi, sanctifica me*, reportée par la critique au début du 14e siècle; il termine, en effet, par une prière plusieurs de ses œuvres : *Theoremata de corpore Christi*, *De laudibus divinae sapientiae*, *De erroribus philosophorum*, etc; il compose l'hymne *Salva, sancta facies* (U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, t. 2, Louvain, 1897, n. 18189), qui, dans le ms 646 de la bibliothèque Mazarine de Paris porte cette note marginale : « Hanc orationem Egidius magnus composuit et dominus Johannes papa XXII ipsam centum dierum indulgentiis dedicavit » (f. 36); or, la même note se lit aussi dans un autre ms de l'*Anima Christi* (M. Viller, *Aux origines de la prière « Anima Christi »*, RAM, t. 11, 1930, p. 208).

Nous avons dit qu'Augustin d'Ancône, Jean Pagnotta et Alexandre de Saint-Elpide exposèrent avec pondération la saine doctrine sur la pauvreté; avec eux, Guillaume Villana de Crémone † 1356 (DTC, t. 15, 1950, col. 3011-3013) ainsi que Hermann de Schildesche (LTK, t. 4, 1932, col. 986-987) réfutèrent les erreurs de Marsile de Padoue et des Fraticelles (A. Zumkeller, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O. E. S. A., † 1357*, Wurtzbourg-Rome, 1959).

Bernard Oliver et André de Pérouse eurent une part importante dans les controverses sur la vision béatifique, qui préparèrent la constitution apostolique *Benedictus Deus* de 1336 (Denifle-Chatelain, *Chartularium..*, t. 2, 1891, p. 418-425; 453-454, etc); Hugolin d'Orvieto, auteur des statuts de la faculté théologique de Bologne, y ajouta la liste des erreurs à éviter; son action pour la bonne orientation de la faculté a été jugée décisive par Fr. Ehrle (*I più antichi statuti della facoltà teologica dell'università di Bologna*, Bologne, 1932; A. Zumkeller, *Hugolin von Orvieto*, Wurtzbourg, 1941, p. 79-97).

Les augustins de Lecceto « ont été parmi les plus anciens et les plus fidèles amis de Catherine [de Sienne] et il n'est pas interdit de supposer que leur influence apparaîtrait plus grande dans la carrière de la sainte, si l'hagiographie de celle-ci avait été rédigée par d'autres que les Frères Prêcheurs » (R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne*, t. 2, Paris, 1930, p. 212; cf A. Grion, *Santa Caterina da Siena. Dottrina e fonti*, Brescia, 1953, p. 274-299 : Guglielmo da Fleete educatore spirituale di Caterina).

Sur la part prise par les ermites contre les wiclifites, cf A. Gwynn, *The english Austin friars in the time of Wyclif*, Oxford, 1940; sur l'action entreprise par eux contre Hus, sous la direction du remarquable supérieur Jean Zacharias † 1428, cf LTK, t. 5, 1933, col. 537, et *Analecta*, t. 3, 1909, p. 374-377. Vers 1417, Théodoric Vrie fit un recueil des erreurs concernant le dogme et la piété, pour aider l'autorité ecclésiastique à en interdire la diffusion (J. de Guibert, *Documenta..*, n. 294-300; LTK, t. 10, 1938, col. 702-703). Dans la seconde moitié du 15e siècle, Jean de Dorsten † 1481 fut plusieurs fois consulté sur des points de doctrine et des manifestations pieuses (cf DS, t. 1, col. 1429; LTK, t. 3, 1931, col. 427).

Les augustins prirent parti, dès le début, en faveur des deux grandes écoles de spiritualité des temps modernes, l'ignatienne et la carmélitaine. Saint Thomas de Villeneuve, malgré son attachement aux méthodes traditionnelles et sa méfiance des nouveautés, — par suite des erreurs quiétistes des « alumbrados » —, déclarait, en 1546, avoir lu les *Exercices* de saint Ignace de Loyola et les estimer (*Epistolae mixtae*, coll. Monumenta historica Societatis Jesu, t. 1, Madrid, 1898, p. 254-258). Luis de Montoya, qui, probablement en 1551, fit les Exercices sous la direction de saint Ignace, en devint un propagateur enthousiaste parmi ses nombreux disciples de la province augustinienne du Portugal (cf I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Rome-Bilbao, 1946, p. 290; *Historia de la práctica de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, t. 1, Rome, 1946, p. 290; t. 2, 1955, p. 224, 548).

L'intervention des augustins en faveur de l'école carmélitaine est plus connue; sans compter Christophe de Santotis † 1611 et Jean de Miranda, † après 1623, Luis de León y eut une part décisive. Alors que beaucoup étaient opposés et que Báñez lui-même, théologien et sincère admirateur de sainte Thérèse, hésitait sur l'opportunité de la publication des œuvres, Luis en donna la censure suivante :

He visto los libros que compuso la madre Teresa de Jesús, que se intitulan de su *Vida* y *las Moradas* y *Camino de perfeción*, con los demás que se juntan con ellos : que son de muy sana y católica doctrina, y a mi parecer de grandísima utilidad para todos los que los leyeren; porque enseñan *cuán posible es tener estrecha amistad el hombre con Dios, y descubren los pasos por donde se sube a este bien, y avisan de los peligros y engaños que puede haber en este camino.* Y todo ello con tanta facilidad y dulzura, por una parte, y por otra, con palabras tan vivas, que ninguno los leerá que, si es espiritual, no halle grande provecho, y si no lo es, no desee serlo y se anime para ello, o a lo menos, no admire la piedad de Dios con los hombres que le buscan, y cuán presto le hallan, y el trato dulce que con ellos tiene. Y ansí, para el loor de Dios y para el provecho común, conviene que estos libros se impriman y publiquen (*Obras de la madre Teresa de Jesús*, Salamanque, 1588; cf éd. Silverio de Santa Teresa, t. 2, Burgos, 1915, p. 465).

Cette censure, du 8 septembre 1587, fut suivie en 1588 de la première édition des œuvres, faite et présen-

tée par Luis. En 1589 il s'en fit encore l'apologiste à l'encontre de ceux qui s'obstinaient à les juger dangereuses. En ces occasions, il « écrivit les phrases les plus justes et les plus belles que jamais plume ait écrites à la louange des œuvres et de la doctrine de sainte Thérèse » (Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen*, t. 9, Burgos, 1940, p. 80-81).

Avec la même perspicacité, Luis entrevit la très grande importance de la doctrine mystique de saint Jean de la Croix. Comme il mourut quelques mois avant le saint, il ne put faire ce qu'il avait fait en faveur de sainte Thérèse (cf Jerónimo de S. José, *Historia del ven. p. fr. Juan de la Cruz*, Madrid, 1641, p. 393; J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 128). Luis de León eut de dignes successeurs. Antolinez et Basile Ponce de Léon prirent la défense de Jean de la Croix : le premier commenta en théologien, sinon en mystique expérimenté, les œuvres principales du saint (Agustín Antolínez, *Amores de Dios y el alma*, éd. A.-C. Vega, avec appendice de M. Ledrus, Madrid-El Escorial, 1956; DS, t. 1, col. 724). Ponce de León défendit la doctrine du docteur mystique quand, en 1622, certains demandaient sa condamnation à l'Inquisition : « La réponse du théologien augustin pesa tellement devant le saint Tribunal, que celui-ci ne prit aucune des mesures que préconisaient les adversaires de la doctrine de saint Jean » (Silverio de S. Teresa, *loco cit.*, t. 5, p. 738; texte de la riposte dans *Obras de S. Juan de la Cruz*, t. 1, Burgos, 1929, p. 396-439, avec étude, p. 219-225, et trad. anglaise de E. Allison Peers, *The Works of St. John of the Cross*, t. 3, Londres, 1953, p. 355-404). Avec Antolínez et Ponce on doit mentionner Augustin de Saint-Ildefonse † 1662 qui, s'il est bien informé de la doctrine de saint Augustin, suit fidèlement aussi l'enseignement de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, dans sa *Theologia mystica*, Alcala, 1644 (DS, t. 1, col. 1136).

III. DOCTRINE SPIRITUELLE

Les ermites de Saint-Augustin n'ont pas eu un grand maître de spiritualité qui ait laissé une œuvre systématique sur la doctrine de la perfection, capable d'inspirer ses confrères et qui puisse nous servir de guide. On rencontre chez eux, comme dans les autres écoles, des différences de méthode, de sympathie doctrinale et de forme, de sorte qu'une synthèse générale est vouée à l'échec. On pourrait faire une somme de doctrine spirituelle en résumant les 36 dernières questions de la *Summa de potestate ecclesiastica* d'Augustin d'Ancône, qui développe la doctrine de la perfection d'après ce schéma : « 1) qualiter in Christo fuit exemplariter demonstrata; 2) ut fuit in ejus Apostolos derivata; 3) ut fuit in primitiva Ecclesia observata; 4) ut nunc in Christifidelibus est repraesentata ». On aurait un résumé de vie spirituelle, théologique et christocentrique, fondée sur l'acquisition et le progrès de la charité; cette synthèse de type scolastique resterait théorique. Le même travail pourrait être fait avec les écrits tridentins de Seripando, qui eut la part la plus importante dans la rédaction de ce monument de dogme et de spiritualité qu'est le décret *De justificatione;* cette synthèse, également théologique et éminemment christocentrique ne serait plus scolastique, mais pratique, très personnelle ou «kérigmatique». Enfin, en prenant comme guides les nombreux traités spirituels du bienheureux Alphonse de Orozco ou les livres de Luis de León, on aboutirait à un ensemble de doctrine très semblable dans le fond aux deux précédents, mais de ton fort différent. Malgré ces différences, qu'expliquent l'époque, la patrie, le tempérament et les dons spirituels de chacun d'eux, ces ermites restent attachés aux mêmes principes de perfection et aux mêmes applications, parce que chez tous l'influence de saint Augustin est manifeste. Le texte bien connu (*De natura et gratia* 70, 84), *caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas provecta, provecta justitia est; caritas magna, magna justitia est; caritas perfecta, perfecta justitia est*, est répété par les théologiens et auteurs spirituels augustins pour définir l'essence et distinguer les degrés de la perfection; le primat de la charité, envers Dieu et envers le prochain, donne vie et accroissement à toutes les autres vertus :

> Ultimum atque supremum et caput, caritas christiana videlicet, quae ita praeest atque supereminet reliquis virtutibus, ut eas non solum regat et in viam qua una ad Deum perveniri potest inducat, sed ita perficiat et unamquamque earum in suo genere absolvat, ut ipsarum nulla, ei si desit caritatis ista perfectio, pro vera virtute sit habenda (Luis de León, *In Canticum*, *Opera*, t. 2, Salamanque, 1892, p. 394).

Puisque la charité est un don de Dieu, notre vie spirituelle a son principe dans la grâce divine. Mais Dieu veut notre libre adhésion à son appel et notre libre coopération dans la conservation et l'accroissement de la vie surnaturelle en nous. Chaque école de spiritualité doit affirmer ces deux éléments, divin et humain, de notre progrès; la plus ou moins grande insistance à souligner l'influence du premier ou du second distingue ces écoles et les caractérise. Les ermites de Saint-Augustin mettent l'accent sur l'affirmation de l'action divine.

> Gilles de Rome, dont nous avons cité un texte fondamental, écrit : « In operibus gratiae nihil possumus nisi divino spiritu agitati et moti; in talibus enim magis agimur quam agamus; ideo Apostolus signanter non ait : qui spiritu Dei agunt, sed qui spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei » (*In ep. ad Romanos*, lect. 25). Et, commentant ailleurs le même texte paulinien : « Si ergo volumus vitare male agere, *hoc solum remedium superest*, ut, Dei habentes gratiam, *permittamus* ut ipse nos moveat, agat et ducat, qui non potest male agere nec male nos ducere. Statim enim cum volumus moveri sensu nostro et volumus secundum nos agere, a bona actione deficimus. Si volumus ergo in bono perseverare, magis agamur quam agamus. Quo posito, non negamus quin omnia sint voluntaria et quin liberum arbitrium libere eligat, libere agat, libere velit, quia non duceremur nec ageremur a Deo, si vellemus per voluntatem resistere et praebere obicem motioni divinae » (*In* II *Sent.* d. 28 q. 2 a.2, Venise, 1581, p. 374).

Cette manière d'entendre la coopération de l'homme avec Dieu, comme une obéissance et une docilité généreuse à la grâce, est habituelle chez les écrivains augustins. Ainsi, Luis de León, qui harmonisa si bien théologie scolastique, exégèse biblique et doctrine spirituelle, enseigne que le vieil homme, avec sa concupiscence, ne sera vaincu en nous que par la charité, *si ab ipsa nos duci permittimus* (*Opera*, t. 2, p. 293).

Ces auteurs expliquent dans le même sens la devise augustinienne : *amor meus pondus meum;* elle inspira à Gilles de Rome son *De laudibus divinae sapientiae;* elle fut commentée par Augustin d'Ancône dans le *De amore Spiritus Sancti*, par saint Thomas de Villeneuve dans ses *Conciones* (In Dominicam 17 post Pentecosten, conc. 1-3), et par d'autres encore. Augustin d'Ancône démontre que l'Esprit Saint, en opérant en nous tous les effets de l'amour, unit intimement à Dieu et nous sépare de nous-mêmes; il donne aux degrés de

cette séparation les noms de *liquefactio*, *divisio*, *vulneratio*, *transfixio*, *exstasis*, et termine par ces mots de saint Augustin : « Cum aliquid aeternum per talem amorem mente capimus, iam non sumus in hoc mundo » (*De Trinitate* IV, 20, 28).

L'insistance sur l'action prépondérante de la grâce dans la vie spirituelle s'explique par la doctrine sur la faiblesse de l'homme déchu. L'influence de saint Augustin est ici constante et indéniable. Il n'est pas nécessaire de recourir à Grégoire de Rimini ou aux théologiens de l'ordre qui, avec Seripando, participèrent aux discussions tridentines sur le péché originel et la justification, car presque tous parlent de même.

Voici comment Gilles de Rome explique l'apparente contradiction entre les paroles du Christ, *Jugum meum suave est*, et ces autres, *arcta est via* :

Propter sensualitatem repugnantem et quia videmus legem in membris nostris repugnantem legi mentis, *difficile est bene agere*. Est enim in nobis, quantumcumque bonis et quantumcumque in gratia exsistentibus, continua pugna cum vitiis : et utinam esset ibi crebra et non rara victoria! Non ergo loquamur transcendentia; non quadremus circulum per logicam; loquamur ut in se quilibet experitur dicentes : difficile est, etiam cum gratia, omnia vitia superare, et sine gratia impossibile est a vitiis non succumbere. Nihilominus, etiam cum tanta difficultate, est ibi levitas vel suavitas, quia non possumus ista vincere nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est caritas, quae est amor Dei et proximi. Sed quaecumque cum amore fiunt, cum quadam levitate et suavitate fiunt : quia si dedit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam (*In* II *Sent.*, d. 28 q. 2 a.2, Venise, 1581, p. 374).

La même défiance de soi et la pleine confiance en la grâce dictèrent à Bernard Oliver des phrases, où apparaît le ton eschatologique, si fréquent chez les augustins (*Excitatorium mentis in Deum*, Madrid, 1911, p. 56, 66).

« Jésus, dit Luis de León, signifie *Salut*. Et c'est un Salut très grand, parce que très grande est notre infirmité ». « Dans l'intelligence il y a ignorance, et dans la volonté faiblesse, et dans l'appétit inclination perverse, et dans la mémoire oubli des choses éternelles, et dans les sens tromperie dans les uns et feu dans les autres, et dans le corps la mort, et désordre en tout ce que j'ai dit... L'unique remède à tous ces maux c'est Jésus, *salvación y salud* ». Il est aussi Père du siècle futur, non seulement parce qu'il détruit en chacun de nous l'esprit diabolique hérité d'Adam, obéissant au démon, mais aussi parce qu'il nous régénère, en nous communiquant son esprit. « Cet esprit du Christ nous le recevons au début sans mérite de notre part; mais si, après l'avoir reçu, nous sommes aussi dociles à ses inspirations et ne résistons pas à ses mouvements, si nous suivons sa force, avec notre coopération cet esprit devient en nous plus grand et plus fort, et par nos œuvres, qui sont faites en même temps par le Christ et par nous, nous méritons qu'il croisse toujours plus en nous » (*Obras completas*, Madrid, 1951, p. 743, 482, 503).

Luis de León, qui illustre encore d'autres aspects de la perfection chrétienne, lorsqu'il explique le gouvernement du Christ, — comme Roi, Prince de la Paix et Pasteur, ou d'autres modes de son action dans les âmes, comme Fils, Agneau, Bien-aimé, Époux, etc —, entend cette perfection par rapport à la doctrine du corps mystique : elle ne consiste pas seulement dans l'imitation morale du divin Maître, mais comprend aussi la transformation réelle ou physique de l'homme en lui, de manière que les membres ressemblent toujours plus au Chef.

La même doctrine du corps mystique informe la spiritualité de Seripando, accusé parfois au concile de Trente de méconnaître le mérite des bonnes œuvres, parce qu'il le proposait ainsi : « Meritum vitae aeternae non tam nobis quam operibus Christi capitis, in nobis et per nos [operantis], tribuendum esse, et verissime dici posse : mereor ego, iam non ego, meretur vero in me Christus » (É. Ehses, *Concilium tridentinum*, t. 5, p. 672). Il avait d'ailleurs expliqué aux Pères du concile sa pensée, en recommandant : « Non ergo cessent fideles verbi ministri proponere justificatis in Christo Jesu vitam aeternam tamquam gratiam, filiis Dei et heredibus regni promissam, et tamquam mercedem bonis ipsorum operibus et meritis debitam » (p. 828).

Si les théologiens et auteurs spirituels augustins enseignent avec insistance que nous ne devons pas mettre notre confiance dans nos propres mérites, en tant que nôtres, mais que nous devons nous confier uniquement dans les mérites du Christ et dans la miséricorde divine, ils le font parce qu'ils sont convaincus de proposer la doctrine des saints et l'enseignement de l'Église en beaucoup d'endroits de sa prière liturgique. Saint Thomas de Villeneuve, représentant austère de l'ascèse chrétienne en sa doctrine et en sa vie, déclare :

Si sine sacrificio speras, forte vana erit spes; si vero in sacrificio confidis, superba et stolida est spes. Sacrifica ergo sacrificium justitiae per poenitentiam, et spera, non in sacrificio, sed in Domino. Beatus cui Dominus dat et bene agere et de operibus non praesumere, sed in Christo Jesu gloriari... In eo ergo solo spes nostra figenda est, qui vivificat opera nostra mortua gratia sua et illustrat, ut sint vita aeterna digna... Contemnenda ergo justitia nostra est et justitia Dei magnificanda : quantum enim tollitur de proprio merito, tantum gratiae tribuitur; et quo quis, in se diffidens, Deo innititur, eo securior est, diligenter operans per caritatem, et per humilitatem eadem opera bona obliviscens, ut a Deo recordentur (*Concio in dominicam 3 post Epiphaniam*, *Opera*, t. 1, Manille, 1881, p. 179). Voir un bref résumé latin de perfection chrétienne, t. 5, p. 379 svv, et un autre en espagnol, t. 6, p. 446-484.

L'action du Christ dans les âmes est inséparable de celle de la Vierge, que Seripando, reprenant les paroles de saint Augustin, aimait appeler « Mère de l'Église », pour sa coopération dans la naissance et la croissance des membres du corps mystique du Christ (Jedin, *Seripando*, t. 2, p. 83). Les augustins, depuis le 13e siècle, ont invoqué la protection de Notre-Dame sous le titre de Mère de Grâce et, aussi depuis le 15e siècle, comme Mère du Bon Conseil, de la Consolation et du Secours, et en ont propagé le culte. La récitation quotidienne du chapelet de Notre-Dame de la Consolation (13 Pater et Ave avec la considération des mystères de la foi contenus dans le Credo) est obligatoire dans l'ordre.

Les théologiens et écrivains spirituels augustins ont composé bon nombre de traités marials, à prétention scientifique, parmi lesquels il convient de mentionner la *Hierarchia mariana* (Anvers, 1641) de Barthélemy de los Rios, si estimée par saint Louis Grignion de Montfort; ajoutons aussi des œuvres littéraires, comme *El pianto della Verzene Maria* d'Anselme de Montebelluna, † vers 1350, et le poème de Luis de León, *Virgen que el sol más pura*, qui compte parmi les plus belles poésies lyriques mariales de toutes les littératures. Compléter ces renseignements par A. Sage, *La doctrine et le culte de Marie dans la famille augustinienne*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 681-712.

Tout en insistant sur le primat de la grâce, les augustins n'ont pas négligé la nécessité et l'importance de la coopération de l'homme : la vie surnaturelle en nous, disait Seripando, « conservatur quotidiana poenitentia, quae in oratione quotidiana et bonis operibus consistit » (*Concilium tridentinum*, t. 12, 1930, p. 624).

On sait que, dans les discussions théologiques des 17e et 18e siècles, les auteurs augustins affirmaient

l'obligation de diriger toutes nos bonnes œuvres vers Dieu *cum intentione saepe renovata*. L'obligation du fréquent renouvellement ne fut pas retenue, mais on se plut à reconnaître l'importance de ce renouvellement dans la vie spirituelle, car il est un moyen d'accroître le mérite des bonnes œuvres et d'éveiller l'exercice de la présence de Dieu.

Tout en encourageant à la pratique des sacrements, notamment d'eucharistie et de pénitence, les augustins se montrèrent exigeants sur les dispositions du fidèle; dans les controverses entre « contritionnistes » et « attritionnistes », ils défendent, avec les premiers, la nécessité de l'« initium dilectionis Dei » : Ainsi Ch. Lupus † 1681, F. Farvaques † 1689, Barth. Ricci † 1700, J. Schweitzer † 1708, L. Le Drou † 1721, B. Désirant † 1725, S. Büttner † 1742, R. Tecker † 1798, V. Elorduy † 1804, etc.

L'autre grand moyen de conserver et d'accroître la grâce divine et de préparer la volonté à y correspondre toujours mieux, c'est la prière. Les constitutions de 1290 règlent la prière liturgique, dont le centre est la messe conventuelle : Missam conventus omnes fratres simul audiant (6).

La récitation de l'office divin, précédée de celui de la Vierge, suit en importance : Chaque jour, « dicto sub silentio Pater noster, fratres dicant matutinum de beata Virgine stando. Deinde.., versi ad altare et crucis signaculo se signantes.., incipiant matutinum de tempore, debito modo prosequentes, secundum modum romanae curiae, prout est in breviario ordinatum, juxta quod totum officium per anni circulum volumus observari » (1).

Par contre, ces constitutions ne disent rien de l'oraison mentale, privée ou commune. La première cependant doit être incluse dans les prescriptions suivantes :

« In dormitorio quoque lectioni *et orationi* vacare poterunt fratres... In aliis etiam locis, honestis et omni suspitione carentibus, fratres ad lectionem, *orationem* ac psalmodiam esse poterunt... Fratres in cellis suis... aut legant aut *orent* » (11). Le soir, après complies, « fratres in unum minime conveniant, sed *orent* aut legant » (23). Sur ce point les anciens écrivains rappellent l'avertissement de saint Augustin dans sa règle : « Psalmis et hymnis cum oratis Deum, *hoc versetur in corde* quod profertur in ore ».

Jourdain de Saxe, dans le *Vitasfratrum* (II, 17), explique « qualiter quis ad orationem debeat se praeparare », faisant précéder et confirmer les règles d'exemples d'augustins modèles « devotae orationis et theoricae contemplationis » (p. 191, 195).

Les biographies médiévales de saint Nicolas de Tolentino, de sainte Claire de Montefalco, des frères de Lecceto, etc, montrent également la pratique intense de l'oraison mentale parmi les religieux de cette époque. Les ordonnances de 1439 pour les couvents réformés d'Espagne interdisaient aux frères d'apporter dans les communautés les nouvelles du monde, « ut sopitis terrenarum rerum strepitibus, mentes nostrorum fratrum magis divinarum influentiarum et caelestis sapientiae sint capaces et magis ad caelestium saporem et tranquillam contemplationem valeant elevari » (*Analecta*, t. 3, 1909, p. 65). Malgré le silence des premières constitutions, on peut en dire autant de la pratique de l'oraison mentale faite en commun; témoin ce que dit Rodrigue de Solís :

Est sainte et louable la disposition de notre ordre.., qui prévoit, en plus de la méditation privée que chacun peut faire comme il l'entend, qu'il y aura chaque jour, à une heure déterminée, une oraison mentale faite en commun; de la sorte, si jamais quelqu'un était si tiède qu'il négligeât la méditation privée, l'oraison faite au chœur le réveillerait de son sommeil paresseux et, ainsi qu'un charbon éteint se rallume au contact de ceux qui brûlent, il se rallumerait (*Arte de servir a Dios*, Alcala, 1594, p. 17).

Les écrivains augustins du moyen âge parlent peu de la manière de faire la méditation; la contemplation de type augustinien, qui harmonise la spéculation théologique et le goût des mystères de la foi, apparaît chez quelques-uns et dans les prédications de Seripando aux communautés d'Italie, de France, d'Espagne et de Portugal. Comme nous l'avons dit, d'autres furent les défenseurs et les propagateurs des méthodes ignatiennes et carmélitaines. Saint Thomas de Villeneuve (*Opera*, t. 6, p. 454-484), le bienheureux Alphonse de Orozco, Thomas de Jésus, dans les règles mises en tête de son livre classique *Trabalhos de Jesus*, et Sébastien Toscano (*Mystica theologia*, Lisbonne, 1568) suivent encore le mode traditionnel. Cependant ils s'attachent moins aux méthodes, qu'à la bonne volonté qui doit correspondre à la grâce et se mettre avec filial abandon et pleine confiance dans les mains du divin Maître, « puerta cierta y camino único por do llegan a Dios las almas » (Luis de León, *De la vida, muerte... de la santa Madre Teresa*, *Obras completas*, p. 1337).

IV. AUTEURS SPIRITUELS

On ne trouvera pas ci-dessous les œuvres des auteurs qui ont eu ou auront une notice particulière. Des œuvres inédites on n'indique qu'un seul manuscrit et des œuvres imprimées que la première édition, du moins habituellement. Les commentaires de la règle ont déjà été signalés, col. 995-996.

13e et 14e siècles. — *Gilles de Rome* † 1316. — *Guillaume Hecham*, régent à Oxford 1292-1293, provincial d'Angleterre en 1300 : *Sermo « diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos »*, ms Q 46, f. 79-82, Worcester Cathedral. — *Augustin Trionfo d'Ancône* † 1328. — *Pierre de Monte Rubiano* compose en 1326 *Historia beati Nicolai de Tolentino* † 1305, éd. AS, 10 septembre, t. 3, 1750, p. 644-664. — *Daniel de Monte Rubiano* écrit en 1334 *Commento in volgare sulla Regola di S. Benedetto*, ms 25 Bénévent; cf Perini, t. 2, p. 229-231. — *Michel de Massa* † 1337. — *Henri de Friemar* † 1340. Cf DS, t. 3, col. 1258-1259. — *Jean de Sulmona* † après 1341 : *In Canticum canticorum*, Clm 26792, Munich; *In Apocalypsim*, ms 989, bibliothèque Angélique, Rome. — Bx *Simon Fidati de Cascia* † 1348. — *Gentilis de Foligno* † 1348 : *La « Scala del Paradiso » di S. Giovanni Climaco volgarizzata*, éd. A. Cerutti, Bologne, 1874; cf N. Mattioli, *Il beato Simone Fidati da Cascia*, Rome, 1898, p. 65 svv. — *Bernard Oliver* † 1348.

Guillaume Villana de Crémone, prieur général de l'ordre, 1326-1343, évêque de Novare, 1343-1356 : *Contra fraticellos*, ms Vat. lat. 6211, 6270. Cf DTC, t. 15, 1950, col. 3011-3013. — *Hermann de Schildesche* † 1357. — *Anselme de Montebelluna* ou de Trévise, † après 1350 : *El pianto de la Verzene Maria*, éd. E. Calzavara, Milan, 1950. Cf Perini, t. 4, p. 9-10. — *Bon Stoppani* de Côme, † après 1360 : *Liber de fabulis mystice declaratis*, éd. A. Oldrini, dans *Studi medievali*, t. 2, 1906, p. 155-218. — *Jean de Salerne*, † après 1361 : *L'esposizione volgare della Regola di S. Agostino secondo Ugo di S. Vittore*, *Tractatus de vita et moribus fratris Simonis de Cassia*, *Esposizione sopra i Vangelii*, édités par N. Mattioli, Rome, 1898-1902. — *Jean de la*

Pierre (a Lapide) publie en 1365 *Tractatus de quadraginta mansionibus filiorum Israël in deserto*, ms 105, f. 412-425, Prague, bibl. universitaire. — *Jean Klenkok* † 1374 : *Sermones*, ms 118, f. 108-117, fonds Amplonius, Erfurt. — *Jourdain de Quedlimbourg* ou de Saxe, † vers 1375. — *Jean Waldeby*, † après 1372. — *Richard de Cortone*, † après 1378. — *Geoffroy Hardeby*, régent à Oxford vers 1360. — *Jean Merkelin*, en 1380 professeur au couvent de Friedeberg : *De instructione simplicium sacerdotum*, *Expositio super epistulas dominicales*, Clm 8446, Munich. Cf H. Bütow, *Joh. Merkelin... Leben und Schriften*, dans *Kirchengeschichte für Brandenburg*, t. 29, 1934, p. 3-35. — *Félix Tancredi* de Massa † 1386 : *La fanciullezza di Gesù*, éd. D. A. Perini, Florence, 1927. Cf M. Sticco, *Fra Felice da Massa e « la giovinezza di Gesù »*, dans *Vita e Pensiero*, t. 34, 1951, p. 90-95. — *Augustin de Scarperia*, † après 1387, traduit et paraphrase en italien des œuvres de saint Augustin et pseudo-augustiniennes. Cf D. A. Perini, *Bibliographia...*, t. 3, p. 164-170. — *Jean de Varadin : In Canticum canticorum*, Clm 14294, Munich. — *Christian Prezner* publie en 1380 un recueil de sermons sous le titre *Stimulus rusticorum*, Clm 8490, Munich. — *Louis Marsili* † 1394 : *Regola per ben confessarsi*, éd. C. Vasoli, dans *Rinascimento*, t. 4, 1953, p. 39-44. Cf sur cet humaniste fort apprécié à Florence, Perini, t. 2, p. 182-185. — *Guillaume Fleete*, † vers 1395.

Il y aurait à signaler diverses séries de *sermones*, vg *Augustin d'Ascoli*, † vers 1300 : *Expositio evangeliorum totius anni*, ms 1058, bibliothèque Angélique, Rome. — *Albert de Padoue* † 1328 : *Expositio evangeliorum dominicalium et festivalium*, Venise, 1476 et 1480, cf L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. 1, Milan, 1948, n. 573-574, et Perini, t. 3, p. 69-71. — *Simon de Crémone*, † vers 1395 : *Postilla sive opus predicabile de evangeliis ac epistolis* ; cf Hain, t. 2, n. 5822-5823, et Perini, t. 1, p. 271-273. — *Étienne Wirtenberger*, † vers 1400 : *Quadragesimale*, Clm 8368, Munich. — Nous omettons quelques auteurs, dont les œuvres spirituelles n'ont pas été conservées ou n'ont pas été identifiées, par exemple : Guillaume Sengham, † vers 1260, Jean de Carcassonne, † après 1350, Bonaventure de Padoue (Baduario), cardinal, † 1385 (cf DS, t. 2, col. 337 ; Perini, t. 1, p. 75-79), Bernard Angelieri, † après 1393, Roger Tuiford, fin 14e siècle, Pierre de Vena de Toulouse † 1419, etc.

Voir D. Trapp, *Augustinian Theology of the 14th Century*, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 146-274.

15e siècle. — *Matthieu de Zerbst* ou de Saxe, † après 1400. — *Jean de Retz*, † après 1404 : *Declaratio super orationem dominicam*, Clm 26759, Munich. — *Théodoric de Vrie* écrit vers 1417. — *Jérôme de Sienne* † 1420. — *Philippe Agazzari* † 1422. DS, t. 1, col. 250 ; EC, t. 1, 1949, col. 441-442. — *Jacques Legrand* (Magnus), † vers 1422. — *Gabriel de Spolète* 1433 : *Adversus pestiferam sectam fraticellorum*, cf *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 453 svv ; *Analecta*, t. 19, 1944, p. 169-179. — *Augustin de Leonissa* (Campello) † 1435 : *Sermones super orationem dominicam et angelicam salutationem*, cf Copinger, t. 2, n. 3546. — André *Biglia* (Biglio) † 1435. DS, t. 1, col. 1618-1619 ; A. Casamassa, *L'autore di un preteso discorso di Martino* v, dans *Miscellanea Pio Paschini*, t. 2, Rome, 1949, p. 109-125. — *Berthold Puchhauser* † 1437 : *In Apocalypsim lectiones 107*, Clm 26910, Munich. — *Christophe de Bologne* † 1438 : *Ammaestramento alli devoti confortandi*, ms 1651, bibliothèque universitaire, Bologne ; cf *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 449-450. — Augustin *Favaroni* de Rome † 1443.

Jean de Alarcón, † vers 1451, traduit en espagnol le *De eruditione novitiorum* d'Humbert de Romans o p † 1277 et probablement le *De institutione novitiorum* attribué à Hugues de Saint-Victor. Cf *Ensayo*, t. 1, p. 71-75. — *Oswald Reindel* : *De quindecim signis extremum judicium praecedentibus*, Clm 8363, Munich ; *De septem mortalibus laesionibus Christi Jesu in cruce*, Clm 17633, f. 87-92v. — *Conrad de Zenn* † 1460 : *Liber de monastica vita*, ms 4934, theol. 474, f. 1-268v, Vienne. — Anonyme vers 1470 : *Speculum manuale religiosorum*, ms lat. 540, Berlin. — Lope *Fernández*, † après 1475. — *Martin de Cordoue*, † après 1476. — Gottschalk *Hollen* † 1481. — *Ambroise de Cora* † 1485. DS, t. 1, col. 429-430. — *Denys Brisseno* † 1471. DS, t. 3, col. 429-430. — Jacques *Pérez* de Valence † 1490. — Paul *Olmi* (Lulmius) † 1494. — *Augustin de Crema* (Cazzuli) † 1495. Cf W. Terni de Gregory, *Fra Agostino da Crema, agente sforzesco*, Crema, 1950. — *Théophile de Rome* : *Libro de l'occhio morale et spirituale in volgare*, Venise, 1496, traduction du *De oculo morali* de P. Lacepiera, cf L. Hain, *Repertorium...*, t. 3, n. 9805. — Jean-Bernard *Forte* de Savone † 1504 : *Fonte di carità*, Milan, 1496 ; éd. T. Torteroli, Savone, 1852.

On connaît les sermonnaires de quelques auteurs, tels que : *Aurèle Brandolini Lippi* † 1497, cf Hain, t. 1, n. 3714-3716, et LTK, t. 1, 1957, col. 1108 ; *Mariano de Genazzano* † 1498, cf Hain, t. 2, n. 7553-7555. On ne possède pas les sermons des trois plus insignes prédicateurs augustins du 15e siècle : *Alexandre Oliva* de Saxoferrato, prieur général puis cardinal, † 1463, cf DTC, t. 11, 1931, col. 991 ; saint *Jean de Sahagún* † 1479, cf G. de Santiago Vela, *Ensayo*, t. 7, p. 7-24, et LTK, t. 5, 1933, col. 496 ; *Simon de Camerino* † 1478, cf D. Orano, dans *Rivista delle biblioteche e degli archivi*, t. 12, 1901, p. 37-42, 47-49, et C. Greppi, *Le case degli Sforza e fra Simone de Camerino*, Venise, 1913.

16e siècle. — Jean-Auguste *Bechofen*. DS, t. 1, col. 1322. — *Reinhard de Laudenbourg* † 1503 : *Sermones de passione Domini*, Nuremberg, 1511. — Jean *Jenser* de Paltz † 1511. — Jean *Staupitz* † 1524. — Laura *Mignani* † 1525 : *Lettere*, extraits dans A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 213-295. — Archange *Panigarola* † 1525 : *Giardino spirituale*, ms H. mf. 258, Ambrosienne, Milan. Cf A. Saba, *Federico Borromeo e i mistici del suo tempo*, Florence, 1933, p. 11-15. On trouve dans cet ouvrage des renseignements sur les augustines suivantes : Colombe Snardi, Hippolyte Confalonieri, les bienheureuses Catherine de Pallanza † 1478, Véronique de Binasco † 1497, Julienne de Busto Arsizio † 1501, Christine de Milan † 1543. A propos de la prophétie de Panigarola sur la prochaine fondation de la compagnie de Jésus, voir P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1, 2e partie, Rome, 1931, p. 217-221. — Antoine *Meli* de Crema † 1528. — Barthélemy *Arnoldi* d'Usingen † 1532 : *Sermo de sancta cruce*, Erfurt, 1524 ; *Libellus de falsis prophetis tam in persona quam in doctrina a fidelibus vitandis*, Erfurt, 1525. — Wolfang *Kappelmeier* † 1531 : *Anzaigung was sey das war christennlich und lebendig Evangelium unsers Herrn Jesu Christi*, éd. J. Eck, Munich, 1538. — Ange *Bellabocca* de Milan, † vers 1525 : *Electuarium spirituale*, ms C inf. 95, Ambrosienne, Milan. — Jean-Christophe

della Torre, † après 1528 : *Sermones ad fratres in capitulis culparum*, avec d'autres monitions, ms 9, bibliothèque gouvernementale de Crémone. — Anonyme : *Espejo del bien vivir*, Valence, 1535. — Denis *Vázquez* † 1539 : *Sermones*, éd. F.-G. Olmedo, Madrid, 1943. — Ambroise *Quistelli* † 1549 : *Modus praedicandi Evangelium et Christum crucifixum*, Venise, 1537.

Augustin de Bergame † 1550 a composé *De oratione mentali*, *De sensuum mortificatione*, *De contemptu sui-ipsius*, sans qu'on ait retrouvé les manuscrits. Cf Perini, t. 1, p. 118. — S. *Thomas de Villeneuve* † 1555. — Jérôme *Seripando* † 1563. — Louis de *Montoya* † 1569. — Nicolas *de Witte* ou de Saint-Paul, flamand, fit profession à Burgos entre les mains de Thomas de Villeneuve en 1538, fut missionnaire au Mexique, † 1565 : *Avisos para los frailes novicios, Orden y manera que ha de tener un religioso en su vivir*, avec d'autres recueils spirituels, ms 5495, bibliothèque nationale, Madrid. — Louis de *Alarcón*, † après 1554 : *Camino del cielo*, Alcala, 1547; Grenade, 1550. Voir I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 101-115; D. Gutiérrez, dans *La Ciudad de Dios*, t. 170, 1957, p. 242-257. — Jean *Hoffmeister* † 1547 : on trouve des développements spirituels dans ses œuvres d'exégèse et de controverse; cf LTK, t. 5, 1933, p. 93-94; EC, t. 6, 1951, col. 1455. — Sébastien *Ammiani* de Fano † 1568 : *Discorsi predicabili per documento del vivir cristiano*, 2 vol., Venise, 1562-1563. — Louis de *Villalobos* † 1572 : *De perfectione vitae christianae*, *Avisos provechosos para los que comienzan a predicar*, ms 3620, f. 13-26, bibliothèque nationale, Madrid. — Diego *Rodriguez* de Vertabillo † 1572 : *Tratado de la educación de los novicios*, *De la oración y meditación*; d'après les premiers historiens augustins du Mexique, ces traités étaient communs au Mexique dans la deuxième moitié du 16e siècle.

André *Ghetti* de Volterra † 1578 : *Della grazia e delle opere*, *Sull'educazione dei figliuoli*, éd. M. Battistini, *Andrea Ghetti da Volterra*, Florence, 1928; cf D. Gutiérrez, *De Fratre Andrea Ghetti Volaterrano † 1578*, dans *Analecta*, t. 22, 1952, p. 263-282. — Alexis *Stradella* † 1580 : *Tre dialoghi, cioè dell'umana miseria, del divino amore e della gloria del paradiso*, Bologne, 1567. — Sébastien *Toscano*, † après 1580. — *Thomas de Jésus* † 1582. — François de *Cristo* † 1587. DS, t. 2, col. 2556-2557. — Jean *Cornelius* : *De origine et natura invidiae cum remedio contra eamdem*, Paris, 1580. — Antoine de *San Román*, † après 1585 : *Consuelo de penitentes*, Séville, 1585; cf I. Monasterio, t. 1, p. 204-209. — Augustin de *Vivo* : *Studio di vera sapienza nel qual s'avisa come si deve portar l'huomo nella vita, infermità e morte*, Macerata, 1585. — Pierre de *Mendoza* y de los Rios : *Libro del SS. Sacramento del altar*, Tarragone, 1586. — Jean-Grégoire *Satorre* † 1611 : *Libro de las alabanzas y excelencias del SS. Nombre de Jesús*, Tarragone, 1583. — Rodrigue de *Solis* † 1583 : *Arte dada del mismo Dios para le servir perfectamente*, Valence, 1574; *Segunda parte del arte..*, 1585; cf Monasterio, t. 1, p. 258-266. — François *Negri*, † après 1587 : *Prezioso thesoro et spiritual giardino*, Pavie, 1586. — Pierre *Malón* de Chaide † 1589. — *Luis de León* † 1591. — Bx *Alphonse de Orozco* † 1591. DS, t. 1, col. 392-395; voir L. Herrán, *La maternidad espiritual de Nuestra Señora en la doctrina del B. Orozco*, dans *Estudios Marianos*, t. 7, 1947, p. 443-475. Sur la traduction française de quelques-unes de ses œuvres, cf DS, t. 2, col. 757. Les *Confessiones* du bienheureux furent aussi traduites en italien et en français (Anvers, 1643). — Balthazar de *Salas : Devocionario y contemplación sobre los 15 misterios del Rosario*, Madrid, 1588.

Fernand de *Zárate*, † vers 1596 : *Discursos de la paciencia christiana*, 2 vol., Alcala, 1592; cf Monasterio, t. 1, p. 266-279. — Marc-Antoine de *Camós* y Requesens † 1606 : *Microcosmia y gobierno universal del hombre christiano*, Barcelone, 1592; *La fuente deseada ó institución de vida honesta y christiana*, 1598. — Jean-Baptiste *Gori*, † après 1612. — Thaddée *Benedetti : Significati e meditazioni del SSmo sacrificio della Messa*, Macerata, 1594. — Pierre *Suárez* de Escobar † 1591 : *Espejo divino de vida christiana*, Madrid, 1591; cf *Ensayo*, t. 7, p. 608-610. — Jean-Baptiste *Graziani*, † après 1592 : *Tractatus de meditatione et contemplatione*, Bologne, 1599. — Jean *Soares* (Suarez), évêque de Coïmbre, 1545-1572, assista au concile de Trente, 1562-1563 : *Livro dos remedios contra hos sete peccados mortays*, Lisbonne, 1543. — Thaddée *Guidello* de Pérouse † 1606 : *De triplici convivio*, dans son *Explanatio in Isaiam*, Pérouse, 1598, et à part, Rome, 1603. — Melchior *Aracil* † 1601 : *Libro de los nombres y grandezas de la Virgen María; Preparación para recibir el SSmo Sacramento con otros documentos para estudiantes; Tratado de la humildad.* Ces écrits ne sont connus que par le biographe et ami d'Aracil, Gaspard Mancebón † 1625. — On ne connaît pas davantage les commentaires du Cantique des cantiques composés dans la seconde moitié du 16e siècle par Christophe de Fromesta, † après 1590, et Séraphin Ferrari † 1599; Thomas Herrera a vu le premier (*Historia del convento de S. Agustin de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 287); Donat Calvi porte témoignage pour le second (*Scena letteraria degli scrittori bergamaschi*, Bergame, 1664, p. 465-467).

17e siècle. — Jean-Baptiste *Arrighi* † 1607. DS, t. 1, col. 896. — Octave *Epifani*, début 17e siècle, avait laissé six volumes de sermons et de lectures spirituelles : *Sermoni ovvero Lettioni sopra Thobia fatte in Roma l'anno 1607*, ms 509, bibliothèque universitaire, Bologne. Cf Perini, t. 2, p. 40. — Christophe de *Fonseca* † 1621. — Pierre de *Vega* : *Declaración de los siete salmos penitenciales*, 3 vol., Madrid, 1602-1603; cf Monasterio, t. 1, p. 371-385. — Pierre de *Valderrama* † 1611. — Diego de *Pastrana* y Sotomayor † 1604 : *Libro del camino de la ciudad de Dios*, 2 vol., Tolède, 1603; cf Monasterio, t. 1, p. 333-346. — Jean *Márquez* † 1621. — Julien *Martel* † 1620 : *Desengaño de la vida humana*, Lisbonne, 1605. — Étienne *Rabache* † 1616 : *Exercices spirituels*, Paris, 1638. — Gaspard de *los Reyes* † 1613 : *Obra de la redención con devotas y útiles consideraciones en estancias*, Séville, 1595; *Tesoro de conceptos divinos compuestos en todo género de verso*, 1613. — Jean-Paul *Berlendi* † 1623. DS, t. 1, col. 1454. — Pierre *Maldonado* † 1614. — Jean de *Mijangos*, † après 1622 : *Espejo divino*, Mexico, 1607.

Augustin *Antolínez* † 1626. DS, t. 1, col. 724. Voir J. Krynen, *Le Cantique spirituel de S. Jean de la Croix commenté et refondu*, Salamanque, 1948; Jean de Jésus-Marie, *El « Cantico espiritual » de San Juan de la Cruz y « Amores de Dios y el alma » de A. Antolínez, O. S. A.*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 3, 1949, p. 443-542; t. 4, 1950, p. 3-70; RAM, t. 29, 1953, p. 276-281; édition des *Amores de Dios y el alma*, par A.-C. Vega et appendice de M. Ledrus, Madrid-El Escorial, 1956. — Basile *Ponce* de Léon † 1629; pour sa défense de S. Jean de la Croix, cf col. 1003; ses 2 volumes de sermons publiés à Madrid en 1605-1606 furent

plusieurs fois réédités et traduits (en italien, Venise, 1616, et en français). — André *Gelsomini* † 1629 : *Tesoro celeste della divozione a Maria Vergine*, Padoue, 1618. — Georges *Maigret* † 1633 : *Le noviciat ou niveau de la vie monastique pour l'instruction des novices*. Douai, 1602. — Eusèbe de *Herrera* † après 1623 : *Decisiones morales del estado de la religión y de sus votos monásticos*, Burgos, 1623. — Léonard *Bilkin* : *Excitatorium animae peccatricis cum directorio pro novitiis*, Liège, 1623. — Jean de *Cepeda* : *Destreza de la milicia christiana para exercitar el alma en servicio de Dios N. S.*, Mexico, 1623. — Ferdinand de *Peralta* Montañés : *Libro de Cristo y María*, Sanlucar de Barrameda, 1626. — Antoine *Freire* † 1634 : *Thesouro espiritual*, Lisbonne, 1624; *Manual dos evangelhos*, 1626. — Philippe de *la Luz* † 1633 : *Tratado de vida contemplativa*, Lisbonne, 1627. — Jérôme *Cantón* † 1636 : *Excelencias del nombre de Jesús*, Barcelone, 1607; *Instrucción divina, angélica y humana del principio, medio y fin de todas las virtudes*, Valence, 1633; cf Monasterio, t. 1, p. 346-357. — *Juste du Saint-Esprit* † 1645 : *Tesoro de humildad*, Madrid, 1634; *Tesoro espiritual*, ms 8493, f. 1-432v, bibliothèque nationale, Madrid. — Gaspard *dos Reis*, † après 1645 : *Instrucçao de religiosos*, Lisbonne 1645. — Joseph *Gallo*, † après 1652 : *Historia y diálogos de Job con explicación literal y moral de todos sus capitulos*, Burgos, 1621; cf Monasterio, t. 2, p. 43-60. — *François de León*, † après 1652 : *Privanza del hombre con Dios, sobre el « Parce mihi, Domine »*, Pampelune, 1622; *Cartas espirituales*, Naples, 1652. — Pierre de *Herrera* † 1648 compose en tagal (Philippines) un *Confesonario*, Manille, 1636, et *Amor de Jesús*, 1639; traduit en tagal les *Afectos y consideraciones... añadidos a los Ejercicios de San Ignacio* de François de Salazar, Manille, 1645, plusieurs fois réimprimés.

Jean-Baptiste *Lisaca* de Maza † 1651 : *Los grados del amor de Dios en theórica y práctica*, Huesca, 1635; la partie théorique, f. 1-96, est du chartreux Diego Fuñes, cf DS, t. 2, col. 767; la deuxième partie, f. 97-128, est de Lisaca. — Diego *Basalenque* † 1651. DS, t. 1, col. 1273. — Fernand de *Camargo* y Salgado † 1652 : *Muerte de Dios por vida del hombre*, Madrid, 1619; *Tribunal de la conciencia*, 1628; *Luz clara de la noche obscura... sobre la materia de revelaciones y espíritu de profecía*, 1650. — Barthélemy de *los Rios* † 1652. — Laurent *Scalabonio* † 1649. — *Ignace de Sainte-Marie* † 1644. — Mathias *Pauli* † 1651. — Jean *Neefs* † 1656 : *Horologium monasticae perfectionis*, Louvain, 1630; *Regula sancti Augustini cum expositione trium votorum*. — Albert *Le Rond* : *Reveil matin*, Tournai, 1650. — Fernand *Valverde* : *Vida de Jesu Christo*, Lima, 1657, nombreuses rééditions; cf Monasterio, t. 1, p. 209-214. — Augustin *Chiaisso*: *Li secreti della vita religiosa, con un esercizio da praticarsi una volta il mese per disporsi a ben morire*, Lucques, 1660; *Pratica per celebrare con frutto il santo sacrificio della Messa; Trattato degli effetti meravigliosi che produce la santissima comunione si nel corpo che nell'anima da chi degnamente la riceve*, Turin, 1663; *Indirizzo per vivere christianamente secondo la volontà di Dio*, 1664. — *Alippe de Lyon*. DS, t. 1, col. 310. — Nicolas *Tinani* : *Trattato della vita comune dei religiosi*, Rome, 1655. — *Augustin de Saint-Ildephonse* † 1662. DS, t. 1, col. 1136. — Gaspard de *Villarroel* † 1665. — Alexis *Riederer* † 1666 : *Geistliches Seelennetz*, Munich, 1668. — André-Jérôme de *Morales*, † après 1669. — Gabriel de *Morales* † 1670. — Boniface *Cortés* del Rey † 1673. DS, t. 2, col. 2414.

Jean de *Cortis* † 1675 : *Guida dei semplici per fuggire i peccati ed unirsi di cuore a Dio, con prattiche di esercizi spirituali*, Turin, 1652. — Emmanuel *Durango*, † après 1676. DS, t. 3, col. 1840. — François *Carmitg* † 1677 : *Tractatus, quisnam sit actus mysticae et perfectissimae contemplationis quo altissime et perfectissime ducatur viator ad perfectissimam et mysticam unionem cum Deo*, attaque, restée manuscrite, contre la doctrine de Molinos, que Carmitg combattit aussi verbalement; ce *Tractatus*, aujourd'hui perdu, est mentionné par F. Torres Amat (*Memorias para un diccionario crítico de escritores catalanes*, Barcelone, 1836, p. 164). — Antoine *Gagliardi* de Rota † 1688. — Georges *Salomons* † 1680 : *Den gulden regel ons saelighmaekers Jesu Christi*, Anvers, 1668; *Den gulden regel der volmaektheydt*, 1669. — François-Marie *Battaglia* † 1683. DS, t. 1, col. 1285. — François *Lyftocht* † 1683 : *Voo-Winckel van patientie*, 2 vol., Utrecht, 1679-1681, en prose et en vers. — Payo de *Ribera* † 1684 : *Tratado en que se defienden nueve proposiciones en quienes la ven. madre Ana de la Cruz..*, Mexico, 1679; sur la controverse suscitée par ce livre, cf G. de Santiago Vela, *Ensayo*, t. 6, p. 524-526. — *Antère-Marie de Saint-Bonaventure* † 1686. DS, t. 1, col. 699. — Wolfgang *Eder* † 1703. DS, t. 4, col. 278-279. — Jean-*Schweitzer* † 1708 : *Regulae de moribus et ritibus observandae a fratribus junioribus et novitiis ordinis eremitarum sancti Augustini*, Cologne, 1680. — Jean-Baptiste *Sicardo* † 1717 : *Breve resumen de la disposición, reverencia y pureza con que deben llegar los fieles a recibir el SSmo Sacramento del altar*, Alcala, 1673; *La verdad acrisolada*, 1678, est une défense du livre précédent; *General ruina que en todos estados padece el mundo por el vicio de la murmuración*, 1675. — Ange *Le Proust* † 1697, fondateur de la congrégation de Saint-Thomas de Villeneuve.

18e siècle. — Thomas *Dávila*, † après 1703. DS, t. 3, col. 51-52. — *Abraham de Sainte-Claire* † 1709. DS, t. 1, col. 111-112, 341. — *Archange de l'Épiphanie* † 1710. DS, t. 1, col. 839. — Jean *Schautheet* † 1708 : *Methodus habendi et parandi sanitatem; Antidotum contra linguae vitia; Christianus miles armatus*, Bruxelles, 1701. — Emmanuel *Duque* de Estrada † 1713 : *Notas a la vida de la madre Inés de la Encarnación... en que defiende y explica las doctrinas, visiones y revelaciones que refiere la ven. madre, en los sentidos que se deben entender en buena teología*, ms 13474, bibliothèque nationale, Madrid; la *Vida* d'Inés se trouve à la bibliothèque de Santa Cruz, à Valladolid, ms 86. — Nicolas *Cari* † 1714 : *Exercitia spiritualia; Meditationes in Canticum canticorum*, etc, ms 332-334, bibliothèque Angélique, Rome; l'attribution des textes que contiennent ces manuscrits reste douteuse. Cf H. Narducci, *Catalogus mss. bibl. Angelicae*, Rome, 1896, p. 173-174. — *Ambroise de Saint-Charles* † 1715. DS, t. 1, col. 432. — *Jeanne de l'Incarnation* † 1715. — Antoine de *Almada* † 1715. DS, t. 1, col. 351. — *Charles-Hyacinthe de Sainte-Marie* † 1721 : *Mater amabilis : motivi di amare Maria per ogni giorno dell'anno*, in-folio, Gênes, 1710; 2e éd. en 2 vol., Gênes, 1940. — Aurèle *Westhoven* † 1716. — *Michel de Sainte-Catherine* † début du siècle. — Bonaventure *Moors*, † après 1712 : *Meditationes in passionem Domini*, Hasselt, 1715. — Alphonse de *Aguilar* : *Pláticas de obediencia y*

exercitantes de la santa escuela de Christo, 3 vol., Cordoue, 1716-1717. — *François de l'Annonciation* † 1720. — Augustin *Arpe* † 1729 : *Giornale dei santi e beati agostiniani*, 2 vol., Gênes, 1722; traduction latine (Prague, 1735) de Bénigne Sichorowsky † 1737, auteur des *Soliloquia augustiniana ad profectum religiosorum plurimum conducentia*, Nuremberg, 1728, et traducteur en tchèque de la règle et des œuvres de saint Augustin. — Martin *Lenoir* (Niger) : *Le tableau raccourci de l'homme intérieur*, Rouen, 1705; *Navigatio a littore maris ad vitae portum*, 1728. — Jaime *Font* † 1730 : *Las quatro vias, purgativa, iluminativa, unitiva y transformativa.., practicadas por la ven. sor Francisca María V. Baça.., escritas por su confessor*, Barcelone, 1712. — Ignace de *Francia* y Sanz, † vers 1730 : *Escuela de Cristo, aula de desengaños donde se aprende la ciencia de los santos*, Lima, 1721. — François de *Avilés* † 1734. DS, t. 1, col. 1184-1185. — Barthélemy *Faber* † 1739. — Anselme *Hörmanseder* † 1740 : *Himmlische Eremitenschaar*, Vienne, 1733. — Thomas *Ortiz* † 1742. — Anonyme : *Della oratione e meditatione e altri scritti spirituali*, ms 1528, bibliothèque Angélique, Rome. — Agnel *Cändler* † 1745 : *Quadragena considerationum de quatuor hominum novissimis*, Ingolstadt, 1737. — Félix *Mayr* † 1746 : *Divus Augustinus vitae spiritualis magister*, 2 vol., Munich, 1727; nombreuses rééditions et traductions. — François *Brandán : Devoçaõ do SSmo Coraçaõ de Jesus*, Coïmbre, 1734; *Escola do SSmo Coraçaõ de Jesus*, 1749.

Jérôme *Barbosa* † 1754 : *Luz da vida... que contém a expliçaõ das oito benaventuranças*, Coïmbre, 1744. — Thomas *Pérez* † 1755. — Antoine *Guerrero* † 1766 : *Retiro espiritual y sus exercicios*, Madrid, 1744. — Léopold *Schinko* † 1768 : *Manuale spirituale*, Prague, 1757 (?); *Kalendarium exhibens methodum bene moriendi.* — Augustin *Riera* † 1768 : *Diálogo sacro... con Christo crucificado*, Barcelone, 1757; *Cartas espirituales.* — Sixte *Schier* † 1772. — Henri *Flórez* † 1773, auteur de l'*España sagrada* (il en composa 29 vol., 1747-1775 et en publia lui-même 27), publia aussi *Modo práctico de tener oración mental*, Madrid, 1754, plusieurs rééditions. Cf *Ensayo*, t. 2, p. 507-607. — Jean *Díaz : Educación de la juventud religiosa*, Madrid, 1780. — Jean-Nicolas *Chiesa* † 1782. DS, t. 2, col. 840-842. — Jean *Bernaola* † 1779 : *De oratione mentali et de ejus necessitate*, avec d'autres œuvres spirituelles, conservées au couvent de Manille jusqu'en 1944. Cf *Ensayo*, t. 1, p. 381-382. — Paul-Augustin *Battisti* : *Istruzione pratica in cui si danno le regole per indirizzare alla regolare osservanza i novizi e professi della Religione di S. Agostino*, ms 169, bibliothèque Angélique, Rome. — Bonaventure *Wunder* † 1788 : *Synopsis ascetico-moralis historica de vitae religiosae statu, ortu, progressu et disciplina.* — Emmanuel *Risco* † 1801, le continuateur de l'*España sagrada* de H. Flórez (t. 30-42) : *La profesión christiana*, Madrid, 1774. Cf *Ensayo*, t. 6, p. 545-566. — Vincent *Elordui* † 1804 : *El espíritu de la Iglesia en la administración del sacramento de la penitencia*, Madrid, 1794. — Basile-Thomas *Rosell* † 1807.

19e siècle. — Rappelons d'abord les noms de deux évêques augustins, dont les lettres et l'action pastorale eurent une résonance nationale : François *Armanyá* † 1803, archevêque de Tarragone (cf *Ensayo*, t. 1, p. 206-227; LTK, t. 1, 1957, col. 867), et James Warren *Doyle* † 1834, évêque de Kildare et de Leighlin (cf LTK, t. 3, 1959, col. 536). — Guillaume *Gahan* † 1804. — Joseph-Thomas *Meliá* † 1805 : *Trienio Josefino*, Valence, 1803. — François *Breva* † 1808 : *Diálogos de los muertos en que se procura inspirar horror al vicio y saludables máximas de virtud*, Valence, 1803, est une sorte d'imitation des dialogues de Fénelon. — François-Augustin *Allione*, mort au début du siècle. DS, t. 1, col. 351. — Anne-Catherine *Emmerich* † 1824. DS, t. 4, col. 622-627. — Joseph de Jésus *Muñoz* Capilla † 1840 : *Declaración breve de los tres votos que constituyen la profesión religiosa*, ms chez les ermites de Saint-Augustin de Valladolid; *Enchiridion, ibidem*, et éd. dans *Revista Agustiniana*, t. 2, Valladolid, 1881, p. 471-475. Cf *Ensayo*, t. 5, p. 681-732. — Matthieu *Pérez* † 1842, missionnaire aux Philippines, traduisit un certain nombre d'ouvrages d'instruction religieuse et spirituelle (*Imitation*, Louis de Grenade); cf *Ensayo*, t. 6, p. 266-275. — François *Villacorta* † 1844 : *Directorio espiritua para religiosas*, Valladolid, 1838. — Albert *Bauer* † 1845 : *Die Bedeutung des hl. Messopfers*, Munich, 1844. — Joseph de *la Canal* † 1845 : *Manual del christiano*, Madrid, 1813; il continua l'*España sagrada* après E. Risco (t. 43-47). — Joseph *Alvarez* † 1853. DS, t. 1, col. 407. — Jean-Joseph *Aragonés* † 1872. DS, t. 1, col. 834. — Augustin *Moreno* † 1883 : *Memoria de la Pasión de Nuestro Redentor Jesu Cristo*, Valladolid, 1882, etc. — François *Cuadrado* † 1887. DS, t. 2, col. 2630. — Nicolas *López* † 1889. — Marcellin *Gutiérrez* † 1893 : *El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofía*, Valladolid, 1886; la controverse avec J. Seisdedos, suscitée par l'ouvrage, est racontée dans les *Obras completas* de Gutiérrez, 3 vol., El Escorial, 1929. — Michel *Ugarte* del Pilar † 1898 : *Retiro santo*, 2 vol., Manille, 1887. — Pie *Keller* † 1904, restaurateur de l'ordre en Allemagne. — Des nombreuses œuvres éditées ou manuscrites de Philippe *Balzofiore* † 1877 on peut retenir : des *Lezioni scritturali* sur les Actes des Apôtres (Rome, 1870), sur Job (Naples, 1871), *I misteri della Vergine* (Rome, 1874), etc; cf Perini, t. 1, p. 85-88.

A la fin du siècle deux autres évêques augustins sont les dignes émules d'Armanyá et de Doyle : Thomas Cámara † 1904 et Ézéchiel Moreno y Díaz † 1906. *Cámara*, évêque de Salamanque à partir de 1885, fut plusieurs fois le porte-parole de l'épiscopat devant le sénat; il fut aussi promoteur de la bonne presse et biographe du bx Alphonse de Orozco (1882), de S. Jean de Sahagún (1891) et de Ste Marie-Michèle Desmaisières (cf *Ensayo*, t. 1, p. 509-539; LTK, t. 2, 1958, col. 898). *Moreno*, dont le procès de béatification a été introduit, fut missionnaire en Colombie et à partir de 1895 évêque de Pasto; liste de ses œuvres spirituelles, *Ensayo*, t. 5, p. 630-637, et LTK, t. 7, col. 325.

20e siècle. — Emmanuel de *la Cruz Ulloa* † 1914 : *Manual del novicio agustiniano*, Santiago du Chili, 1883. — Grégoire van *Etten* † 1909 : *Vita abscondita D. N. Jesu Christi*, Rome, 1901; *De Zaturdag aan Maria gewijd of de Litanie van Loreto toegelicht*, Utrecht, 1906. — Jean *Berdozzi* † 1907 : *Il fratello laico istruito*, Rome, 1925. — Édouard-Frédéric *Selley* † 1910, converti de l'anglicanisme, entre chez les ermites de Saint-Augustin en 1879 : *Augustinian manual*, Dublin, 1888. — Emmanuel *Fraile* Miguélez † 1928 : *Los tesoros de la cruz*, Madrid, 1902. — Jérôme *Montes* † 1932 : *Redención moral de la juventud*, Madrid, 1920. — Ange *Rodríguez* de Prada † 1935 : *La religiosa en soledad*, Salamanque, 1897; *El libro manual de los hermanos*

legos, Logroño, 1928. — Joseph-Augustin *Fariña* † 1936 : *Tesoro del novicio*, Talca (Chili), 1910. — Michel *Cerezal* † 1936, éditeur des ouvrages spirituels de Lope Fernández † 1475, publie diverses études sur la mystique dans les t. 81-89 de la *Ciudad de Dios*, El Escorial, 1910-1913. — Chrysostome van *Dijk* † 1939 : *Het ideal van Paus Pius* x, Amsterdam, 1927; *De maagdelijke apostel en de H. Eucharistie*, 1929; *St. Paulus apostel en de H. Eucharistie*, 1929; *De H. Eucharistie voor religieuzen*, 1930. — Damase Martínez *Vélez* † 1936 : *Los caminos del amor*, Madrid, 1929. — Evodius *Wallbrecht : Heilige Augustinerschar*, Wurtzbourg, 1932; *St. Augustins Regel in Wort und Sinn*, 1933. — Juste *Fernández : Luz y amor. Guía espiritual para todos los estados*, Bilbao, 1903, et Fribourg-en-Brisgau, 1910. — Marian de *los Bueis : Exposición de la salutación angélica*, Madrid, 1929. — *Christine del SSmo Sacramento*: *Gesù, l'Eucaristia, l'altare*, Rome, 1910. — Antonin *Tonna-Barthet* † 1945 : *S. P. Augustini doctrina ascetica*, Einsiedeln, 1906; *De vita christiana libri* VII, *ex genuinis operibus S. P. Augustini*, Rome, 1917, nombreuses rééditions et traductions. — Stanislas *Bellandi* † 1956 : *Come pregava S. Agostino*, Florence, 1928. — Ansfried *Hulsbosch : Het Godsrijk in Wording*, Nimègue, 1947. — César *Vaca : Guías de almas*, Barcelone, 1947; *Haz meditación*, Madrid, 1952. — Joseph *Llamas*: *Teología del amor o ciencia de la vida sobrenatural*, Madrid, 1954.

1. *Autobiographies.* — Ajouter à l'article du DS, t. 1, col. 1148 : Jean *Estacio* † 1553, *Memorial de su vida*, éd. Th. de Herrera, *Historia del convento de S. Augustin de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 303-306. — Jérôme *Seripando*, *Diarium*, éd. G. Calenzio, *Documenti inediti..*, Rome, 1874, p. 153-254; pour la période 1546-1562 voir aussi S. Merkle, *Concilium tridentinum*, t. 2, p. 432-488.

2. *Biographies.* — Ajouter à l'article du DS, t. 1, col. 1671 : Henri de Friemar, *De origine et progressu ordinis fratrum eremitarum S. Augustini*, éd. E. Arbesmann, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 37-145; Jourdain de Saxe, *Vitasfratrum*, éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New-York, 1943. — Col. 1684 : pour Arnold, cf LTK (1e éd., t. 1, col. 695; pour C. Treger, t. 10, col. 268; pour J. Hoffmeister, t. 5, col. 93. — Col. 1698: la première et la meilleure biographie de L. de Montoya † 1569 est celle de Jérôme Román, *Historia de la vida del muy religioso varón fray L. de Montoya*, Lisbonne, 1588, qui comporte le testament et les conseils spirituels de Montoya à ses disciples. Est fondamental pour l'histoire de la spiritualité des augustins espagnols de 1400 à 1650 l'ouvrage cité *supra* de Th. de Herrera, *Historia del convento de Salamanca.* — Col. 1701 : pour le premier siècle des augustines récollettines on trouve beaucoup de notices, d'écrits spirituels et d'autobiographies dans Alphonse de Villerino, *Esclarecido solar de las religiosas recoletas de nuestro Padre San Agustín*, 3 in-folio, Madrid, 1690-1694. — Col. 1702, ajouter : Jean de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España*, Mexico, 1624; Mathias de Escobar, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos Hermitaños de N.P.S. Agustín*, éd. N. León, Morelia, 1890, et Mexico, 1925; Gaspard de Saint-Augustin, *Conquistas de las islas Philipinas*, t. 1, Madrid, 1698; t. 2, éd. C. Díaz, Valladolid, 1890.

Les histoires générales de l'ordre et celles des couvents ou des provinces offrent aussi des biographies de saints et de religieux morts en odeur de sainteté. Un bon nombre de vies de serviteurs de Dieu ont été publiées depuis le 16e siècle jusqu'à nos jours; on s'est borné à signaler les principales.

3. *Sources officielles.* — L. de Empoli, *Bullarium ordinis eremitarum sancti Augustini*, Rome, 1628. — *Constitutiones fratrum eremitarum ordinis sancti Augustini*, Venise, 1508 (Paris, bibliothèque nationale, Rés. H. 390); Rome, 1551 et 1926. — *Acta capitulorum generalium*, dans *Analecta augustiniana*, Rome, 1905 svv (cité ici : *Analecta*). — *Regesta priorum generalium* depuis 1357, aux archives de l'ordre, Rome.

4. Pour l'*histoire de l'ordre*, les œuvres déjà citées, et DHGE, t. 5, 1931, col. 574-581. — I. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae... illustriores viri*, 3 vol., Tolentino-Rome, 1858-1860.

5. *Bibliographies particulières.* — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, 8 vol., Madrid, 1913-1931; manque le t. 4, lettres J.-L pour lesquelles on peut consulter *La Ciudad de Dios*, t. 65-69, 1904-1906; cité ici : *Ensayo.* — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana. Scriptores itali*, 4 vol., Florence, 1929-1936; cité : Perini. — C. Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum sancti Augustini Germani, Belgae, Bohemi, Poloni et Hungari*, dans *Revista Agustiniana*, t. 4-17, Valladolid, 1882-1887, reproduit habituellement Ossinger. — Th. Daguindeau, *Tractatus de religiosis augustinianis eremitis qui aliquod opus ediderunt in lucem vel scripserunt*, (1676) Paris, bibliothèque de l'Arsenal, ms 6396. — L. Villalba Muñoz, *Los agustinos y la sagrada Eucaristía*, Madrid, 1911. — B. Ibeas, *Ascéticos agustinos españoles*, dans *España y América*, t. 23, 1925, p. 99-112, 172-183. — M. Cerezal, *Agustinos devotos de la Pasión*, El Escorial, 1929. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, 2 vol., El Escorial, 1929; cité : Monasterio. — A. Tonna-Barthet, *I mistici agostiniani*, Florence, 1934, sans valeur scientifique. — U. Mariani, *La spiritualità agostiniana*, dans *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milan, 1945. — Nous avons utilisé les travaux présentés à la semaine augustinienne de spiritualité (22-27 octobre 1956) par A. Trapè, A. Zumkeller et B. Hackett, *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959.

Sur les ermites allemands du 14e siècle, voir DS, t. 1, col. 321; du 16e siècle, col. 334; sur les ermites anglais du moyen âge, col. 634; sur la conception de la charité dans l'école augustinienne, t. 2, col. 627-636; sur la contemplation chez les ermites de Saint-Augustin au 16e siècle, col. 2018-2020.

David Gutiérrez.

ERNDLIN (Joachim), jésuite, puis servite, 1589/90-1645. — Né à Constance en 1589, ou 1590, Joachim Erndlin entre, déjà docteur en philosophie, au noviciat de la compagnie de Jésus à Landsberg, en 1610. Il conquiert son doctorat en théologie à Ingolstadt, où il enseigne la philosophie de 1617 à 1620. Il prononce ses derniers vœux à Dillingen; de 1626 à 1634, il est recteur et maître des novices à Landsberg. Le 15 juillet 1634, il entre chez les servites de Marie, à Saint-Joseph d'Innsbruck, où il prend le nom d'Ignace-Marie. Il y enseigne la philosophie et devient peu à peu le théologien attitré que consultent les supérieurs dans les questions difficiles : par exemple, sur les prétendues apparitions des religieuses défuntes d'Innsbruck en 1643. Il est chargé des visites canoniques au couvent des moniales en 1643 et 1644. Il meurt le 27 octobre 1645, d'après les catalogues de la province.

En 1619 et 1620, plusieurs thèses de philosophie furent soutenues à Ingolstadt sous la présidence d'Erndlin (liste dans Sommervogel). Il publie à Dillingen, en 1625, une *Explicatio in epistolas et evangelia quae toto anno cantantur.* Devenu servite, il semble n'avoir publié que deux ouvrages : *Andächtige Weyss zu betten die Coron der sieben Schmertzen* (Innsbruck, 1642) ou dévote manière de réciter le chapelet des Sept-Douleurs, et une *Oratio mentalis* (Innsbruck, 1643). « C'est ce que j'avais composé autrefois pour des novices », affirme Erndlin dans la préface. Il commente, en effet, de très près toutes les recommandations des *Exercices spirituels* de saint Ignace (méthodes d'orai-

son, additions, annotations, examens, etc), parfois même telle ou telle règle du *Sommaire* des *Constitutions*. Il retient trois modes d'oraison des *Exercices* : la méditation avec les affections (p. 45-395), l'application des sens (p. 396-471) et la contemplation (p. 472-559), qu'il développe longuement, avec exemples à l'appui, notamment sur la Vierge. La partie la plus originale est la dernière. Il adopte la définition de la contemplation de Denys le chartreux; il la commente en prenant pour base Fr. Suarez, et il la confirme avec les meilleurs auteurs spirituels, saint Bernard et saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, Gerson, Jacques Alvarez de Paz et Jean de Jésus-Marie. Si on retrouve parfois le professeur scolastique dans les réponses aux problèmes que pose aux théologiens la contemplation, le spirituel se révèle lorsqu'il expose la relation des dons du Saint-Esprit et de la contemplation, l'amour effet de la contemplation ou les aides de la contemplation : l'exercice de la divine présence et les oraisons jaculatoires ou anagogiques. On ne peut que regretter l'oubli dans lequel est tombée l'*Oratio mentalis*.

On conservait à Innsbruck des manuscrits d'Erndlin, que vit encore A. Markel. Reste un *Panégyrique de S. Norbert*, prononcé à Wilthem le 15 juillet 1640, et qui attira quelques ennuis à l'auteur; aux archives des servites, à Rome, *Capitoli, Diete, Scritture. Provincia germanica*, f. 154-157.

Archives de la compagnie de Jésus, Rome. — Archives des servites de Marie, Rome. — A.-M. Romer, *Servitus mariana... seu Historia ordinis servorum B. Mariae Virginis*, Vienne, 1667, p. 257. — Giani, Garbi, Bonfrizieri, *Annales sacri ordinis fratrum servorum B. Mariae Virginis..*, t. 3, Lucques, 1725, p. 89. — A.-M. Markel, *Speculum virtutis et scientiae seu viri illustres ordinis servorum B. Mariae Virginis..*, Nuremberg et Vienne, 1748, p. 171-172. — Sommervogel, t. 3, 1892, col. 419. — *Fratres provinciae germanicae... qui obierunt in odore sanctitatis*, dans *Monumenta ordinis servorum S. Mariae*, t. 12, Bruxelles-Roulers, 1911, p. 174. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, 2e p., Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 361, 544-550.

André-Marie Dal Pino.

ERNEST-MARIE DE BEAULIEU, capucin, 1860-1936. — Ernest Lescure, né en 1860, est entré chez les capucins en 1876. Il fut définiteur et ministre provincial. C'est un biographe à qui l'on doit des ouvrages de vulgarisation destinés au grand public.

En plus de ses articles à l'*Écho de Saint-François*, dont il fut le principal rédacteur de 1894 à 1899, citons entre autres : *Le bienheureux Jean d'Acri*, Poitiers, 1899; *Le saint de Toulouse. Vie du Père Marie-Antoine*, Toulouse, 1908 et 1928; *Une âme eucharistique. Le Père Alfred de Mermillod*, Toulouse, 1912; *Deux émules de saint Félix de Cantalice : saint Séraphin de Montegranaro et bienheureux Bernard d'Offida*, Toulouse, 1919; *Le vénérable Marc d'Aviano, apôtre diplomate et guerrier*, Toulouse, 1921; *Une âme séraphique. Mère Françoise du Saint-Esprit, fondatrice des religieuses franciscaines du Tiers-Ordre régulier de Montpellier*, Toulouse, 1926; *Un moine d'autrefois. Le Père Joseph d'Arensan*, Toulouse, 1928; *Le portier de la Madone. Le bienheureux Conrad de Parzam*, Toulouse, 1930; *Un héros de la Pologne moderne. Le Père Honorat de Biala, capucin*, Toulouse, 1932; *Le protégé des anges. Saint Joseph de Léonisse, capucin*, Paris, 1936. Il faut ajouter des études sur saint Antoine de Padoue et ses sanctuaires, sur les *Sanctuaires de la Vierge en Roussillon* (2 vol., Perpignan, 1903), une *Histoire mariale de la Province de Toulouse*, Carcassonne, 1906, des opuscules sur le tiers-ordre franciscain (1899, 1900, 1921), et un *Mois de Marie des « Amis de S. François ». L'Ave Maria commenté*, Arras, 1936.

Irénée d'Aulon, *Bibliographie des Frères Mineurs capucins de la province de Toulouse*, Toulouse, 1928, p. 32-34, 91. — Léonce-Marie de Formiguères, *T. R. P. Ernest-Marie de Beaulieu, ex-provincial des Frères Mineurs capucins*, dans *Voix franciscaines*, t. 42, 1936, p. 221-223; et dans *Écho de saint François*, t. 26, 1936, p. 251-254.

Julien-Eymard d'Angers.

ÉROTISME DES MYSTIQUES. Voir Mariage spirituel; Sexualité.

ERP (Henri de), franciscain, † 1477. Voir Harphius.

ESCHATOLOGIE. — 1. *Notion.* — 2. *Eschatologie biblique.* — 3. *Eschatologie patristique.* — 4. *Eschatologie et vie spirituelle.*

I. NOTION

Le terme « eschatologie » signifie étymologiquement la science de ce qui est dernier. Ainsi en est-il venu à désigner la doctrine religieuse qui concerne la destinée finale de l'univers et des hommes. En théologie, ce terme est d'introduction relativement récente. Dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, E. Mangenot constatait que ce nom n'avait pas encore généralement reçu droit de cité dans la théologie française (t. 5, 1913, col. 456). Si actuellement il est d'un usage si fréquent, c'est qu'il a été de plus en plus imposé par le développement de la théologie biblique, dont il exprime un aspect essentiel, ainsi que par le développement de la théologie de l'histoire, dans laquelle il constitue également une catégorie fondamentale.

L'eschatologie comprend le traité traditionnel des fins dernières. Mais alors que ce traité avait tendance à étudier d'une manière isolée la mort, le jugement, le ciel, le purgatoire et l'enfer, l'eschatologie a pour caractéristique d'envisager ces mêmes vérités dans une perspective d'ensemble. Elle s'attache davantage à deux points : d'abord elle souligne l'aspect communautaire et cosmique, qui avait été négligé par des auteurs, dont la préoccupation trop exclusive était de déterminer le sort final des individus comme tels; ensuite et surtout, elle regarde la destinée ultime de l'humanité et de l'univers dans son rapport avec le drame de la rédemption et avec toute l'histoire du salut. Autrement dit, elle ne considère pas seulement les fins dernières comme des vérités en soi, mais bien plus comme un aboutissement historique.

Ainsi conçue, l'eschatologie est plus qu'une partie de la théologie, plus qu'un traité ayant pour objet particulier les fins dernières : elle représente un aspect, une dimension générale de la théologie. Elle donne une vue de toute l'œuvre du salut en l'achèvement de son développement temporel. C'est pourquoi il y a une valeur eschatologique de la révélation, de l'incarnation rédemptrice, de l'institution et de l'extension de l'Église de l'économie sacramentelle, de la grâce, des vertus théologales et de la morale chrétienne.

Que cette dimension eschatologique soit d'une importance capitale, c'est une vérité qui vient d'être mise en lumière surtout par la théologie du 20e siècle, mais qui tient à la structure même du salut : ce salut se réalise dans le temps, tout en ayant déjà valeur d'éternité. Dès lors, la consommation du temps, par laquelle s'effectue le passage définitif à l'éternité,

permet de mesurer tout le reste : tout le développement se juge et s'apprécie correctement selon son aboutissement final. L'eschatologie apparaît donc comme le point de vue le plus complet sur les vérités révélées, ouvrant sur elles un panorama et montrant en chacune sa portée définitive.

Nous dégagerons quelques orientations foncières et synthétiques de l'eschatologie, afin de mieux apercevoir les problèmes qu'elle pose pour la spiritualité et le rôle qu'elle doit y jouer. Nous évitons de traiter les questions qui regardent proprement la mort, l'immortalité personnelle, le jugement et la résurrection, ainsi que celles qui concernent spécifiquement le ciel, l'enfer et le purgatoire, puisque d'autres articles leur sont consacrés.

II. ESCHATOLOGIE BIBLIQUE

1. ANCIEN TESTAMENT. — 1° Il faut avant tout signaler l'**originalité de l'eschatologie juive.** Cette originalité apparaît mieux aujourd'hui, à la suite des études approfondies des religions environnantes. Certes, l'originalité doit être reconnue pour le contenu essentiel de toute la révélation possédée par le peuple juif, mais elle caractérise plus spécialement l'eschatologie.

Selon la remarque de O. Procksch (*Eschatologie im A. T. und Judentum*, RGG, t. 2, 1928, col. 329), alors que dans la description de l'origine des temps on peut reconnaître des emprunts très marqués à des représentations religieuses étrangères, notamment babyloniennes, la fin des temps telle qu'elle est décrite par l'ancien Testament est une représentation propre aux israélites. Ni à Babylone ni en Égypte il n'y eut une eschatologie qui aurait pu être la source des conceptions juives. La seule influence qui puisse être discutée est celle de la Perse, dont le mazdéisme a peut-être laissé quelque empreinte sur le développement tardif des représentations eschatologiques, aux derniers siècles avant le Christ. Encore cette influence est-elle fort contestée (cf P. Masson-Oursel, *Les religions de l'Iran*, dans *Histoire générale des religions*, t. 3, Paris, 1945, p. 36, qui voit dans l'eschatologie mazdéenne une imitation de l'eschatologie biblique) ; et même si elle a existé, elle n'a pu être que fort secondaire, car l'eschatologie juive était depuis longtemps en possession de ses thèmes essentiels.

Cette originalité de l'eschatologie met en relief une caractéristique fondamentale du judaïsme : c'est une religion qui est immédiatement placée dans une perspective historique et qui est entièrement orientée vers un avenir mystérieusement défini, avenir qui apparaîtra, dans le progrès de sa révélation, comme de plus en plus transcendant. La religion juive, c'est Dieu qui entre dans l'histoire d'un peuple pour conduire cette histoire à son terme, en la métamorphosant. L'eschatologie, qui décrit ce terme final et fait converger vers lui les espérances, montre comment le judaïsme s'est soustrait, dès l'origine, à l'intemporalité du mythe ainsi qu'au retour cyclique des choses figuré par la répétition indéfinie de rites religieux. A la différence des religions environnantes, simplement appuyées sur des mythes et des rites, le judaïsme donne un sens au temps et à l'histoire, que Dieu mène vers une fin.

2° Quelle est cette fin? Elle est annoncée par divers **thèmes eschatologiques,** dont les plus primitifs pourraient s'intituler : le peuple de l'avenir, la terre de l'avenir, le chef, roi ou médiateur de l'avenir.

1) Le thème du *peuple de l'avenir* répond au grand rêve des patriarches : devenir un peuple; mais ce rêve, qui aurait pu être simple ambition humaine, est ici un plan de Dieu, qui se réalisera en dépit d'impossibilités humaines et par un secours divin extraordinaire. Telle est la postérité, aussi nombreuse que les étoiles du ciel, promise par Dieu à Abraham (*Gen.* 15, 5; 22, 17).

2) A ce peuple est réservée par la puissance divine une terre souvent décrite sous de merveilleuses couleurs, la terre où coulent le lait et le miel. C'est la *terre promise* aux patriarches (*Gen.* 15, 18, etc), la terre vers laquelle Moïse conduit, lors de l'exode, les tribus juives. Cette terre promise aurait pu être simple aspiration humaine de nomades désireux de s'établir en un pays fertile; mais telle que les textes la présentent, elle fait partie de la destinée assignée par Dieu à son peuple.

3) Le thème le plus saisissant est celui du *chef*, du *sauveur* ou *roi de l'avenir.* Comme pour les thèmes précédents, il est fort difficile d'en apprécier exactement l'antiquité, puisque nos textes peuvent contenir l'écho de traditions bien antérieures. Le thème messianique se développe à l'époque monarchique, mais a probablement des racines dans la période précédente (E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 263). Il apparaît dans la bénédiction de Juda (*Gen.* 49, 10), qui annonce « la venue de celui à qui le sceptre est destiné et à qui obéiront les peuples », et dans les oracles de Balaam (*Nomb.* 24, 17) : « Un astre s'avance, issu de Jacob; une comète se lève, issue d'Israël ». Tels sont les premiers traits de ce personnage du Messie, appelé à incarner la mission glorieuse du peuple juif.

L'étonnant n'est pas que les juifs aient eu l'idée d'un peuple idéal, d'une terre idéale et d'un sauveur ou roi idéal, mais que cette représentation ait été posée comme un terme qui serait infailliblement atteint par l'histoire, selon la promesse de Dieu et la fidèle réalisation de son dessein. La perspective eschatologique est une perspective divine, car seul Dieu est le maître de l'histoire et peut la conduire à son but. Aussi faut-il placer comme fondement de ces thèmes eschatologiques primitifs, le fait de l'alliance, par laquelle Dieu prend en main l'avenir du peuple juif. C'est cette alliance, rattachée à l'élection des patriarches, qui commande notamment tout le développement de l'attente messianique (A. Gelin, art. *Messianisme*, DBS, t. 5, 1955, col. 1202).

3° Dans l'**évolution des idées eschatologiques** on peut noter une triple transformation.

1) D'abord il y a une *dramatisation.* Les thèmes primitifs sont d'orientation nettement optimiste et prédisent le bonheur (cf O. Procksch, *art. cité*, col. 330). Mais voici qu'entre le tableau idéal de l'avenir et la réalité présente éclate la différence. Le présent est une déception, parce que le peuple ne se conforme pas à l'alliance. Aussi, lorsque les prophètes font entrevoir la venue du « jour de Yahwé », c'est d'abord comme une menace, car le jugement divin se manifestera par une grande calamité, une épouvantable catastrophe qui atteindra Israël (*Amos* 5, 18-20, etc). La colère de Dieu n'épargnera qu'un reste, un tout petit nombre de juifs. Viendra ensuite la restauration, souvent décrite sous forme de tableaux merveilleux. Malheurs et châtiments joueront désormais un grand rôle dans l'eschatologie, qui devient une tragédie, dont le dénouement final est néanmoins heureux.

2) Outre cette dramatisation, on observe une *spiritualisation* de l'eschatologie. Les prophètes annoncent un peuple idéal, et ce peuple se caractérise non par sa félicité matérielle mais par sa belle attitude morale et religieuse. Osée prédit l'époque où Yahwé reprendra

l'épouse infidèle en lui rendant sa faveur et son amour : « Je te fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Yahwé » (2, 22). Cette connaissance de Yahwé signifiera chez le peuple aimé une disposition d'âme conforme à l'alliance. Ainsi se conclura une nouvelle alliance, l'alliance éternelle dont parle Jérémie, en vertu de laquelle Dieu donnera aux juifs « un autre cœur et une autre manière d'agir » (32, 39). Cette spiritualisation du peuple idéal ouvre en même temps la voie à l'universalisme : l'attitude religieuse qui consiste à reconnaître Yahwé et à pratiquer sa loi peut, à la différence de la nationalité juive, s'étendre à tous les peuples. C'est ce qui se produira, selon l'oracle d'Isaïe : le nouveau temple, celui de l'avenir, verra l'affluence de toutes les nations (2, 2-3).

A cette spiritualisation peut encore se rattacher une transformation de la figure du Messie. Au lieu d'un Messie traditionnellement conçu sur le modèle du roi David, voici qu'apparaît, dans le second Isaïe, le personnage du « serviteur de Yahwé ». C'est un Messie rédempteur, représenté sur le modèle d'un prophète persécuté (A. Gelin, *art. cité*, col. 1194), et qui vérifie dans son expérience personnelle le drame eschatologique de calamité et de restauration, au profit de tous.

3) Enfin, l'évolution de l'eschatologie a pour note distinctive, dans les derniers siècles qui précèdent le Christ, une *accentuation de son caractère transcendant.* Ainsi l'idée que le royaume futur sera le royaume de Yahwé lui-même s'impose avec plus de force et s'exprime dans les psaumes du règne (47, 93, 96-99), composés dans la période postexilienne en dépendance du second Isaïe (A. Feuillet, *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, NRT, t. 73, 1951, p. 244-260, 352-363). Ce royaume de Dieu s'étend à tous les justes, à la joie desquels tout l'univers est associé.

La personne du Messie apparaît dans Daniel sous les traits d'un fils d'homme, d'origine céleste et transcendante (7, 13). Et d'une manière générale, avec la période apocalyptique qui commence dès Ézéchiel, le monde eschatologique apparaît plus étroitement associé au monde céleste. La restauration du peuple devient une résurrection des morts (*Isaïe* 26, 19; *Dan.* 12, 2). En dehors des livres canoniques, l'apocalyptique juive continue à accentuer cette transcendance de l'eschatologie; le livre des paraboles d'Hénoch, du premier siècle avant notre ère, présente le Fils de l'homme comme tout proche de Dieu, dans un décor de gloire céleste, décrit son triomphe et la vie des justes en sa compagnie pour l'éternité (LXII, 14).

Ainsi, vers l'époque de Jésus, l'eschatologie était sujette à une tension entre sa perspective historique terrestre et une orientation de plus en plus marquée vers un monde transcendant, céleste, au point qu'on pouvait se demander si les événements de la fin des temps se produiraient sur la terre ou dans le ciel, et qu'on ne savait comment concilier le Messie annoncé par Daniel, fils d'homme venant sur les nuées, avec le Messie prédit par Zacharie, qui devait entrer à Jérusalem monté sur un âne (cf A. Gelin, *art. cité*, col. 1202). Par l'Évangile, nous constatons que les juifs hésitaient entre un Messie d'origine mystérieuse et un Messie de la race de David, originaire de Bethléem (*Jean* 7, 27 et 42).

A quoi est due cette accentuation de la transcendance? On peut invoquer les déceptions successives qu'a éprouvées le peuple d'Israël : déceptions provoquées par la monarchie et les rois, par la déportation à Babylone, par le sort du pays après l'exil et les dominations étrangères. Cette histoire, qui soulignait de plus en plus l'impossibilité pour un royaume terrestre de constituer le domaine idéal de Yahwé, poussait les juifs à placer toujours plus haut cet idéal, au-dessus de la terre et de l'histoire. Toutefois, les déceptions n'ont fait que favoriser un mouvement qui leur était antérieur : dès le début, l'eschatologie posait une fin des temps qui serait l'œuvre du Dieu de l'alliance, et l'accentuation de la transcendance n'est qu'un approfondissement de cette donnée fondamentale. Dieu seul a la puissance de réaliser cette fin, de créer un peuple qui soit son peuple, un monde qui soit son royaume, et de susciter lui-même un Messie. Tout doit venir de Dieu et la fin des temps doit se réaliser à un niveau divin. L'eschatologie, œuvre divine, est essentiellement transcendante. Elle le devenait de plus en plus dans la représentation des juifs, malgré ses attaches à l'histoire : cette tension nous apparaît maintenant comme la préparation immédiate à la venue de celui qui concilierait en lui la transcendance divine et l'existence humaine, historique, et réaliserait le royaume de Dieu dans l'histoire, mais à un niveau divin.

La force interne qui a poussé au développement de l'eschatologie porte un nom : l'espérance. Le judaïsme est la religion de l'espérance. Cette espérance n'a cessé de croître, en se spiritualisant et en réalisant de mieux en mieux son appui exclusif sur Dieu. Elle comportait pour caractéristique d'attendre le jour prochain de Yahwé, les événements de la fin. Cette proximité dans laquelle étaient prédits ces événements pourraient nous sembler une exagération; en fait, c'était une proximité à la mesure de Dieu, qui nous fait mieux saisir l'optique divine des prophéties eschatologiques.

R. H. Charles, *Eschatology*, dans *Encyclopaedia biblica* (Cheyne et Blake), t. 2, 1901, col. 1335-1392. — A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Édimbourg, 1904, p. 399-532; *Eschatology*, dans *A Dictionary of the Bible* (Hastings), t. 1, 1905, p. 734-741. — M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, coll. Études bibliques, Paris, 1909. — N. Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1915. — S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, t. 2 *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Christiania, 1922. — G. Hölscher, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie*, Giessen, 1925. — O. Procksch, *Eschatologie im A. T. und Judentum*, RGG, t. 2, 1928, col. 329-339. — H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1929 (2e éd. de *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, 1905). — L. Dennefeld, *Messianisme*, DTC, t. 10, 1929, col. 1404-1568, et éd. à part, Paris, 1929. — M.-J. Lagrange, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, coll. Études bibliques, Paris, 1931. — R. de Vaux, *Le « reste d'Israël » d'après les prophètes*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 526-539. — P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubingue, 1934. — J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935. — F. Ceuppens, *De prophetiis messianicis in antiquo Testamento*, Rome, 1935. — R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Paris, 1935.

G. Pidoux, *Le Dieu qui vient, espérance d'Israël*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 17, Neuchâtel, 1947. — A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1984. — L. Cerny, *The Day of Yahweh and some relevant Problems*, Prague, 1948. — A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948; 5e éd., 1955; art. *Messianisme*, DBS, t. 5, 1955, col. 1165-1212. — R. Pautrel, *Jugement, dans l'Ancien Testament*, DBS, t. 4, 1949, col. 1321-1344. — A. Feuillet, *Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*, NRT, t. 73, 1951, p. 244-260, 352-363. — L. Cerfaux, J. Coppens, R. De Langhe, V. De Leeuw, A. Des-

camps, J. Giblet, B. Rigaux, *L'attente du Messie*, Paris, Bruges, 1954. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, p. 254-275. — S. Mowinckel, *He That Cometh. The Messianic Hope in the Old Testament and in the Time of Jesus* (trad. angl. de *Han som kommer*), Oxford, 1956.

2. NOUVEAU TESTAMENT. — 1° **Enseignement de Jésus d'après les synoptiques.** — Les premiers mots de Jésus dans sa prédication annoncent que les promesses de l'eschatologie juive vont se réaliser : « Le royaume de Dieu est proche » (*Marc* 1, 15). Le royaume de Dieu était une expression rare dans l'ancien Testament, mais assez fréquemment usitée dans les écrits juifs de l'époque du Christ (A. Feuillet, *art. cité*, p. 360). En fait, elle représentait les thèmes primitifs de l'eschatologie au dernier terme de leur évolution religieuse qui les avait spiritualisés et marqués plus exclusivement de la transcendance divine. Le rôle de Jésus vis-à-vis de ce royaume eschatologique est double; il pourrait s'exprimer par le terme « remplir » envisagé sous ses deux aspects : le Maître remplit les promesses eschatologiques, d'une part en portant à sa perfection la nature du royaume de Dieu, d'autre part en inaugurant la réalisation de ce royaume : il parfait et il accomplit.

Le Christ achève le développement encore incomplet *des idées juives* sur l'eschatologie et le royaume de Dieu. Il présente ce royaume comme étant d'ordre strictement spirituel, sans aucun compromis avec des ambitions terrestres. C'est ainsi qu'il évite de se désigner par le titre de « fils de David », titre messianique trop lié à des ambitions nationales, et qu'il se dérobe à la foule qui voudrait le proclamer roi (*Jean* 6, 15). Les conditions d'appartenance au royaume sont notamment définies par les béatitudes, qui édictent une ligne de conduite inverse de celle pratiquée par ceux qui recherchent la prospérité matérielle, les plaisirs de ce monde, les avantages du pouvoir. Et si le Christ se place, au sommet de ces béatitudes, comme le centre de la vénération et du dévouement de ses disciples, il le fait dans une perspective de persécution : « Heureux êtes-vous lorsqu'on vous insulte, qu'on vous persécute et qu'on vous calomnie de toutes manières à cause de moi » (*Mt.* 5, 11).

Avec cette spiritualisation, on constate une universalisation plus intégrale. L'ancien Testament avait admis un certain universalisme, mais même en consentant à une extension du salut aux autres nations, il avait gardé un privilège de suprématie pour Israël. Désormais ce privilège tombe et, suivant le plan que dévoile Jésus, les autres nations seront reçues dans le royaume avant Israël : les derniers deviennent les premiers (*Luc* 13, 28-30). La loi de l'expansion du royaume est posée au rebours du nationalisme, définitivement dépassé.

En prenant le contrepied d'un idéal de jouissances terrestres, par les béatitudes, et d'un idéal nationaliste, par un universalisme qui favorise les peuples étrangers, le Christ manifeste le niveau transcendant où s'établit le royaume : un tel renversement des aspirations humaines doit venir de plus haut. Cette transcendance se situe avant tout dans sa personne : le royaume de Dieu est à la fois le royaume du Père et son royaume à lui (vg *Mt.* 13, 41 et 43). Il réunit en lui ce qui dans le judaïsme aurait semblé tendances contradictoires : la venue de Dieu lui-même pour instaurer son royaume et l'envoi d'un Messie choisi parmi les hommes.

Enfin, le Christ achève la dramatisation de l'eschatologie. Cette dramatisation, il la place dans un domaine intérieur et spirituel. Chaque disciple va la vérifier en soi, comme nous le montrent la béatitude des persécutés et l'obligation de porter sa croix (*Mt.* 10, 38). Et il l'expérimente parce que le Maître le premier l'éprouve en sa personne. Déjà dans l'ancien Testament la figure du « serviteur de Yahwé » plaçait en un individu le drame eschatologique qui concernait la communauté, faisait retomber sur lui la calamité méritée par les péchés du peuple et annonçait son triomphe au profit de la multitude. Pour qui réfléchit et contemple, les souffrances de ce serviteur sont un événement bien plus impressionnant que les catastrophes extérieures. Se donnant pour ce serviteur (*Marc* 10, 45), Jésus va vivre personnellement le drame eschatologique, de manière à y entraîner toute l'humanité. Il le vivra en lui, mais il en énonce aussi toute la portée cosmique.

Cela nous amène à préciser comment et dans quelle mesure il *a accompli l'eschatologie*. Diverses interprétations ont été proposées de l'attitude et de la pensée de Jésus concernant l'eschatologie.

1) **Exégèse protestante.** — *a*) D'après le système de l'*eschatologie conséquente*, surtout représenté par *A. Schweitzer*, et dont les vues se retrouvent chez *A. Loisy* et *M. Goguel*, le Christ a partagé l'attente de l'apocalyptique juive, qui plaçait la fin des temps dans une catastrophe imminente : l'eschatologie se réaliserait dans un avenir très proche, et tout l'enseignement du Maître était donné en fonction de cette conviction. Conviction erronée et attente illusoire, dues à l'influence du milieu. Pareil système suppose une erreur fondamentale chez celui dont, au témoignage des trois synoptiques, le Père a déclaré : « Écoutez-le » (*Mt.* 17, 5; *Marc* 9, 7; *Luc* 9, 35), et ne peut être proposé qu'avec la négation de l'authenticité ou de la véracité historique de nombre de textes évangéliques.

De plus, il entraîne un dilemme : ou le message du Christ a été foncièrement corrompu par cette illusion eschatologique et ne mérite aucune adhésion; ou ce message demeure valable, et dans ce cas l'eschatologie n'est qu'une façade et un mode d'expression sans grande importance, et n'a pu jouer, dans la pensée du Maître, le rôle dominant qu'on voulait lui attribuer. C'est vers cette dernière opinion que penchait M. Goguel lorsqu'il écrivait que l'eschatologie n'avait fourni à Jésus qu'un cadre de pensée : « Il a pensé eschatologiquement comme il a parlé en araméen, mais ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans sa pensée, n'est peut-être pas plus lié à la pensée eschatologique qu'à la langue araméenne » (*La vie de Jésus*, Paris, 1932, p. 557; 2e éd., 1950, p. 471; cf F.-M. Braun, *Où en est l'eschatologie du nouveau Testament?*, dans *Revue biblique*, t. 49, 1940, p. 36).

b) D'autres théologiens protestants gardent à l'eschatologie son importance et sa valeur, en la concevant d'une manière *intemporelle* ou *supratemporelle*. Cette tendance s'observe notamment chez les théologiens de langue allemande (cf la description qu'en donne F. Holmström dans *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, trad. H. Kruska, Gütersloh, 1936).

Suivant Karl *Barth*, le christianisme est entièrement eschatologique, mais son eschatologie n'est pas entrée dans notre histoire humaine au point de la transformer intrinsèquement; elle n'est pas vraiment passée à l'intérieur de notre condition présente. Barth parle cependant de la transformation de notre vie.

« Jésus-Christ est la *grande* transformation », « transformation qui s'est opérée pour nous et en nous dans nos relations avec Dieu » (*Connaître Dieu et le servir*, Neuchâtel, 1945, p. 109).

En Jésus-Christ se trouve la réalité de notre avenir. « Nous ne savons exactement de la résurrection de la chair et de la vie éternelle que ce que nous dit la parole de Dieu : que Jésus-Christ est ressuscité des morts et qu'il vit éternellement avec Dieu, que sa résurrection et sa vie éternelle sont notre avenir, car il est notre Seigneur, le Seigneur de la création, le Seigneur de notre existence tout entière, parce que nous ne sommes pas à nous-mêmes, mais à lui. Mais, sachant cela, nous en savons assez. En lui, notre jugement n'est pas seulement prononcé, mais accompli. Si sa justice est résurrection et vie éternelle, et si sa justice est la nôtre, alors ce que nous avons à attendre et ce qui, en nous, se manifestera comme notre avenir, ne peut être que la résurrection et la vie éternelle. Telle est l'espérance dans laquelle il nous est permis de vivre, dans tous les domaines, individuellement, dans l'Église, dans l'État » (p. 212).

On pourrait avoir l'impression que pour Barth l'eschatologie est déjà accomplie en nous; en réalité, si elle est bien accomplie dans le Christ, elle ne nous est appropriée que d'une manière extrinsèque, ce qui compromet toute la valeur de la transformation de notre vie. En effet elle nous est appropriée par la foi, qui ne la fait pas vraiment passer en nous et qui lui demeure inférieure et extérieure. Nous ne possédons pas encore en nous la vie éternelle cachée dans le Christ; l'avenir n'a pas commencé à se réaliser en nous, car toute sa réalité se trouve en Jésus-Christ.

C'est ainsi que nous ne connaissons pas notre avenir : « J'ignore qui je serai, j'ignore ce que je serai demain » (*Connaître..*, p. 110). La décision de cet avenir appartient souverainement au Christ : « C'est *lui* qui en décide ». Et dès lors tout ce que je puis faire, c'est d' « *aller* par la foi au-devant de mon avenir » (p. 110). Notre avenir n'est donc pas en nous. On comprend ce que nous conférera la résurrection finale : « La résurrection de la chair veut dire simplement que l'homme deviendra en lui-même ce qu'il est déjà en Christ » (*Credo*, Paris, 1936, p. 214).

Selon la pensée de Barth, la transformation eschatologique ne s'est pas encore produite en nous; elle est présente dans le Christ, mais pour nous elle est essentiellement à venir. Cela suppose que l'eschatologie est en dehors de notre histoire humaine actuelle; elle n'est pas entrée dans notre temps et demeure extrinsèque à notre condition d'aujourd'hui. La possession de la vie éternelle est rejetée dans un futur qui dépend entièrement de la décision du Christ. Notre espérance n'a donc qu'un appui extrinsèque et ne repose pas sur le gage d'une réalité déjà acquise en nous. Néanmoins l'évolution considérable qui se dessine dans la christologie de Barth pourrait l'amener à une eschatologie plus immanente : en soulignant désormais l'humanité de Dieu dans le Christ, le théologien protestant abandonne la conception intransigeante de la transcendance divine qui lui rendait difficile l'acceptation d'une véritable entrée de l'éternité dans le temps (cf K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Genève, 1956).

c) Plus radicale dans son détachement de l'histoire est l'*eschatologie démythisée et existentiale* de R. *Bultmann*. Pour celui-ci, les représentations eschatologiques que nous trouvons dans le nouveau Testament sont une reproduction de la mythologie de l'apocalyptique juive, combinée avec le mythe gnostique de rédemption. Si l'on procède à une démythisation de ces représentations néotestamentaires, que demeure-t-il de l'eschatologie? Bultmann définit « le sens, démythisé, de l'affirmation que Jésus-Christ est le phénomène eschatologique qui conduit le monde à sa fin » : Jésus-Christ n'est pas un phénomène historique du passé, mais il est constamment présent comme parole de grâce (qui condamne et par cette condamnation même vivifie), dans la profession, non d'une vérité générale, mais de l'interpellation de Dieu adressée à l'homme dans une situation toujours concrète. Le paradoxe de la foi chrétienne réside dans le fait que le déroulement eschatologique qui met fin au monde est devenu événement dans l'histoire du monde, et qu'il le devient toujours à nouveau dans chaque prédication, quand elle est authentique, comme dans chaque parole de profession chrétienne (*Au sujet du problème de la démythisation. Réponse à K. Jaspers*, trad. fr. dans *Études théologiques et religieuses*, t. 1, Montpellier, 1954, p. 89).

La valeur eschatologique que, d'après le nouveau Testament, possède l'événement du salut, signifie donc que cet événement, arrivé une fois dans le passé, « est toujours présence pour la foi », présence dans la prédication et les sacrements, présence dans la ratification concrète de notre vie (R. Bultmann, dans H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, t. 1, Hambourg, 1951, p. 128). L'eschatologie « démythisée » devient simplement la présence actuelle, en ce moment de l'histoire, de la Parole de Dieu. Encore cette présence ne signifie-t-elle qu'un appel à accepter une condition humaine désespérée et à faire confiance à l'amour de Dieu, car « toute la théologie du Verbe de Dieu personnellement uni à une nature d'homme, toute la mystique du Sauveur ressuscité et agissant aujourd'hui surnaturellement par son Esprit, tout cela est mythologie inacceptable pour un esprit éclairé » (L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruxelles, 1954, p. 161). Cette présence actuelle d'une Parole divine démythisée ne reconnaît de consistance à l'eschatologie que pour autant que l'événement du salut est présenté à chaque chrétien et entre dans sa vie; c'est une eschatologie finalement subjective, car l'événement du salut, même si l'on admet sa valeur objective, n'a pas, comme tel, de valeur eschatologique. De plus, c'est une eschatologie qui se réalise fragmentairement, en une série de moments égaux et semblables : la notion d'une réalisation objective de l'eschatologie à un moment privilégié de l'histoire, et d'un développement continu du temps historique vers une fin, est négligée dans pareil système.

d) Moins guidée par des préjugés métaphysiques et plus proche des textes évangéliques est *l'eschatologie réalisée*, selon l'espression employée par C. H. *Dodd* (*The Parables of the Kingdom*, 3e éd., Londres, 1936, p. 51).

A vrai dire, l'expression peut donner lieu à des malentendus; Dodd a signalé que ce terme n'était pas des plus heureux et qu'on avait proposé les mots d' « *eschatologie inaugurée* » (G. Florovsky) ou d' « *eschatologie se réalisant* » (J. Jeremias); cette dernière expression plaît à Dodd, bien qu'il ne l'adopte pas, car elle est intraduisible en anglais (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 447, n. 1). Elle indique que l'Évangile présente l'eschatologie comme étant en cours de réalisation.

Pour le théologien anglican, on ne peut admettre le système de l'eschatologie conséquente, qui place dans un proche avenir la venue du royaume de Dieu enseignée par Jésus, parce que les déclarations de l'Évangile selon lesquelles le royaume est déjà venu sont explicites et sans équivoque. Elles n'ont point de parallèle dans la doctrine et les prières juives de l'époque et constituent la caractéristique exclusive de l'enseignement du Christ sur le royaume de Dieu

(*The Parables of the Kingdom*, p. 49). Alors que les apocalypses se référaient à un avenir en des termes de fantaisie, Jésus parle de ce royaume comme d'un objet d'expérience (p. 50).

En réunissant des passages de divers écrits du nouveau Testament, Dodd n'a pas de peine à montrer que, pour ces auteurs, « l'*eschaton* est entré dans l'histoire »; « l'Age à venir est venu. L'Évangile de la chrétienté primitive est un Évangile d'eschatologie réalisée » (*The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1951, p. 85) :

« En d'autres mots, une crise historique particulière, constituée par le ministère, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, est interprétée en termes d'un concept mythologique, dont les prophètes avaient fait un sublime symbole du sens et but divin de l'histoire dans sa plénitude. Les caractéristiques du Jour du Seigneur tel qu'il avait été décrit dans la prophétie et l'apocalypse sont hardiment reportées sur la crise historique » (p. 85). « Les écrivains du nouveau Testament veulent très sérieusement représenter la venue du Christ comme l'unique événement divin auquel se rapportaient prophétie et apocalypse » (p. 87). Par là cet événement divin « passe du domaine de la mythologie dans le domaine de l'histoire » *(ibidem)*.

La venue du Christ, avec sa mort et sa résurrection, signifie l'apparition du jour du Seigneur, l'accomplissement des prophéties, l'entrée du surnaturel dans l'histoire, le triomphe divin sur les puissances du mal, le jugement du monde, la réalisation de la vie éternelle dans l'expérience. C'est l'événement de la fin, unique et décisif, par lequel « les temps sont accomplis » (*Marc* 1, 15). Comment Dodd explique-t-il alors le prolongement de l'histoire? Il le justifie par la nature du temps, qui implique nécessairement qu'un événement soit suivi par d'autres. Cependant, ajoute-t-il, si la venue du Christ a été suivie d'une nouvelle période historique, l'histoire est désormais qualitativement différente de ce qu'elle était avant cette venue. C'est ainsi que le nouveau Testament ne tient pas seulement le Jour du Seigneur pour un *eschaton*, il le tient aussi pour le commencement d'un nouvel ordre, supérieur à l'ordre historique. Saint Paul va même jusqu'à dire que dans le Christ nous sommes morts au monde, c'est-à-dire à l'ordre historique, que Dieu nous a ressuscités avec le Christ et nous a fait siéger avec lui au ciel. L' « ère chrétienne » marque donc une rupture dans la relation des hommes avec l'ordre historique (p. 88).

Que penser du second avènement du Christ? Dodd cherche à l'expliquer par « un résidu d'eschatologie » qui n'est pas épuisé dans « l'eschatologie réalisée » de l'Évangile, résidu qui consiste dans un élément de pure finalité. Du fait que l'histoire continue, et que cette histoire, selon les vues chrétiennes, est une unité, on doit nécessairement la « représenter comme ayant une fin, aussi bien qu'un commencement, bien qu'il soit impossible à la philosophie d'admettre un temps fini ». L'idée d'une seconde venue du Christ s'appuie sur l'affirmation que sa venue dans l'histoire satisfait à toutes les conditions de l'événement eschatologique, sauf qu'elle n'est pas la fin ultime (p. 93).

Cette idée d'une seconde venue ne confère nullement à la venue historique du Christ un caractère provisoire : par cette venue historique, le royaume de Dieu est définitivement entré dans l'expérience humaine et on ne peut concevoir de relation plus absolue de Dieu avec l'histoire que celle du Verbe fait chair. La seconde venue peut se comprendre à la manière dont l'eucharistie nous rend présente la venue historique du Christ : par l'eucharistie, « nous sommes au moment de sa venue » (p. 94). Ainsi se constitue la représentation mythique de la fin du monde. « Le mythe le moins inadéquat du but de l'histoire est celui qui se moule sur le grand événement divin du passé, connu dans son actualité concrète, et qui décrit son issue finale sous une forme qui met fin au temps et place l'homme dans l'éternité, — la seconde Venue du Seigneur, le Jugement dernier » (p. 96).

On se rend compte de la faiblesse de la position de Dodd en ce qui concerne le temps qui suit la venue du Christ : ce temps continue parce qu'il doit nécessairement comporter un « après » et non parce qu'il est l'accomplissement d'un programme divin. En soi, il n'a plus de sens et c'est nous qui, par un mythe, essayons de lui donner un sens en imaginant sa fin. On se trouve devant une sorte d'appendice irrationnel de l'histoire, après que l'histoire a reçu son véritable accomplissement. Et toutes les allusions du Christ à une venue future ne sont pas suffisamment prises en considération. Néanmoins il faut reconnaître le mérite de Dodd, qui voit dans la venue du Christ une certaine réalisation de l'eschatologie.

e) Cette vue se retrouve chez d'autres théologiens protestants, mais de manière à conserver à la période post-évangélique la valeur que lui attribue le nouveau Testament. W. G. Kümmel (*Verheissung und Erfüllung*, Bâle, 1945) montre comment d'après les synoptiques l'avenir s'accomplit déjà en Jésus, tout en demeurant encore objet d'une attente. Dans la même ligne, que l'on peut appeler celle de l'*eschatologie anticipée* (D. Mollat, *Jugement dans le nouveau Testament*, DBS, t. 4, 1949, col. 1354), *O. Cullmann* considère que le Christ a remporté « avant le temps » (*Mt.* 8, 29) une victoire décisive sur Satan, qui n'est cependant pas la victoire finale. Aussi fait-il la distinction entre la fin de l'histoire du salut, qui n'est pas encore survenue, et le centre de cette histoire, qui se trouve dans l'apparition du Christ incarné, dans sa mort et sa résurrection (*Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 50-51). Pour le nouveau Testament, le centre du temps n'est plus situé dans l'avenir, comme il l'était dans la perspective juive, mais dans le passé. Si le christianisme continue à attendre de l'avenir ce que le judaïsme en attendait, ce qu'il attend n'est plus le centre de l'histoire du salut (p. 59).

Ce fait central de la venue du Christ accomplit tout le temps antérieur et détermine tout le temps à venir. Pour faire comprendre cette influence exercée sur l'avenir, Cullmann emploie la comparaison d'une guerre, dans laquelle la bataille décisive a été gagnée, bien que les hostilités puissent encore se poursuivre longtemps. La mort sur la croix, suivie de la résurrection, est cette bataille décisive. Par elle s'est établie la souveraineté de Dieu sur le temps dans sa totalité. Dans la partie de l'histoire qui se déroule à partir de l'événement central, la souveraineté de Dieu sur le temps se révèle par l'effusion du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit « n'est autre chose qu'une anticipation de la fin dans le présent » (p. 51). Et comme il est anticipation de la fin, il met dans l'Église, qui est le lieu de son action, une tension caractéristique entre le présent et l'avenir.

Ces vues appartenaient-elles à la conscience de Jésus, notamment d'après le témoignage des synoptiques? Cullmann reprend la question posée par A. Schweitzer : Jésus lui-même a-t-il envisagé une période intermédiaire qui se situerait entre sa mort expiatoire et la parousie? Et à la différence de Schweitzer, il répond d'une manière affirmative. Les paroles du Christ attestent une double conviction : « d'une part la décision

coïncide avec le moment de sa mort; d'autre part ce n'est qu'après cette mort que le Fils de l'Homme viendra » (p. 105). Il faut donc admettre que Jésus a considéré sa propre mort comme le moment décisif de l'histoire du salut, mais aussi qu'il prévoyait un délai entre sa mort et la parousie. C'est cette prévision d'un délai qui explique son affirmation sur l'Église (*Mt.* 16, 18). Néanmoins Cullmann s'estime obligé de reconnaître une erreur d'appréciation : « Jésus, comme les premiers chrétiens, n'a pas évalué ce temps intermédiaire en siècles et en millénaires, mais tout au plus en dizaines d'années » (p. 106). Ce fait est pourtant sans importance, ajoute-t-il, pour le problème qui nous occupe, « car il ne modifie nullement la division des étapes de l'histoire du salut ».

La théorie de Cullmann est beaucoup plus satisfaisante que les systèmes précédents : elle reconnaît dans la venue du Christ un accomplissement de l'eschatologie, lui attribue une place centrale, décisive, dans l'histoire du salut, et cependant maintient l'attente de la parousie. Il faudrait en éliminer toute erreur de Jésus sur l'avenir par un effort plus grand de compréhension des textes évangéliques.

2) **Exégèse catholique.** — *a*) Parmi les exégètes catholiques, les textes eschatologiques de l'Évangile ont fait l'objet d'*interprétations diverses*. Il y a une entente fondamentale, qui répond aux vues de la tradition, sur le fait que le Christ a commencé à réaliser l'eschatologie, de telle manière que les réalités annoncées pour la fin des temps soient déjà acquises en principe, mais qu'il doit encore y avoir dans l'histoire une consommation de l'eschatologie, qui sera parfaite au moment de la parousie. De plus, le Christ a inauguré consciemment cette réalisation, en ouvrant une perspective grandiose sur la signification eschatologique de sa venue et de son œuvre, et sur tout l'avenir qui en procéderait.

Aussi peut-on désigner la position catholique sous le nom d'*eschatologie commencée* (J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 264). Cette position a été notamment énoncée par D. Mollat (*art. cité*, col. 1354 svv), avec une insistance particulière mise à bon droit sur la réalisation déjà actuelle de l'eschatologie, telle que l'affirment les textes néotestamentaires. D. Mollat souligne que le Christ n'annonce pas seulement le Jugement et le Règne, mais qu'il les inaugure, ce qui implique un commencement des derniers temps. Ce jugement atteint Israël dans sa vocation historique et, plus profondément, s'exerce par la victoire sur les puissances mauvaises. Il se vérifie dans la mission confiée aux Douze (*Mt.* 10, 14 svv) et son acte central se trouve dans la Passion, car la mort du Christ est présentée, surtout par Matthieu, comme un événement eschatologique. Eschatologique est aussi la valeur que Jésus confère à chaque instant et à toute l'histoire, par la mystérieuse présence du Fils de l'homme en chacun de ses frères (*Mt.* 25, 31-46) : à tout instant, l'homme rencontre le Fils de l'homme en son prochain et « c'est maintenant qu'a lieu son Jugement ». Eschatologique est la communauté de l'Église, car, selon les mots de J. Huby (*Évangile selon saint Luc*, coll. Verbum salutis, Paris, 1941, p. 403), « pour saint Luc, le royaume de Dieu ne se réduit pas au royaume purement eschatologique de la fin des temps... C'est déjà l'Église.., royaume de Dieu dès lors inauguré » (col. 1355-1357). Dans sa conclusion, D. Mollat exprime bien la pensée catholique traditionnelle :

Les évangiles synoptiques connaissent donc deux temps du Jugement : celui de la première venue du Christ, qu'inaugurent la vie, la mort et la résurrection de Jésus, l'effondrement d'Israël et la fondation de l'Église, et qui se prolonge par la présence du Fils de l'homme dans ses frères et dans sa communauté; celui de la Parousie et du Jugement dernier, qui établira définitivement le Règne de Dieu. Dans le premier temps, tout est encore en mystère; rien n'est achevé; la gloire du Fils de l'homme n'a pas encore été manifestée; l'ultime sentence n'a pas encore été prononcée. Mais tout l'essentiel a été donné; car le Jugement de Dieu a été révélé, la victoire essentielle remportée, l'option décisive proposée et les paroles proférées, qui ne passeront pas quand passeront le ciel et la terre (*Mt.* 24, 35; *Marc* 13, 31; *Luc* 21, 33) (col. 1357).

Cette interprétation de base étant assurée, comment faut-il entendre exactement les déclarations eschatologiques de Jésus, ses affirmations de la venue future et prochaine du royaume et du Fils de l'homme? Le problème, que nous ne pouvons examiner que sommairement, se pose surtout à propos du grand discours eschatologique (*Mt.* 24, 4-36; *Marc* 13, 5-37; *Luc* 21, 8-36), sur lequel discutent les exégètes pour savoir dans quelle mesure il traite de la ruine de Jérusalem et de la fin du monde.

D'autres passages, plus brefs, s'y apparentent : « Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre, car, je vous le dis en vérité, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël que le Fils de l'homme ne soit venu » (*Mt.* 10, 23). « En vérité je vous le dis : il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu venu avec puissance » (*Marc* 9, 1; cf *Mt.* 16, 28; *Luc* 9, 27). « Je vous le dis, déclare solennellement Jésus au Sanhédrin, désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (*Mt.* 26, 64; cf *Marc* 14, 62; *Luc* 22, 69). On remarque que la proximité imminente de la venue du Fils de l'homme ou du royaume de Dieu est chaque fois proclamée.

Un remarquable essai d'exégèse, dans les temps récents, de tous les textes eschatologiques des évangiles se trouve contenu en une série d'articles de A. *Feuillet*. Cet auteur repousse l'idée que le grand discours eschatologique de Jésus ait eu un double thème, la ruine de Jérusalem et la fin du monde, et il veut montrer que seule est visée la ruine de la ville sainte.

Cette ruine manifeste le jugement de condamnation du peuple juif, qui a pour contrepartie l'extension du royaume de Dieu aux gentils; par là, elle coïncide avec la venue du Fils de l'homme et avec l'enfantement du royaume de Dieu (*Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc* XIII *et Luc* XXI, *5-36*, dans *Revue biblique*, t. 55, 1948, p. 481-502; t. 56, 1949, p. 61-92; *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), *ibidem*, p. 340-364; t. 57, 1950, p. 62-91, 180-211). De même, la section eschatologique de *Luc* 17, 20 à 18, 8, a en vue, d'un bout à l'autre, « soit la venue vengeresse du Fils de l'homme, qui condamnera les Juifs coupables au temps de la destruction de Jérusalem et délivrera les disciples, soit l'expansion extraordinaire du règne de Dieu, qui doit être la contrepartie salutaire de cette catastrophe » (A. Feuillet, *La venue du règne de Dieu et du Fils de l'homme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 544-565).

Le principal mérite de cette exégèse nous paraît être de démontrer qu'il ne s'agit pas, dans ces textes, d'une prédiction de la parousie, mais de la venue du Christ dans l'expansion de son Église. Par contre, est-il plausible d'identifier la venue du Fils de l'homme à la destruction de Jérusalem?

La chute de la ville ne peut avoir l'importance de l'événement appelé par Jésus la plus grande catastrophe depuis l'origine du monde (*Marc* 13, 19; *Mt.* 24, 21); on ne voit guère comment la prise de Jérusalem par les Romains est l'avènement par excellence du Sauveur, la venue du Fils de l'homme; et

c'est même avec difficulté qu'on parvient à y reconnaître une vérification de la parole de Jésus : « En vérité, je vous le dis : cette génération ne passera pas que n'arrivent toutes ces choses » (*Marc* 13, 30 et par.), car la génération des auditeurs du Christ n'est pas la génération qui assistera à la ruine de la ville.

Il est vrai que saint Luc désigne en toute clarté le siège de Jérusalem et sa dévastation, avec le massacre et la dispersion des juifs (21, 20-24); mais on peut craindre qu'il n'ait voulu ajouter des précisions, en fonction d'événements historiques, pour rendre plus compréhensible un texte par lui-même fort obscur. La version de Marc, qui, en des termes plus indéterminés et plus mystérieux, annonce « l'abomination de la désolation », paraît représenter plus sûrement les paroles littérales du Maître.

A quoi faut-il alors rapporter la venue du Fils de l'homme, et quel est l'événement essentiellement prédit dans le grand discours eschatologique? Telle qu'elle est proclamée par Jésus devant le Sanhédrin, la venue du Fils de l'homme est interprétée, par Feuillet lui-même, de la glorification du Christ qui suit immédiatement sa mort et qui se manifeste par la résurrection, par la Pentecôte et les merveilles de l'Église primitive (*Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, NRT, t. 71, 1949, p. 814). N'est-ce pas cette même glorification qui est visée dans les autres textes qui déclarent imminente la venue du Fils de l'homme ou du royaume de Dieu, avant que les disciples n'aient eu le temps de parcourir toutes les villes d'Israël, ou avant que les contemporains de Jésus ne connaissent la mort (cf D. Mollat, *art. cité*, col. 1357, qui interprète ce dernier texte de la venue du ressuscité dans son Église)? Aussi est-il légitime de reconnaître cette glorification dans la venue du Fils de l'homme sur les nuées, prédite comme prochaine par le discours eschatologique (*Mc.* 13, 26 et par.).

b) Reprenons le fil de ce *discours eschatologique*. Le Maître a d'abord annoncé la ruine du temple, dont il ne restera plus pierre sur pierre (*Marc* 13, 2). Les disciples voient aussitôt dans cette destruction le malheur suprême avec la fin des temps, et demandent quand l'événement se produira et quel en sera le signe. Dans sa réponse, Jésus commence par une mise en garde : il avertit que les calamités qui se préparent ne signifient pas encore la fin du monde (13, 7). Il souligne que l'épreuve imminente n'est qu'un « commencement des douleurs » (13, 8) et que par la suite ses disciples auront à subir la souffrance des persécutions; lorsqu'au prix de ces tribulations l'Évangile aura été prêché par toute la terre, alors seulement « viendra la fin » (*Mt.* 24, 14). Loin de vouloir enseigner la proximité de la fin du monde, le Maître insiste sur le fait qu'elle est encore lointaine; il la dissocie clairement de la calamité du jour de Yahwé, qui va bientôt se produire. Et en faisant cette dissociation, il prédit l'avenir de l'Église, dont le programme est de répandre « la bonne nouvelle du royaume » et d'en donner le témoignage à tous les peuples; cette progression de l'avenir n'aura lieu que moyennant épreuves et persécutions.

Puis Jésus en vient à l' « abomination de la désolation » qu'évoquait aux yeux de ses disciples la ruine du temple. Ce n'est pas à dire qu'en employant l'expression mystérieuse de Daniel il voulait désigner cette ruine. Il vise un événement beaucoup plus important, la plus grande catastrophe depuis la création. Nous savons par ailleurs de quelle manière symbolique le Christ a parlé de la destruction du temple : il annonçait par là sa propre mort, en tant qu'elle s'accompagnerait de l'écroulement du judaïsme (*Jean* 2, 19). Lors de sa comparution devant le Sanhédrin, on lui en a fait grief (*Mt.* 26, 61; *Marc* 14, 58) et, dans le déroulement de ce procès, la déclaration solennelle sur la venue glorieuse du Fils de l'homme vient confirmer l'annonce de la reconstruction d'un autre temple en trois jours. L'abomination de la désolation, c'est donc la calamité du Jour de Yahwé qui allait provoquer l'effondrement du judaïsme et cet effondrement se produira par la mort de Jésus : en condamnant le Messie à mort, les autorités juives entraînent la déchéance de leur religion. C'est pourquoi dans le récit de la mort du Sauveur, Marc et Matthieu signalent que le voile du temple s'est déchiré en deux de haut en bas (*Mt.* 27, 51; *Marc* 15, 38).

On peut dire que cette condamnation à mort est la calamité la plus grande depuis la création, puisque c'est la condamnation à mort du Fils de Dieu et que, selon le plan divin, elle signifie que la charge des péchés de l'humanité retombe sur Jésus. La calamité eschatologique avait été prédite en sanction des péchés du peuple. Le fait qu'elle est décrite en termes apocalyptiques ne doit pas nous égarer. Le Christ a voulu marquer par là que les prophéties et apocalypses allaient se réaliser; en s'accomplissant en sa personne, le drame eschatologique n'en prenait que plus de grandeur. Jésus ajoute aussitôt que la calamité n'est pas totale, car le Seigneur « a amputé » ces jours (*Marc* 13, 20). Il fait allusion au « reste » d'Israël, qui selon les prophéties devait échapper au désastre et bénéficier des promesses de salut. En se condamnant lui-même, le judaïsme donnait au monde un Sauveur : le « reste » ce serait le Christ avec ses disciples.

Après cette calamité, c'est-à-dire après la condamnation du Messie par laquelle le judaïsme se détruit, vient immédiatement un deuil cosmique, avec l'obscurcissement ou la chute des astres (*Marc* 13, 24). Nous reconnaissons en ces images, qu'il ne faut pas comprendre en un sens littéral, la description prophétique du Jour de Yahwé, où le soleil, la lune doivent perdre leur clarté (*Isaïe* 13, 9-10, etc). Le récit de la mort du Christ par les synoptiques indique à quel moment ce deuil cosmique s'est produit : lors de la crucifixion de Jésus, les ténèbres ont couvert la terre (*Marc* 15, 33 et par.). C'est alors aussi que s'effectue la venue du Fils de l'homme sur les nuées (13, 26). « Et alors », dit Jésus pour bien montrer qu'on arrive au point culminant de la prophétie. Par la venue du Fils de l'homme, il annonce, avons-nous dit, sa glorification. Le tableau du Fils de l'homme qui envoie ses messagers et rassemble ses élus par toute la terre est la prédiction de l'envoi des apôtres et du grand rassemblement qui s'opère dans l'Église. La venue du Fils de l'homme, qui a commencé après le deuil cosmique de la mort, va se prolonger dans toute l'œuvre de l'Église.

Dans le dernier grand discours avant sa Passion, le Christ reprend les prédictions des prophètes et des écrits apocalyptiques concernant le Jour de Yahwé. Il proclame que ce Jour de Yahwé va se réaliser dans un délai extrêmement proche et, en termes qui ne pourront être compris qu'après les événements, il annonce l'écroulement du judaïsme, sa propre mort, sa glorification et sa venue par l'Église. Il prend soin de dissocier ce Jour de Yahwé de la fin du monde, qui n'aura lieu qu'une fois terminée l'expansion de l'Église.

Jésus se révèle ainsi le maître de l'histoire. Il réassume tout le passé, celui des prophéties, pour l'accomplir en lui donnant un sens nouveau : le drame eschato-

logique se réalise dans sa mort et sa glorification. De plus, il change la nature du « signe » réclamé par ses disciples. Ceux-ci lui avaient demandé quel serait le signe de la catastrophe finale; il leur indique le signe de l'avènement glorieux messianique. Le signe de la venue du Fils de l'homme (« et alors »), c'est l'épreuve; la glorification vient après la mort. C'est aussi par l'épreuve que les disciples auront à passer et que l'Évangile sera répandu par toute la terre. Jésus détermine la loi de l'histoire nouvelle dans la période eschatologique : la loi de la croix. Il met en garde ses disciples contre ceux qui feraient espérer un avènement messianique selon un autre signe (*Marc* 13, 21-13).

En même temps, le Christ nous montre sous un nouveau jour la fin du monde. Cette fin, il ne la présente nullement comme un événement catastrophique; sa préoccupation est plutôt de faire comprendre à ses disciples que les catastrophes auxquelles ils assisteront, notamment celle de sa propre mort, ne signifient pas que la fin est arrivée. Il envisage la fin comme le terme de l'œuvre d'évangélisation des peuples; cette fin n'est pas à concevoir comme un cataclysme qui s'abat du ciel sur la terre, mais comme une consommation de l'avènement du Fils de l'homme, après que son royaume aura été établi dans tous les peuples. La fin du monde se prépare sur terre par tous ceux qui travaillent à l'évangélisation et souffrent pour elle : elle est leur œuvre, la consommation de la venue du Christ à travers eux.

Nous en trouvons une confirmation dans l'épisode de l'Ascension, où les anges font savoir aux disciples qu'ils ne doivent pas continuer à regarder vers le ciel, comme si le Christ allait y reparaître. « Ce Jésus, qui vous a été enlevé pour aller au ciel viendra de la manière dont vous l'avez vu partir vers le ciel » (*Actes* 1, 11). Les anges ne disent pas, comme on serait parfois porté à traduire : « il reviendra de la même manière qu'il est allé au ciel », mais « il viendra de la manière dont il est allé au ciel » : la venue du Sauveur se produira par le fait de son départ, et c'est en disparaissant dans la nuée qu'il viendra ici-bas. Il s'agit de la venue du Christ dans son Église : Jésus est enlevé corporellement pour venir par son Esprit. C'est pourquoi les anges tournent les yeux des disciples non vers le ciel mais vers la terre, où aura lieu cette venue. Et ils achèvent de répondre à la question posée par les apôtres sur la restauration du royaume (1, 6) : eux-mêmes auront à étendre ce royaume en étant les témoins du Christ par toute la terre, grâce à la puissance du Saint-Esprit. C'est par eux que le Fils de l'homme viendra de plus en plus dans le monde. Loin de rejeter l'eschatologie, avec la venue du Fils de l'homme sur les nuées, dans la fin des temps, le mystère de l'Ascension enseigne que cette eschatologie se réalisera sur la terre, dans la mission de l'Église.

Le Christ a montré qu'il dominait tout le déroulement de l'histoire, notamment par le grand discours eschatologique, où il déclare accomplir le passé et commander l'avenir. Par lui, l'eschatologie entre dans l'histoire, elle se réalise. Le Christ fonde une histoire nouvelle, qui consiste dans sa venue ou la venue du royaume de Dieu; c'est le Jour de Yahwé qui a commencé à luire. C'est une histoire supérieure, qualitativement différente, comme disait C. H. Dodd, de l'histoire qui a précédé. Car on en est à la période de la fin; et l'eschatologie qui se réalise signifie que Dieu est entré dans l'histoire pour la prendre en main; le Fils de l'homme qui vient, ce n'est pas Jésus dans sa condition mortelle, mais le Christ glorieux, établi dans la nuée, c'est-à-dire dans la splendeur divine, et son royaume est le royaume de Dieu. L'histoire, porteuse de l'éternité, reste histoire, car le royaume se développe en ce monde et dans le temps; tout en étant fondée sur l'événement essentiel du passé, elle reste orientée vers l'avenir, vers l'achèvement ou consommation finale de la venue glorieuse du Fils de l'homme. Le christianisme peut se définir l'eschatologie devenue histoire.

Jésus a fixé d'une manière générale le terme de cette histoire eschatologique, terme qui surviendra à la suite de l'évangélisation des peuples. Il s'est refusé à donner d'autres précisions, en déclarant que les phases de l'établissement du royaume relevaient de la souveraineté du Père; tout en soulignant cette absolue souveraineté de Dieu sur le cours de l'histoire, il a indiqué à ses disciples comment cette histoire serait leur œuvre, par le témoignage que le Saint-Esprit leur ferait porter jusqu'aux extrémités de la terre.

2° **Saint Paul.** — 1) *Déplacement du centre de l'eschatologie, de l'avenir vers le passé.* — On remarque dans les Épîtres pauliniennes une évolution assez nette de pensée en ce qui concerne l'eschatologie, saint Paul ayant de mieux en mieux compris la perspective eschatologique posée par le Christ.

Dans les Épîtres aux Thessaloniciens, l'espérance qu'il prêche apparaît très vivement orientée vers la parousie du Seigneur, décrite dans son cadre apocalyptique.

Pour réconforter ceux qui pleurent des défunts, il écrit : « Puisque, nous le croyons, Jésus est mort et ressuscité, pareillement Dieu emmènera avec Jésus ceux qui se sont endormis en lui. Car voici ce que nous vous disons, sur la parole du Seigneur : nous les vivants, demeurés ici pour la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. Le Seigneur lui-même, au signal donné, à la voix de l'archange et de la trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord. Ensuite, nous les vivants, demeurés sur terre, nous serons emportés avec eux sur les nuées, à la rencontre du Seigneur, dans les airs. Et ainsi nous serons avec le Seigneur, pour toujours » (1, 4, 14-17).

Si nous considérons l'aboutissement de la pensée de l'Apôtre, dans les Épîtres de la captivité, nous constatons que cette transformation eschatologique est présentée comme déjà acquise et attendant simplement de se manifester extérieurement : « Dieu, dans la richesse de sa miséricorde, poussé par le grand amour dont il nous a aimés, nous a fait revivre avec le Christ, alors que nous étions morts par suite de nos péchés, — c'est par grâce que vous êtes sauvés —, il nous a ressuscités avec lui et nous a fait siéger aux cieux, dans le Christ Jésus » (*Éph.* 2, 4-6; cf *Col.* 2, 12; 3, 1-4).

Par cette évolution de pensée, saint Paul suivait le mouvement qui va de l'eschatologie juive, eschatologie d'attente, à l'eschatologie chrétienne, eschatologie de réalisation. Néanmoins, déjà dans les Épîtres aux Thessaloniciens, il possédait le principe dont il tirerait en pleine lumière les conséquences dans les Épîtres de la captivité : principe que le Christ est ressuscité et que sa destinée à lui, déjà acquise, fonde la destinée des chrétiens. Aussi, dès le début, l'Apôtre avait-il dépassé l'eschatologie juive; il a toujours eu l'idée d'une eschatologie commencée.

C'est en éclairant davantage le fait et les implications de la résurrection du Christ qu'il a eu tendance à reporter vers le passé le centre de l'eschatologie. Comme texte

intermédiaire entre les deux passages cités, nous avons la déclaration de 2 *Cor.* 5, 1 : « Nous savons que si notre demeure terrestre, qui n'est qu'une tente, vient à être détruite, nous avons une maison qui vient de Dieu, une demeure qui n'est pas faite de main d'homme, demeure éternelle qui est dans les cieux ». D'après A. Feuillet (*La demeure céleste et la destinée des chrétiens*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 377-378), « la demeure céleste est le corps glorieux du Christ, mais à titre de « prémices » de la nouvelle création, c'est-à-dire en tant qu'incluant virtuellement le corps glorieux de tous les chrétiens ». De toute façon, la théologie paulinienne oblige à reconnaître un rapport étroit entre cette demeure céleste et le Christ ressuscité. Ici, saint Paul emploie un présent : « nous avons une maison ». C'est ce présent qui lui permettra de parler, dans les Épîtres de la captivité, de notre association à la résurrection et à l'ascension du Christ comme d'un fait passé, définitivement acquis.

Enfin, tout en déplaçant vers le passé le centre de l'eschatologie, saint Paul conserve une orientation foncière vers l'avenir : les chrétiens sont ressuscités avec le Christ, mais leur vie est encore cachée et n'apparaîtra dans sa gloire que lors de l'apparition future du Christ (*Col.* 3, 1). Ils attendent donc « le jour de la rédemption » (*Éph.* 1, 14; 4, 30), « le jour du Christ Jésus » (*Phil.* 1, 6), la transformation de leur corps de misère en un corps semblable au corps glorieux du Seigneur (3, 20). L'espérance chrétienne ne sera entièrement comblée que lors de la résurrection des corps.

2) *Combat eschatologique.* — Saint Paul insiste sur la lutte qui marque la réalisation de l'eschatologie. Dans la deuxième Épître aux Thessaloniciens, il décrit la lutte à venir, le combat suprême entre le Seigneur et l'Antéchrist, instrument de Satan : « Alors, écrit-il pour désigner la crise finale, l'Impie se révélera, et le Seigneur Jésus le détruira par le souffle de sa bouche, l'anéantira par la manifestation de sa parousie » (II, 2, 8). La lutte atteindra son point culminant immédiatement avant la parousie, lorsque Satan déploiera, par l'adversaire qu'il suscite au Christ, toute sa puissance séductrice. Dans la première Épître aux Corinthiens, est annoncée la victoire complète du Christ sur toutes les « principautés, dominations et puissances » (I, 15, 24), c'est-à-dire sur les puissances supérieures spirituelles, qui s'opposent au royaume du Sauveur.

Cette victoire, nous ne nous étonnons pas de la voir reportée vers le passé par les Épîtres de la captivité. Elle a été remportée par la croix, car c'est là que Dieu « a dépouillé les principautés et les puissances, a fait d'elles un spectacle de dérision en les mettant dans le cortège triomphal du Christ » (*Col.* 2, 15). Le triomphe a été acquis par la résurrection et l'ascension de Jésus, qui ont placé ce dernier au-dessus de toutes les puissances quelles qu'elles soient (*Éph.* 1, 20-22; *Phil.* 2, 9). Dans la présentation du combat eschatologique, nous remarquons donc le même déplacement de l'avenir vers le passé, par une mise en lumière plus vive de la glorification du Christ, principe de tous les événements à venir (cf D. Mollat, *art. cité*, col. 1363).

3) *Eschatologie et histoire.* — Parallèlement au déplacement du centre de l'eschatologie, on observe dans la pensée paulinienne une évolution dans l'estimation de la proximité de la parousie.

Dans la première Épître aux Thessaloniciens, l'Apôtre pensait être encore vivant au moment de la parousie, puisqu'il dit à deux reprises : « nous, les vivants, demeurés ici » (I, 4, 15 et 17); ce « nous » vise Paul et les destinataires (B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, coll. Études bibliques, Paris, 1956, p. 540-541). Nous savons par ailleurs que les Thessaloniciens attendaient comme prochaine la parousie (II, 2, 1-3). Dans la deuxième Épître aux Corinthiens, saint Paul laisse encore entendre qu'il garde l'espérance d'être parmi les survivants, qui revêtiront directement un corps glorieux sans devoir passer par la mort (II, 5, 2-4; cf A. Feuillet, *art. cité*, p. 381). Mais dans l'Épître aux Philippiens, il montre qu'il abandonne cet espoir : il désire en effet la mort qui le réunira au Christ (1, 23). Il en est venu à penser que l'histoire, qui devait préparer, par l'expansion chrétienne, la parousie finale du Seigneur, serait plus longue qu'il n'avait d'abord estimé.

En caractérisant cette histoire, Paul précise qu'elle consiste dans l'adhésion de toutes les nations au message évangélique, suivie de la conversion du peuple juif (*Rom.* 11, 25); il souligne qu'il s'agit de totalité : « le plérôme » ou « plénitude des nations », « tout Israël ». Par là il ne fait qu'expliciter l'enseignement de Jésus, d'après lequel la fin ne surviendrait qu'après l'évangélisation des peuples, qui ferait d'abord entrer dans le royaume les gentils. L'Apôtre ne manque pas de mettre en évidence la miséricorde souveraine et gratuite de Dieu qui commande ces deux étapes de l'histoire : les gentils sont les premiers à bénéficier de la grâce de la foi au Christ, alors qu'auparavant ils ne possédaient pas la foi au vrai Dieu; les juifs n'adhéreront au Christ qu'après une période d'incrédulité, de telle manière que dans leur cas cette adhésion apparaisse comme l'œuvre de la miséricorde divine (11, 30-31).

L'histoire eschatologique est par conséquent l'œuvre de la toute-puissance de Dieu, qui s'exerce dans le sens de la miséricorde. Outre le commandement de cette action souveraine, la loi interne de cette histoire est connue : elle est un passage de la mort du Christ à sa venue glorieuse, passage vécu dans l'existence de l'humanité et de chacun. Saint Paul avait personnellement une conscience très aiguë de ce passage, notamment dans sa vie apostolique, qui consistait à porter en soi la mort du Christ en vue de la manifestation glorieuse de sa vie (2 *Cor.* 4, 10-12). Dans la vie de l'Église, ce passage s'effectue plus spécialement par l'eucharistie, dont l'Apôtre indique la valeur eschatologique : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 26).

Ce qu'il y a de plus important à noter dans ce passage, c'est que nous en possédons déjà le terme en nous. Car nous détenons ce que saint Paul appelle « les prémices » (*Rom.* 8, 23) ou « les arrhes » (2 *Cor.* 1, 22; 5, 5; *Éph.* 1, 14) de l'Esprit. Les chrétiens ont en eux le principe de la spiritualisation de leur corps, achèvement du salut de l'humanité. L'avenir dernier sera manifestation suprême de ce que nous possédons, réellement mais inchoativement, en vertu du baptême ou de l'initiation chrétienne, dont apparaît ainsi la valeur eschatologique (*Éph.* 1, 14; 4, 30), contenue dans ce que la théologie postérieure distinguera en grâce et en caractère sacramentel (« marque du sceau de l'Esprit »).

Cette vie de l'Esprit, possession eschatologique inchoative, n'est pas seulement une vie spirituelle; c'est la vie divine, qui doit remplir l'humanité et l'univers : l'état final du monde, c'est que « Dieu soit tout en tout », suivant l'admirable formule de 1 *Cor.* 15, 28, ou encore c'est « la totalité du plérôme de Dieu » (*Éph.* 3, 19). Saint Paul ne conçoit pas seulement la fin comme le

triomphe dominateur du Christ; lorsque le Christ triomphe de tous ses adversaires et notamment de la mort, en vue de remettre au Père la souveraineté sur toutes choses, il le fait en donnant la vie. C'est une victoire par l'intérieur, par l'infusion de la vie divine que le Christ glorieux possède en plénitude; ayant dans son corps « tout le plérôme de la divinité » (*Col.* 2, 9), le Christ fait passer cette plénitude de vie divine dans l'humanité et par là dans l'univers corporel. Dieu devient ainsi tout en tous, et l'univers pourra atteindre de cette manière la pleine harmonie qu'avait contrecarrée le péché et vers laquelle il soupire (*Rom.* 8, 19 svv).

Selon ces vues de saint Paul, l'histoire se situe à un niveau divin : elle est une divinisation qui se produit à partir du Christ glorieux et doit s'achever en plénitude dans l'univers. Par là elle est une histoire eschatologique, l'eschatologie étant la rencontre de la durée divine ou éternité avec le temps ou durée humaine. La fin n'a pas encore eu lieu, mais elle s'accomplira au même niveau que l'histoire actuelle et sera la consommation de la divinisation qui a commencé, dont le Christ détient tout le développement à venir et dont chaque chrétien reçoit les prémices par l'effusion de l'Esprit Saint.

3° **Saint Jean.** — 1) *La venue de l'heure ou le « maintenant » de l'eschatologie.* — A lire l'Évangile de saint Jean, on est frappé de voir avec quelle insistance Jésus déclare que l'« heure » décisive est arrivée. « L'heure vient, et c'est maintenant, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu et où ceux qui l'auront entendue vivront » (5, 25). L'« heure » par excellence est celle de la glorification du Christ, laquelle se produira à travers sa mort (12, 23; 17, 1). Dans la fréquence de l'adverbe « maintenant » et de l'expression « l'heure vient » (ou « est venue ») on discerne la volonté expresse du maître de déclarer que le moment suprême du salut, annoncé par les prophètes, est le moment présent et que l'eschatologie se réalise dans sa venue, principalement dans l'événement capital de la mort et de la résurrection.

Cette préoccupation apparaît clairement, par exemple, dans l'épisode de Lazare, qui doit démontrer que la résurrection prévue pour le dernier jour va commencer dès à présent. Jésus dit à Marthe : « Ton frère ressuscitera ». Marthe pense qu'il s'agit de la résurrection encore lointaine qui aura lieu à la consommation des siècles : « Je sais qu'il ressuscitera dans la résurrection du dernier jour. » Mais Jésus reprend : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra, et quiconque vit et croit en moi ne mourra point pour l'éternité. Le crois-tu? » (11, 23-26). Le Christ veut donc faire passer Marthe de la foi en la résurrection finale, à échéance éloignée, à la foi en une vérité actuelle : il est la résurrection. La force de l'affirmation se trouve dans le « je suis ». Jésus déplace de l'avenir vers la période présente l'accomplissement de l'eschatologie, du moins dans son principe.

Cet accomplissement de principe est tellement considéré comme acquis que l'avenir est décrit comme la prolongation et le maintien de ce qui s'est déjà réalisé. Le disciple du Christ « possède la vie éternelle » (3, 36) et il n'a donc à l'avenir qu'à demeurer dans cet état, plus précisément, à demeurer dans le Christ, dans sa parole, dans son amour (8, 31; 15, 4-10). Il y demeure notamment grâce à l'eucharistie, qui assurera la vie éternelle et la résurrection du dernier jour, mais dont la valeur eschatologique s'exerce déjà actuellement en donnant cette vie éternelle et en faisant demeurer dans le Christ. Aussi caractéristique que le terme « maintenant », qui indique la réalisation immédiate de l'eschatologie, est le terme « demeurer », qui montre comment tout l'avenir va consolider et consommer cette première réalisation. Il signifie que le Christ a inauguré une ère définitive.

2) *L'histoire et le dernier jour.* — Du fait que l'eschatologie se réalise maintenant et que l'avenir consiste à demeurer dans ce qui a été acquis, faut-il conclure que dans la perspective de saint Jean, l'histoire n'est plus essentiellement orientée vers le dernier jour et que la parousie finale a perdu toute importance? Ce serait ne pas tenir compte d'autres affirmations de l'évangéliste.

Dans son Évangile, nous trouvons plusieurs allusions au dernier jour et à la résurrection finale (6, 39 svv; 11, 24; 12, 48), et dans la 1e Épître saint Jean parle de la « parousie » et du « jour du jugement » (1, 2, 28; 4, 17). Il suppose par là que les chrétiens attendent le jour où le Christ « paraîtra » (2, 28), se manifestera pour la dernière fois, et il définit l'attitude qu'ils doivent prendre en vue de cet événement final : une attitude non pas de crainte, mais de confiance fondée sur l'amour divin qui se consomme en eux (4, 17-18) ou sur le fait qu'ils demeurent dans le Christ (2, 28). La définition de cette attitude de confiance pour le jour de la parousie est un apport de la 1e Épître (D. Mollat, *art. cité*, col. 1386), et elle montre bien que pour saint Jean le croyant doit rester orienté vers le dernier jour; il demeure dans le Christ, mais est tendu vers son avènement final : « Demeurez en lui pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine assurance, et que nous n'ayons pas honte d'être loin de lui au moment de sa parousie » (2, 28).

En outre, des déclarations du quatrième Évangile indiquent tout un développement ultérieur de l'histoire à la suite de la mort du Christ. Ce développement est résumé dans l'interprétation que donne l'évangéliste du conseil de Caïphe de faire mourir un homme pour le bien du peuple : « Il (Caïphe) prophétisa que Jésus devait mourir pour sa nation, — et non seulement pour sa nation, mais aussi pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (11, 51-52). C'est le grand rassemblement de l'Église, qui, dans le discours eschatologique rapporté par les synoptiques, était annoncé comme rassemblement des élus opéré par les messagers du Fils de l'homme. De même que dans ce discours eschatologique, nous trouvons également chez saint Jean la prédiction des épreuves et des persécutions qui accableront les disciples de Jésus : « Ils vous jetteront hors des synagogues; bien plus, l'heure vient où quiconque vous tuera s'imaginera rendre un culte à Dieu » (16, 2). Pareille déclaration implique tout un déroulement futur de l'histoire, marqué par la loi de la croix.

La perspective eschatologique de saint Jean correspond à celle des synoptiques : le Christ présente comme imminente et immédiate l'heure décisive annoncée par les prophètes, et il inaugure le temps de la fin, plus spécialement par sa glorification; ce temps se prolongera en un développement historique par lequel le Christ glorieux rassemblera progressivement l'humanité dans l'unité de l'Église, moyennant les souffrances par lesquelles les disciples seront associés au sort de leur Maître.

Remarquons enfin que, dans ce développement, l'Esprit Saint ou Paraclet, envoyé par le Christ dès sa glorification (7, 39), achèvera l'œuvre de révélation divine entreprise par le Sauveur (14, 26; 15, 26; 16, 13); c'est lui qui, en demeurant pour toujours dans les disciples (14, 17), fera demeurer en eux le Christ

(1 *Jean* 3, 24); c'est lui qui donnera aux disciples le pouvoir de remettre les péchés (20, 22), rendra témoignage au Christ (15, 26; 1 *Jean* 4, 2) et fera passer ce témoignage à travers les disciples.

4° *Autres écrits du nouveau Testament.* — On rencontre des développements eschatologiques dans les Épîtres de Pierre, dans l'Épître de Jude; les descriptions des événements de la fin, parfois sous de fortes couleurs apocalyptiques, n'apportent guère d'éléments nouveaux par rapport à ceux qui ont été signalés. L'*Apocalypse* reprend les images de l'apocalyptique juive, mais identifie le Messie à Jésus, l'Agneau immolé qui a déjà remporté le triomphe décisif.

Bornons-nous à signaler le début du premier discours de Pierre, tel qu'il est reproduit dans les *Actes* des Apôtres. Lors de la Pentecôte, Pierre explique à ses auditeurs que l'événement qui vient de se produire réalise la prophétie de Joël : « Il arrivera dans les derniers jours, dit le Seigneur, que je répandrai de mon Esprit sur toute chair » (*Actes* 2, 17). Dans la première prédication apostolique, l'effusion de l'Esprit Saint était donc regardée comme la marque des derniers jours, c'est-à-dire comme une eschatologie qui entrait dans l'histoire et, en s'accomplissant, commençait l'ère finale de l'humanité.

1. Position catholique. — M.-J. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme*, dans *Revue biblique*, t. 3, 1906, p. 382-411, 561-574. — J. Keulers, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrasbuches*, Fribourg-en-Brisgau, 1922. — B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*, dans *Biblica*, t. 13, 1932, p. 315-334, 418-434. — B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux, 1932. — F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus*, Munster, 1932. — H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, Munster, 1933. — F.-M. Braun, *Où en est l'eschatologie du nouveau Testament?*, dans *Revue biblique*, t. 49, 1940, p. 33-54. — H.-M. Féret, *L'Apocalypse, vision chrétienne de l'histoire*, Paris, 1943; *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes*, dans *Dieu vivant* 2, 1945, p. 115-134. — J. Huby, *Apocalypse et Histoire*, dans *Construire (Études)* 15, 1944, p. 80-100; *Autour de l'Apocalypse*, dans *Dieu vivant* 5, 1946, p. 119-130. — A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple d'après Marc* XIII *et Luc* XXI, *5-36*, dans *Revue biblique*, t. 55, 1948, p. 481-502; t. 56, 1949, p. 61-92; *La venue du règne de Dieu et du Fils de l'homme*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 544-565; *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, NRT, t. 71, 1949, p. 701-722, 806-828; *La synthèse eschatologique de saint Matthieu* (XXIV-XXV), dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 340-364; t. 57, 1950, p. 62-91, 180-211. — D. Mollat, art. *Jugement dans le nouveau Testament*, DBS, t. 4, 1949, col. 1344-1394. — *La escatologia individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos*, thème de la 16e Semaine biblique espagnole (1955), Madrid. — A. Feuillet, *La demeure céleste et la destinée des chrétiens. Exégèse de* II *Cor.* V, *1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 161-192, 360-402. — S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris, 1957. — F. Spadafora, *L'escatologia in San Paolo*, Rome, 1957. — J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 222-270. — J. H. Wright, *The Consummation of the Universe in Christ, ibidem*, p. 285-294. — A. Garofalo, *Sulla « escatologia intermedia » in S. Paolo, ibidem*, p. 335-352.

2. Position protestante. — A. Schweitzer, *Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart*, Tubingue, 1911; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1921. — J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, Gutersloh, 1930. — H. E. Weber, « *Eschatologie* » *und* « *Mystik* » *im Neuen Testament*, Gutersloh, 1930. — H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh, 1931. — R. Bultmann, *Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums*, dans *Glauben und Verstehen*, t. 1, Tubingue, 1933, p. 134-152. — R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, Munich, 1933; 2e éd., 1940. — G. Staehlin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 33, 1934, p. 225-259. — C. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, Londres, 1935; 2e éd., 1948; *The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1936; 2e éd., 1944. — O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1936, p. 210-245. — F. Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gutersloh, 1936. — W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien. Ihre Geschichte und ihr Sinn*, Leipzig, 1936. — J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul*, Paris, 1937. — F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Markus 13 neu untersucht*, Gutersloh, 1938. — H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, Gœttingue, 1938. — W. Michaëlis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussagen Jesu über die Nähe des jüngsten Tages*, Berne, 1942. — O. Cullmann, *Le retour du Christ, espérance de l'Église, selon le nouveau Testament*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante 1, Neuchâtel, 1943. — H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, Londres, 1943; 2e éd., 1947. — W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 6, Bâle, 1945. — O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und geschichtsauffassung*, Zurich, 1946; trad. *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, 1947. — H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the « Last Things ». A Study of Eschatology*, Londres, 1948. — P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, 5e éd., Gutersloh, 1949. — J. A. T. Robinson, *In the End, God*, Londres, 1950. — A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2e éd., New-York, 1950. — G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; *A Commentary on Mark Thirteen*, Londres, 1957. — R. Bultmann, *History and Eschatology in the New Testament*, dans *New Testament Studies*, t. 1, Cambridge, 1954, p. 5-16; *Histoire et eschatologie*, Neuchâtel-Paris, 1959. — N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, Édimbourg, 1957. — E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin, 1957. — J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming. The Emergence of a Doctrine*, Londres, 1957. — D. J. Selby, *Changing ideas in New Testament Eschatology*, dans *The Harvard theological Review*, t. 50, 1957, p. 21-36.

3. *Ouvrages en collaboration catholique et protestante. The Background of the New Testament and its Eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd*, Cambridge, 1956. — *Apocalypse et fin des temps*, n. 110 de *La Table ronde*, Paris, 1957.

III. ESCHATOLOGIE PATRISTIQUE

Moins encore que pour l'Écriture, nous ne pouvons songer ici à un exposé complet; nous nous limitons à quelques indications essentielles.

1° Tension eschatologique entre l'événement central de la résurrection du Christ et la parousie finale. — 1) Dans la période apostolique, l'*attente d'une parousie imminente* joue un grand rôle, comme en témoignent les écrits du nouveau Testament. On se souvient des paroles du Christ sur l'imminence de l'accomplissement des prédictions eschatologiques; en continuant à suivre le courant de la tradition juive qui plaçait tout dans l'avenir, on applique surtout ces paroles à la parousie finale. Le retard de la parousie provoque une déception.

La deuxième Épître de Pierre rapporte les propos de certains railleurs : « Où est la promesse de sa parousie? Depuis que les pères sont morts, tout demeure comme au début de la création » (2 *Pierre* 3, 4). L'auteur répond que le déluge, où le monde périt par l'eau, est une assurance de la nouvelle destruction du monde, qui se produira par le feu. Il justifie le délai en rappelant

qu'aux yeux du Seigneur, une longue période de temps terrestre compte pour peu de chose et que cette période est concédée dans un dessein de miséricorde, pour permettre le repentir d'un plus grand nombre : « Devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour. Le Seigneur ne retarde pas l'exécution de sa promesse, comme certains l'en accusent, mais il prend patience envers vous, voulant que personne ne se perde, et que tous viennent à se convertir » (3, 8-9).

C'est à ce même embarras, causé par le délai de la parousie, que répond la lettre de *Clément* de Rome aux Corinthiens (96-97). Elle blâme ceux qui doutent et réaffirme la proximité de l'avènement :

Que ne s'applique point à nous ce passage de l'Écriture : « Malheureux ceux qui ont une âme double, ceux qui doutent en leur cœur et qui disent : nous avons entendu cela du temps de nos pères; or voilà que nous avons vieilli et rien de tout cela n'est arrivé. Insensés! comparez-vous à un arbre; prenez un cep de vigne; d'abord les feuilles tombent; ensuite poussent des bourgeons, puis un feuillage, puis la fleur, après cela le raisin vert, enfin les grappes mûres sont là ». Voyez qu'en peu de temps le fruit de l'arbre arrive à maturité. En vérité, c'est avec promptitude et soudainement que s'accomplira son dessein, comme en témoigne aussi l'Écriture : « Promptement il viendra et ne tardera pas » (*Isaïe* 14, 1), et « Soudain viendra le Seigneur dans son temple, et le Saint que vous attendez » (*Mal.* 3, 1) (XXIII, 3-5, éd. F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. 1, Tubingue, 1887, p. 93).

A travers ces paroles, on sent la communauté chrétienne tendue vers la parousie : la disposition d'âme y est essentiellement eschatologique. Aussi le doute est-il particulièrement dangereux et met en question toute l'espérance contenue dans le message chrétien. Ceux qui représentent la doctrine de l'Église réagissent avec fermeté, en déclarant que le Seigneur viendra et en accordant ainsi un nouveau soutien à l'espérance. Ils ne peuvent apprécier la proximité de la parousie, mais ils ont conscience que l'attitude chrétienne doit demeurer tournée avec ferveur vers la venue du Christ. C'est une leçon permanente que nous donne la communauté primitive. Même si nous voyons mieux la longueur du délai de la parousie, nous devons conserver la ferveur à souhaiter, dans l'échéance la plus proche, la venue la plus complète du Christ dans l'univers. Dans l'évangélisation encore partielle que nous pouvons constater, nous devons reconnaître une étape vers la domination totale du Sauveur sur l'humanité : comme les premiers chrétiens, nous devons rester tendus vers ce terme final.

2) La solution du problème posé par le « *retard de la parousie* » commence à se faire jour, suivant deux considérations : le motif du délai et la réalisation, déjà acquise par la résurrection, de l'avènement glorieux du Christ.

a) Le *motif du délai* est donné, nous l'avons vu, par la deuxième Épître de Pierre : le Seigneur veut ouvrir à tous la possibilité de salut. L'auteur indique par là, d'une manière sommaire mais éclairante, la raison profonde de toute la période qui sépare la résurrection du Christ de la parousie : cette période doit être consacrée à une ouverture de plus en plus large du salut à l'humanité par l'expansion progressive de l'Église. En écrivant que le Seigneur voulait la « pénitence » ou « conversion » de tous, l'auteur a dû se rendre compte que pareil dessein ne pouvait s'accomplir si rapidement, vu le nombre de ceux qui n'avaient pas encore été touchés par le message évangélique.

Quelle devenait à ses yeux la longueur du délai? Elle devait prendre de vastes proportions, car il parle, à la suite du psaume 90, de mille ans qui sont aux yeux du Seigneur comme un seul jour. D'autres cèderont à la tentation de prendre à la lettre ces mille ans comme durée de la période messianique antérieure à la parousie, et même de reporter dans l'avenir toute cette période. Ce sera le *millénarisme.*

La théorie millénariste sera une survivance des spéculations juives sur la durée du règne messianique intermédiaire; les rabbins aimaient supputer la longueur des jours du Messie (J. Bonsirven, *Le judaïsme..*, t. 1, p. 427 svv). Elle prétendra s'appuyer sur l'*Apocalypse*, où est annoncé un règne de mille ans, venant après une première victoire sur Satan, et se terminant par une nouvelle victoire, qui inaugurerait un univers nouveau dans lequel les hommes demeuraient avec Dieu (*Apoc.* 20-21). En réalité cette prophétie « est simplement la figure de la domination spirituelle de l'Église militante, unie à l'Église triomphante, depuis la glorification de Jésus jusqu'à la fin du monde » (E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, coll. Études bibliques, 2e éd., 1933, p. 328). Le millénarisme, au contraire, voudra interpréter littéralement et matériellement cette prophétie, et, au 2e siècle, Papias d'Hiérapolis donnera même de l'ère messianique de mille ans une description prodigieuse (d'après Irénée, *Adversus haereses* v, 33, 3-4, PG 7, 1213-1215). Bien des auteurs chrétiens se laisseront influencer par la doctrine millénariste : pseudo-Barnabé, saint Justin, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Méthode d'Olympe, Commodien, Lactance, Victorin de Pettau, etc.

Le succès de cette optique millénariste, qui, au 2e siècle, remplace l'attente de la parousie imminente, montre la force de l'aspiration eschatologique. Elle montre aussi que dans son revêtement extérieur, l'eschatologie chrétienne ne s'est pas encore dégagée du cadre de l'eschatologie juive, qui plaçait le royaume messianique dans l'avenir comme un sabbat de mille années. Il ne s'agit d'ailleurs là que d'un revêtement superficiel, d'une image dont la deuxième Épître de Pierre avait déjà livré le sens : pour le Seigneur, mille années sont comme un jour. Le chiffre mille est symbole d'une longue période selon notre conception humaine. Cela signifie, — c'est la leçon toujours vraie que l'on peut tirer de cette forme d'attente messianique du 2e et du 3e siècle —, que l'ère messianique, l'époque de l'expansion de l'Église, sera longue selon la mesure humaine, mais qu'elle sera brève selon la mesure divine. C'est l'optique divine à laquelle il faut s'élever ici, car il s'agit d'un développement historique mené par Dieu. Il demeure vrai que la parousie s'approche avec cette rapidité que Dieu met dans l'extension de son royaume, en accélérant de son impulsion divine l'histoire sainte de l'humanité. Nous ne devons pas vouloir mesurer cette rapidité suivant nos appréciations humaines.

b) Le deuxième élément de solution du problème eschatologique est plus important encore : c'est l'assurance donnée par l'événement capital de la *résurrection du Christ.* Cette assurance, nous la voyons exprimée avec force dès le début de la période patristique. Au fond, c'est elle qui constitue la réponse décisive à tous les doutes que pouvait faire naître le « retard de la parousie ». C'est à elle que recourt la lettre de Clément : les prémices de la résurrection future nous ont été données dans la résurrection du Christ (XXIV, 1, éd. F. X. Funk, p. 93). Même si Clément se plaît à y voir le gage d'une résurrection future, il y reconnaît une efficacité présente en nous, qui se manifeste notamment dans la prière et dans le culte. Par le Christ glorifié, grand Prêtre élevé dans les cieux, nous avons accès à la vie divine : « Par lui nous fixons nos regards vers les hauteurs des cieux; par lui nous voyons comme dans un miroir le visage immaculé et sublime de Dieu; par lui se sont ouverts les yeux de notre cœur; par lui notre intelligence, inapte et enténébrée, s'épanouit dans la

lumière; par lui le Maître a voulu nous faire goûter le savoir immortel » (xxxvi, 2, p. 107). C'est supposer équivalemment que la grande transformation des hommes a déjà commencé à s'opérer, que l'événement le plus essentiel n'est pas celui de l'avenir, la parousie, mais celui du passé, la résurrection du Christ, qui agit dans le présent.

Cette conclusion, Clément ne la formule pas encore; il est trop guidé par la perspective de la parousie. Mais saint *Ignace d'Antioche* se dégage plus aisément des vues apocalyptiques et met davantage en lumière cette efficacité, acquise et décisive, de la résurrection du Christ. Pour lui en effet tout l'Évangile consiste dans la croix, la mort et la résurrection de Jésus-Christ (*Aux Philadelphiens* 9, 2; éd. et trad. P.-Th. Camelot, coll. Sources chrétiennes, 2e éd., Paris, 1951, p. 150); c'est de là que nous recevons la vie, car « par sa résurrection il a levé à jamais son étendard pour grouper ses saints et ses fidèles, parmi les juifs comme parmi les païens, en un seul corps, celui de son Église » (*Aux Smyrniotes* 1, 2, p. 156). J. Starck (*L'Église de Pâques sur la Croix*, NRT, t. 75, 1953) a bien souligné, de ce point de vue, la doctrine de saint Ignace :

Cette plénitude de vie du Ressuscité fait de l'Église le lieu où plus encore qu'en sa vie terrestre le Christ déploie sa puissance. Dans le baptême et l'eucharistie la vie du Christ est communiquée aux siens. Par le baptême, la vie se lève avec celle du Ressuscité; par l'eucharistie, la vie est fortifiée par le Ressuscité lui-même. La Résurrection du Christ est définie surtout en fonction de la vie qu'elle procure. En ce sens, elle n'est pas, comme chez Clément, d'abord relative à la parousie dont elle constitue le premier acte; elle est événement absolu qui ressortit ses effets sur tous les siècles, les temps de la fin et la fin des temps. Il n'est qu'une vie, hors de laquelle il n'y a que mort jusqu'à l'éternelle mort, celle que le Christ a reçue à Pâques et qu'il communique aux siens. L'action ressuscitante du Père, qui constitue le fait pascal, atteint les chrétiens et les achemine vers la plénitude de vie dans le Christ Jésus (p. 354).

Il s'agit bien ici d'une eschatologie en voie de réalisation, eschatologie qui a déjà reçu son accomplissement fondamental par la résurrection du Christ, au point que tout le reste y est impliqué et que l'avenir se trouve définitivement assuré par ce qui a eu lieu. La résurrection de Jésus forme plus nettement le centre de l'histoire.

Est-ce la pensée grecque qui a libéré Ignace d'Antioche de l'obsession de la parousie et l'a orienté vers une conception de l'immortalité personnelle fondée sur la vie du Ressuscité? Le milieu grec a pu lui permettre de se soustraire à l'influence de la mentalité eschatologique juive; en fait c'est l'attachement à la vérité même de l'Évangile et non la pensée hellénique, qui a poussé Ignace à reconnaître cette place centrale de la résurrection du Sauveur; d'ailleurs, tout en appuyant sur la résurrection son espérance d'immortalité dans le martyre imminent, il ne déviait pas vers l'individualisme : lorsqu'il voyait l'unique corps de l'Église groupé sous l'étendard du Ressuscité, il gardait à l'eschatologie sa perspective ecclésiale.

S'il y eut dans l'eschatologie des déviations dues à l'hellénisme, ce furent celles que l'on observe chez *Origène*. Le grand alexandrin a représenté l'histoire de l'humanité et de l'univers comme un cycle de restaurations, amenant une succession périodique de mondes, où les esprits créés peuvent indéfiniment choisir le bien ou le mal, et où l'âme humaine peut « descendre du faîte de la vertu dans l'abîme du vice ou revenir des extrémités du mal jusqu'aux dernières limites du bien » (*De principiis* iii, 1, 23, éd. P. Koetschau, GCS 5, 1913, p. 242). Toutefois, d'après certains textes, cette évolution aurait, grâce au Rédempteur qui finirait par persuader tous les esprits libres d'accueillir sa grâce, un terme définitif, une *apocatastase* finale, qui serait semblable au commencement et qui consisterait en une restauration complète de l'univers dans le bien, avec suppression de l'enfer et du mal (cf G. Bardy, art. *Origène*, DTC, t. 11, 1931, col. 1548-1553; J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 271-283).

La doctrine de l'apocatastase, qui peut être entendue en un sens orthodoxe de l'instauration finale de toutes choses dans le Christ (cf *Actes* 3, 21), est interprétée ici d'une manière incompatible avec la révélation, en impliquant la négation de l'éternité de l'enfer. Il faut surtout remarquer que la doctrine d'Origène est un essai de substituer au développement linéaire de l'histoire du royaume de Dieu un développement cyclique, une *recirculatio indefinita*. Elle est une tentative d'introduire dans le christianisme le mythe du retour éternel, mythe qui enlève à l'histoire sa valeur, puisque la fin est semblable au commencement, comme en un cercle où l'on revient au point de départ; mythe qui dérobe à l'histoire sa valeur proprement eschatologique, puisque tout le bien accompli peut sans cesse être remis en question dans des existences ultérieures, et que ni notre monde ni ceux qui lui succéderont avant la fin ne peuvent posséder un acquis définitif. Origène a voulu réaliser une impossible synthèse de ce thème du retour éternel, essentiel dans certaine philosophie grecque, avec l'eschatologie chrétienne.

Cette déviation, propre aux spéculations d'un auteur, a l'intérêt de montrer, par contraste, la doctrine eschatologique traditionnelle dans le christianisme. Cette doctrine est à la fois détachée de l'espérance eschatologique juive, tournée simplement vers un règne messianique futur, et indépendante d'une conception grecque, cyclique, du temps et de l'histoire. Le Christ ne s'est pas borné à annoncer un avenir; il a commencé à le réaliser dans son fondement essentiel. Il n'est pas non plus le moment d'un cycle, mais le centre d'un développement où l'éternité entre dans le temps pour le mener à sa fin. La pensée chrétienne a pris de plus en plus vivement conscience de cet avènement eschatologique inauguré par le Christ, en s'attachant au fait capital de la résurrection et à ses conséquences actuelles dans la vie de l'Église et des chrétiens. Au fur et à mesure que la parousie semblait reculer dans un horizon plus lointain, la résurrection du Christ apparaissait dans une plus vive lumière comme la véritable eschatologie en marche, comme l'événement qui commande le présent et l'avenir.

2° **Tension eschatologique entre le triomphe terrestre et la fuite du monde.** — On peut observer une concordance entre l'affaiblissement progressif du millénarisme, au 3e siècle et plus sensiblement encore au 4e, et le développement progressif de l'Église : au 3e siècle se produit la grande expansion de l'Église dans le monde romain, et au 4e elle triomphe en étant reconnue par l'État. Aussi longtemps qu'elle n'atteignait que de petites minorités et qu'elle était accablée par les persécutions, les chrétiens éprouvaient la tendance à considérer la période actuelle comme provisoire et à regarder vers un règne messianique à venir. Lorsque l'Église s'impose au monde romain, elle prend plus vivement conscience du fait que ce royaume messianique, elle le réalise dès maintenant dans sa conquête de la terre. Son propre triomphe lui fait mieux comprendre comment l'eschatologie s'accomplit

dans l'histoire présente et la met davantage en possession de la perspective qui était celle même du Christ.

Révélateur de cette conscience eschatologique plus lucide est le sermon d'action de grâces, après la reconnaissance officielle de l'Église par Constantin, chez *Eusèbe de Césarée* (*Histoire ecclésiastique* x, 4, PG 20, 848-880).

Eusèbe voit, dans la nouvelle période qui s'ouvre pour l'Église, la réalisation des prophéties, avec la transformation du désert en fleurs prédite par Isaïe (x, 4, 32, 861bc). L'ère messianique s'établit visiblement dans le triomphe terrestre du Christ, reconnu par l'empereur comme Roi et Dieu (x, 4, 16, 856a); ce triomphe a été obtenu à la suite d'une lutte gigantesque contre le démon, dont la puissance s'était déchaînée lors des persécutions (x, 4, 14-15, 853bc). La victoire de Constantin apparaît comme l'attestation éclatante de l'établissement actuel du royaume eschatologique de Dieu dans le monde.

Toutefois, ce triomphe visible comportait un risque et recélait une ambiguïté, que l'enthousiasme d'Eusèbe n'aurait pu apercevoir au premier moment. Eusèbe voyait dans la victoire de Constantin celle du Christ, dont la religion se propagerait librement avec l'appui de l'autorité impériale. Cependant, si l'Église allait s'étendre dans l'empire pour le christianiser, le climat jusque-là païen de l'empire exercerait une influence néfaste sur nombre de chrétiens. Saint Jérôme affirme qu'en gagnant à sa cause les princes, l'Église augmenta sa puissance et ses richesses, mais se relâcha dans ses vertus (*Vita Malchi monachi* 1, PL 23, 53c). En tout cas, ceux qui voulaient mener une vie chrétienne fervente s'évadèrent d'une société où ils ne trouvaient pas un milieu suffisamment favorable et s'en allèrent au désert. C'est au 4e siècle que le monachisme prit de l'extension en Orient : au moment où le royaume de Dieu semblait triompher dans le monde, les plus ardents fuient le monde pour mieux trouver Dieu.

Du point de vue eschatologique, cette fuite du monde revêt une double signification. Elle est d'abord une protestation contre toute identification entre le royaume eschatologique de Dieu et une société temporelle déterminée. Les moines attestent que l'Église n'est pas simplement incluse dans la société romaine, mais qu'elle la déborde et se situe à un autre niveau. Leur vie dans le désert est une affirmation éloquente de cette vérité que la réalisation actuelle de l'eschatologie n'implique pas l'immersion complète de l'Église dans le monde. Tout en s'actualisant, l'eschatologie dépasse le milieu où elle s'accomplit et la vie monastique joue le rôle de témoignage visible de ce dépassement.

D'autre part, l'ermite du désert, comme le moine, qui prend conscience de la « ruine du siècle présent », se jette « sans réserve au-devant du siècle qui vient.., au-devant du Christ de gloire » (L. Bouyer, *La vie de S. Antoine*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1950, p. 128). L'ascèse au désert comme dans les monastères, y compris ses outrances, se présente comme « une intransigeante conséquence de l'eschatologie chrétienne » (p. 98). Déjà, le moine ou la vierge, en raison de leur chasteté, ont part à la résurrection, affirme la tradition unanime (vg S. Méthode d'Olympe, *Banquet des dix vierges*, *passim*; et les *De virginitate* de S. Ambroise, de S. Basile d'Ancyre, de S. Grégoire de Nysse, etc). C'est un leit-motiv banal d'affirmer |que par tout son comportement le moine comme le père du désert tend vers la patrie, vers la Jérusalem d'en haut (Jean Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout-Paris, 1948, p. 22) ou que sa vie est « semblable à celle des anges » (*ibidem*, p. 19-56; voir aussi L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950, p. 43-68). Le moine est bien le chrétien qui vit en « état de tension eschatologique » (L. Bouyer, *La vie de S. Antoine*, p. 180). Saint Bernard conclura magnifiquement que la vie du moine est une *prophetica expectatio* (*Sermo de diversis* 37, 8, PL 183, 643).

3° **La « cité de Dieu ».** — L'idéal monastique de ceux qui se retirent du monde pour ne songer qu'à leur salut éternel n'est pas la vocation de toute l'Église. Saint Augustin, qui admire les solitaires du désert, ne les imite pas, car il veut rester engagé dans sa mission apostolique. « Il a une trop haute conscience de ses responsabilités et des liens qui l'attachent à son clergé, à son diocèse, à ses amis dispersés, à l'Église entière, pour songer à quitter le siècle » (G. Bardy, *Définition de la Cité de Dieu*, dans *L'année théologique augustinienne*, t. 12, 1952, p. 122). Il conserve à l'eschatologie sa perspective ecclésiale et communautaire.

Il porte un dernier coup au millénarisme, qu'il traite de fable ridicule (*De civitate Dei* xx, 7-13, PL 41, 633 svv). Il donne l'appui de son autorité à l'interprétation que l'écrivain donatiste Tyconius avait émise concernant le règne messianique de mille ans décrit dans l'*Apocalypse* : « L'Esprit Saint, dans ce texte, a annoncé que l'Église régnerait mille ans, c'est-à-dire jusqu'à la fin du monde » (Beatus de Liebana † 798, o s b, *Commentaria in Apocalypsim*, éd. H. Florez, Madrid, 1770, p. 536, et éd. H. A. Sanders, *Beati in Apocalipsim*, Rome, 1930, p. 605; cf P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris, 1920, p. 204).

A Tyconius, saint Augustin empruntera l'idée des deux cités. « Voici deux cités, disait Tyconius, la cité de Dieu et la cité du diable... De ces deux cités, l'une veut servir le monde, l'autre le Christ... » (Beatus, éd. Florez, p. 506, et éd. Sanders, p. 575; Monceaux, *op. cit.*, p. 219). Saint Augustin définit les deux cités par leur esprit : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre; l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste » (*De civitate Dei* xiv, 28, PL 41, 436). La cité de Dieu comprend tous ceux qui sont « prédestinés à vivre éternellement avec Dieu » (xv, 1, 437). Elle ne coïncide pas exactement avec l'Église, bien que ce soit l'Église qui incarne de droit cette cité (cf É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952, p. 57; G. Bardy, *art. cité*, p. 124). A cette cité s'oppose celle qui est composée d'hommes qui préfèrent à Dieu leur bonheur terrestre; ici-bas, les deux cités sont mêlées, mais ceux qui vivent dans l'Église selon les principes du christianisme règnent déjà avec le Christ dans le royaume des cieux. Selon cette vue de l'histoire, le grand combat eschatologique entre le Christ et Satan est situé en ce monde, à l'heure présente, dans la lutte entre les deux cités, lutte qui fixe la destinée éternelle des hommes.

On doit particulièrement noter que la cité de Dieu, société eschatologique, est tout à fait détachée, par saint Augustin, de la société temporelle et politique, bien qu'elle soit présente en ce monde. Ce n'est plus l'empire romain qui, comme chez Eusèbe, est censé réaliser les prophéties. A l'heure où écrit saint Augustin, l'empire s'effondre. Le sac de Rome, en 410, par Alaric, avait posé un problème aux consciences chrétiennes habituées à considérer l'empire et l'Église dans une solidarité de destin. L'évêque d'Hippone veut les

rassurer en leur montrant que la cité de Dieu ne s'identifie nullement à une cité terrestre. La chute de la capitale contribue à faire voir que si le royaume du Christ s'étend sur la terre, il est placé à un niveau transcendant par rapport aux sociétés politiques.

En mettant la cité de Dieu dans un ordre supérieur aux cités de ce monde et cependant dans la marche actuelle de l'histoire, la doctrine augustinienne était un fidèle écho de la position du Christ, qui avait placé le domaine de Dieu ailleurs que dans le domaine de César et qui, dans son discours eschatologique, avait annoncé la venue glorieuse du Fils de l'Homme, « venue dans son corps qui est l'Église », selon l'interprétation même de saint Augustin (*Ep.* 199, 45, PL 33, 921).

L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896. — K. L. Schmidt, *Eschatologie und Mystik im Urchristentum*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 21, 1922, p. 277-291. — P. Althaus, *Eschatologie, christliche, dogmengeschichtlich*, RGG, t. 2, 1928, col. 345-353. — G. Bardy, art. *Millénarisme*, DTC, t. 10, 1928, col. 1760-1763. — M. Goguel, *Pneumatisme et eschatologie dans le christianisme primitif*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 132, 1947, p. 124-169; t. 133, 1948, p. 103-161. — U. A. Padovani, *Filosofia e teologia della storia*, dans *La teologia agostiniana della storia*, t. 2, Brescia, 1953, p. 29-75. — J. Daniélou, *Terre et paradis chez les Pères de l'Église*, dans *Eranos -Jahrbuch*, t. 22, 1953, p. 433-472; *Théologie du Judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, t. 1, Tournai, 1958, *passim*. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954. — W. G. Kümmel, *Futurische und präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum*, dans *New Testament Studies*, t. 5, 1958-1959, p. 113-126. — G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age: an Introduction*, TU 64, p. 235-250.

G. Bardy, art. *Origène*, DTC, t. 11, 1931, col. 1545-1553. — J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 271-283. — H. Cornelis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 43, 1959, p. 32-80, 201-247. — S. Aphraate, *Démonstration* 22, dans Patrologie syriaque, t. 1, col. 991-1050. — J. P. O'Connell, *The Eschatology of Saint Jerome*, Mundelein, Illinois, 1948. — J. Daniélou, *L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 30, 1940, p. 328-347; *Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse*, p. 348-356.

J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933. — G. Amari, *Il concetto di storia in S. Agostino*, Rome, 1950. — H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950. — G. Bardy, *La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *L'année théologique augustinienne*, t. 12, 1952, p. 5-19; *Définition de la Cité de Dieu*, p. 113-129. — É. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain-Paris, 1952. — V. Pöschl, *Augustinus und die römische Geschichtsauffassung*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 957-963. — J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, *ibidem*, p. 965-979. — J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris, 1956. — T. E. Clarke, *St. Augustine and Cosmic Redemption*, dans *Theological Studies*, t. 19, 1958, p. 133-164.

W. de Vries, *Die Eschatologie des Severus von Antiochien*, OCP, t. 23, 1957, p. 354-380. — R. Manselli, *L'escatologia di S. Gregorio Magno*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. 1, 1954, p. 72-83.

IV. ESCHATOLOGIE ET VIE SPIRITUELLE

1° Valeur eschatologique de la vie terrestre. — Les données de l'Écriture et de la tradition patristique nous aident à déterminer la valeur eschatologique de la vie terrestre. Le problème a suscité des prises de position différentes.

1) Chez les **protestants**, des tendances opposées se manifestent. Il y a la tendance, représentée notamment par K. Barth, qui insiste sur la vanité et la caducité de la vie terrestre, par rapport à la fin du monde, et nie la continuité interne entre l'existence d'ici-bas et l'au-delà. Selon cette tendance, la vie de la foi ne nous prépare qu'extérieurement aux réalités dernières, qui demeurent transcendantes à l'histoire humaine, hors de sa portée et de son aboutissement. Ainsi, pour K. Barth, l'histoire humaine n'a pas pour rôle d'acquérir une valeur définitive, eschatologique; l'eschatologie se situe dans un domaine supratemporel auquel notre temps ne peut rien apporter.

« Dans ce temps-là, c'est-à-dire dans la succession des événements que nous appelons l'histoire, l'Église n'a rien à attendre » (*Credo*, Paris, 1936, p. 154). « L'événement des temps de la fin, si conditionné qu'il soit du dehors par notre foi, ne fera ni s'épanouir ni mûrir un germe mystérieux que notre labeur eût enfoui dans nos œuvres. Ainsi l'Église doit-elle vivre dans l'attente d'un accomplissement qui ne prolonge pas nos civilisations les plus spiritualisées. Au regard de notre existence dans le Christ, déjà effective eschatologiquement, toute l'histoire humaine est radicalement périmée; elle s'est évanouie et fondue dans un pur passé, même selon sa présence, même selon son avenir terrestre le plus lointain » (L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire*, NRT, t. 71, 1949, p. 131). Suivant pareille optique, il n'y a pas de progrès historique constructif dans le sens d'une véritable édification, en ce monde et dans notre temps, du royaume eschatologique du Christ.

Cette conception minimisante de la valeur de l'histoire et de la vie terrestre a sa racine dans la doctrine des réformateurs sur la justification : si la justification ne transforme pas intimement l'homme et le laisse dans son état de pécheur, la véritable restauration de l'homme ne se situe pas dans l'histoire actuelle mais à la fin des temps; l'eschatologie n'entre pas dans notre temps historique et est essentiellement réservée pour l'au-delà.

Aussi un protestant peut-il écrire que c'est sur la base des vérités du catéchisme que l'on doit nier le progrès de ce monde. Du fait que le péché vicie toutes les œuvres de l'homme, tout progrès est illusoire : « Il n'y a pas de progrès humain au cours de l'Histoire, ni au point de vue moral, ni au point de vue social, ni au point de vue spirituel. Il existe, certes, des progrès techniques, mais c'est uniquement dans ce domaine qu'il y a amélioration. Dans tous les autres domaines de l'activité de l'homme, il y a des changements, des progressions (au sens d'évolution), mais aucune amélioration véritable » (J. Ellul, *Sur le pessimisme chrétien*, dans *Foi et vie*, 1954, p. 170).

Toutefois, la théorie qui tend à enlever à l'histoire, au progrès et à la vie spirituelle, leur valeur définitive, eschatologique, est loin de rallier l'unanimité des protestants.

C'est ainsi qu'à Evanston, lors de la deuxième assemblée du Conseil mondial des Églises, des objections ont été adressées au rapport principal en raison de ses vues, jugées trop pessimistes, sur les fondements de l'espérance chrétienne. Beaucoup ont été d'avis que le rapport avait eu tort de ne pas mettre en lumière « le travail actuel du Saint-Esprit dans l'Église et dans le monde » et les signes concrets, visibles de l'espérance (*The Evanston Report*, Londres, 1954, p. 70). A cette assemblée, le désaccord n'a pu être surmonté. Il s'agit d'un malentendu fondamental sur l'espérance chrétienne. Comme le dit Ch. Westphal, « les uns mettent l'accent sur l'espérance du Royaume de Dieu, l'espérance du jour dernier où Dieu réconciliera miraculeusement toutes ses créatures, et on leur reproche de prêcher une récompense céleste, un au-delà compensateur des misères d'ici-bas. Les autres mettent l'accent sur ces

misères qu'il faut combattre, sur l'espérance de la justice sur la terre, et on leur reproche de prétendre « christianiser » le monde en faisant l'économie du miracle de Jésus-Christ » (*Notre espérance*, dans *Foi et vie*, 1955, p. 26-27).

Certes, on peut essayer des compromis, comme Westphal lorsqu'il veut unir l'espérance céleste et l'espérance terrestre. « Partout où nous luttons pour la justice, pour une vraie justice pour tous les hommes, écrit-il, le Royaume de Dieu est annoncé. Chaque fois que nous nous aimons les uns les autres en vérité, le Royaume de Dieu est annoncé. Là où l'homme le plus humble consent à souffrir pour la paix du monde, le Royaume de Dieu est annoncé » (*ibidem*, p. 28). Mais aussitôt se pose la question : cette justice, cet amour et cette paix ont-ils valeur définitive, valeur d'éternité? Si on ne leur reconnaît pas cette valeur, l'annonce terrestre du royaume de Dieu reste toute relative, sans proportion avec le royaume de Dieu eschatologique.

Il est vrai que même alors deux réactions divergentes sont possibles. Du fait que cette justice, cette paix et cet amour sont sans proportion avec le salut eschatologique, on peut conclure soit qu'ils sont sans importance du point de vue de l'absolu, soit qu'ils sont, pour notre conduite, la seule chose importante, puisque le salut eschatologique est en dehors de notre emprise. Si l'on adopte la deuxième attitude, on est tenté de ne s'intéresser qu'à ce monde, en négligeant toute considération de la fin : pour avoir été rejetée dans un avenir lointain ou dans une lointaine transcendance, l'eschatologie disparaît. Dès lors on assigne pour tâche essentielle à l'Église la promotion des valeurs terrestres; et, très aisément, on cesse de mettre au premier plan les valeurs proprement spirituelles pour porter son attention sur le bien-être social. On met le royaume de Dieu dans n'importe quelle œuvre de justice, de bienfaisance et de paix, au point que ce royaume perd son caractère surnaturel et même sa note chrétienne spécifique. C'est la tendance que l'on discerne chez beaucoup de protestants, sous des formes diverses où une justification spéculative joue souvent peu de rôle. Elle est plus accentuée en général chez les protestants d'Amérique; on peut citer W. Rauschenbusch † 1918, baptiste qui répandit aux États-Unis un évangile social et eut, dans cette ligne, bon nombre de disciples.

Face à ces déviations protestantes, fondées sur une rupture entre vie présente et eschatologie, la position des *chrétiens non catholiques d'Orient* mérite d'être mentionnée. A Evanston, leurs délégués déclarèrent regretter que le rapport ait oublié de considérer l'Église triomphante et l'Église militante comme formant un seul corps.

Le rapport souligne à bon droit l'importance, pour l'espérance chrétienne, de la croyance en la seconde venue du Christ. Cependant, nous croyons avec force qu'il est nécessaire de donner sa valeur adéquate à la présence actuelle du Royaume de Dieu dans l'Église. Le Royaume a été fondé par Dieu moyennant l'Incarnation de son Fils, la Rédemption, la Résurrection et l'Ascension du Christ en gloire, ainsi que la descente du Saint-Esprit. Il a existé sur la terre depuis la Pentecôte et est ouvert à tous les hommes; il accorde à tous ceux qui entrent la puissance qui transforme et renouvelle l'existence humaine maintenant sur terre. La vie éternelle n'est pas seulement un objet de réalisation future; elle est donnée à ceux qui ont été appelés par le Verbe de Dieu dans le sacrement de Baptême (*Rom.* 6) et est continuellement renouvelée par la participation à la sainte Eucharistie. Rien n'a été laissé inaccompli par Dieu pour notre salut et pour la transformation immédiate de l'existence humaine. Donc notre participation à la vie renouvelée du Royaume de Dieu est une réalité présente aussi bien qu'un futur achèvement (*Evanston Report*, p. 330).

En insistant sur le fait que l'Église est « le Royaume de Dieu réalisé », cette déclaration des chrétiens orientaux rappelle la vérité enseignée par l'Écriture et la tradition, l'accomplissement actuel de l'eschatologie.

2) **Opinions catholiques.** — Il existe des tendances divergentes chez les théologiens catholiques, mais l'affirmation du mérite sépare ces derniers des théories protestantes qui professent une rupture ou disproportion essentielle entre réalité actuelle et réalité eschatologique.

Tout en admettant la valeur méritoire des œuvres, des théologiens catholiques se plaisent à mettre en lumière l'écart entre la vie chrétienne actuelle et les réalités dernières : c'est la théologie appelée « eschatologique », en opposition avec la « théologie d'incarnation », qui souligne la valeur définitive de l'action chrétienne, même dans le domaine profane. Caractérisons brièvement ces deux théologies (Pour une description plus détaillée, cf L. Malevez, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, dans *Bijdragen*, t. 10, 1949, p. 225-240).

a) *La théologie eschatologique* est surtout représentée par L. Bouyer (*Christianisme et eschatologie*, dans *La vie intellectuelle*, t. 16, octobre 1948, p. 6-38).

— Sa perspective historique se concentre sur la fin des temps; c'est au dernier jour qu'est reporté le jour de Yahwé et c'est à ce moment final que s'établira le règne du Christ. Dans cette fin des temps, l'aspect catastrophique est vivement souligné. L. Bouyer dresse le tableau d'un monde qui se tordra dans les convulsions, dont la carcasse sera corrodée, dont les cadres s'effondreront comme une charpente de fer dans l'incendie (p. 29).

— Cette perspective historique est la traduction, dans l'ordre temporel, de deux vues théologiques essentielles sur la condition de l'homme : la transcendance du royaume et la puissance du mal en ce monde. Certes, l'affirmation de la transcendance du royaume et de la puissance du mal est commune à toute la théologie catholique. Mais dans la tendance eschatologique, la transcendance du royaume est tellement soulignée qu'on ne peut la reconnaître ni la trouver vraiment dans notre vie présente : le royaume est au delà de ce que nous voyons. La puissance du mal a tellement d'emprise dans le monde que celui-ci est condamné à la destruction avec toutes ses valeurs proprement terrestres, ses valeurs de civilisation.

— Dans l'œuvre du Christ, L. Bouyer porte surtout son attention sur deux aspects qui illustrent la condamnation du monde et la puissance du mal. Le Verbe s'est incarné, a pris une chair humaine, en vue de la mort : « Pour le monde, comme pour Dieu, l'Incarnation, c'est la Croix » (p. 16). Le Saint-Esprit nous a été donné pour la lutte avec le monde. L'Incarnation et la Pentecôte apportent la souffrance et la guerre avec le mal.

— L'attitude du chrétien doit se conformer à ces principes. D'une part, dans le conflit avec le mal, ce doit être un détachement radical à l'égard du monde; d'autre part, vis-à-vis de l'œuvre de grâce, ce doit être une attente eschatologique du royaume à venir, dans un esprit d'humble disponibilité plutôt que de conquête

ou d'entreprise constructive : l'homme tend des mains vides pour recevoir ce qui vient gratuitement d'en haut.

b) *La théologie d'incarnation*, pour laquelle on peut citer les noms de G. Thils et de D. Dubarle, s'est largement répandue et constitue une tendance caractéristique de la théologie contemporaine; elle est beaucoup plus optimiste dans son regard sur le monde. Elle s'appuie sur le principe essentiel de la sanctification du monde, même temporel et matériel, en vertu de l'incarnation du Verbe. En prenant chair humaine, le Fils de Dieu a consacré et élevé l'humanité à la vie divine. Aussi l'humanité, surélevée dans toutes ses tâches charnelles et temporelles par cette incarnation, est-elle capable de préparer efficacement son état final. Le mal persiste dans le monde, mais il a été vaincu; la souffrance rédemptrice a été suivie de la résurrection de Jésus; c'est cette résurrection qui détermine l'ordre définitif des choses.

La théologie d'incarnation considère toutes les valeurs de ce monde comme assumées, directement ou indirectement, par le Verbe fait chair. Elle porte son attention sur l'époque présente, sur l'histoire actuelle, puisque c'est dans notre histoire que le Christ s'est inséré. L'attitude du chrétien doit être un engagement dans toutes les tâches humaines et dans la promotion de toutes les valeurs de civilisation. Cette théologie incline à reconnaître dans le progrès simplement humain un apport positif, une contribution au salut de l'humanité; pareille tendance était fort appuyée chez certains auteurs comme P. Teilhard de Chardin ou M.-I. Montuclard.

3) **Détermination de quelques principes.** — Tâchons, devant cette diversité d'opinions, de formuler les principes qui permettent de fixer la valeur eschatologique de la vie terrestre. Nous les formulons à partir des affirmations de l'Écriture et de la tradition, principalement en nous fondant sur la perspective eschatologique tracée par le Christ.

a) L'eschatologie est une dimension essentielle de la vie chrétienne et des valeurs spirituelles. Le Christ est venu principalement pour réaliser, dans l'histoire, la fin de l'histoire, et toute son œuvre est par le fait même eschatologique. C'est pourquoi la théologie doit être eschatologique, et la spiritualité également.

Cependant, cette dimension eschatologique essentielle n'implique pas que l'accent principal de la théologie et de la spiritualité se porte sur la fin à venir. Au contraire, le Christ a bien plutôt souligné l'aspect de réalisation immédiate de l'eschatologie; et à l'Ascension les yeux des apôtres, qui auraient voulu se fixer sur le ciel dans l'espoir de contempler un retour visible du Seigneur, ont été dirigés vers la terre, où le Christ doit venir invisiblement, par l'Esprit, grâce au témoignage de ses disciples. C'est donc cette venue actuelle qui doit demeurer au premier plan : l'eschatologie s'accomplit et les chrétiens doivent contribuer à son accomplissement, à l'expansion du royaume du Christ. Toute vie spirituelle doit se comprendre dans ce cadre : elle a une mission historique d'accomplissement eschatologique et doit collaborer à réaliser, dans l'histoire, la fin de l'histoire.

En s'appliquant à cette réalisation présente, le chrétien s'oriente vers la consommation totale, qui se produira dans un avenir peut-être encore lointain. Il sait que l'œuvre du royaume de Dieu sera un jour achevée en plénitude par le Christ; il regarde encore vers l'avenir, mais il a conscience que la tâche essentielle pour lui est de préparer cet avenir dans l'époque présente.

b) Dans l'histoire actuelle, il y a par conséquent une valeur absolue, une valeur d'éternité. Puisque l'eschatologie commence à se réaliser, le royaume de Dieu qui se répand sur la terre est identiquement le royaume de Dieu qui persévérera éternellement après la consommation finale. L'état dernier s'édifie maintenant. Dieu prend de plus en plus possession du monde : progressivement il devient « tout en tout ». Entre la vie divine qui se développe actuellement dans les hommes et la vie divine qu'ils posséderont dans l'au-delà, il y a continuité. Cette valeur absolue et cette continuité se situent sur un plan transcendant. Elles se trouvent dans l'humanité en tant qu'elle est élevée par la grâce à un niveau supérieur à la simple nature. Lorsque nous parlons d'histoire actuelle, c'est à ce niveau que nous l'envisageons : il s'agit de l'histoire sainte, de l'histoire profonde des âmes portées par la vie divine, et non des événements extérieurs de l'histoire profane ni des progrès de la civilisation temporelle, si on les considère en eux-mêmes.

c) La réalisation actuelle de l'eschatologie est cependant imparfaite à plusieurs points de vue :

— Le Christ a vaincu les puissances du mal; par sa grâce, il donne à ses disciples le pouvoir de les vaincre à leur tour. Mais son triomphe ne consiste pas à mettre les chrétiens hors d'atteinte de l'influence de Satan ni au-dessus de la possibilité du péché, comme les élus le seront dans l'au-delà. La *lutte* continue, selon la prédiction du Maître.

Il y a la lutte extérieure contre l'Église, par les oppositions et les persécutions. Loin de faiblir avec le temps, cette lutte ne fera que s'accroître, vers un paroxysme qui annoncera l'imminence de la fin du monde, selon la perspective de saint Paul. L'Église ne cessera de se développer et de s'étendre, moyennant des combats de plus en plus acharnés. Nous ne devons pas nous étonner qu'à l'époque contemporaine les persécutions soient plus perfides et plus violentes qu'aux époques antérieures. — Il y a la lutte intérieure de chaque chrétien aux prises avec la tentation, avec les suggestions du démon qui utilisent les attraits de la concupiscence. Cette lutte n'est pas moins forte chez ceux qui ont une vie chrétienne profonde; elle ne diminue pas à mesure que la grâce élève l'âme. Au contraire, se vérifie pour le chrétien la loi qui vaut pour l'ensemble de l'Église : la croissance fait redoubler la lutte. Plus Dieu prend possession d'une âme, plus le combat devient vif et se livre en profondeur.

On ne peut donc négliger ni sous-estimer la puissance du mal, comme certains partisans de la théologie d'incarnation ont eu tendance à le faire. On doit noter que cette puissance s'exerce non seulement à travers la chair, mais au niveau spirituel, car elle est celle d'esprits mauvais qui cherchent à entraîner l'esprit de l'homme. Par contre, il ne doit pas en résulter une vue pessimiste du monde, puisque cette lutte croissante avec les forces du mal se résout en un triomphe croissant du Christ.

— Si l'eschatologie s'accomplit dans une lutte, elle se réalise aussi à la manière d'un drame. Le drame eschatologique du calvaire est devenu celui de toute l'Église, selon la prophétie du Christ. L'expansion du royaume de Dieu se fait par la *croix*. Nous participons déjà à la

résurrection du Christ, mais en participant à sa mort. A la différence de l'au-delà, la vie actuelle ne recueille le bonheur du Christ glorieux qu'à travers l'épreuve, la douleur. La théologie eschatologique insiste avec raison sur l'importance capitale de la croix dans l'incarnation. La croix n'a pas été une parenthèse dans la vie de Jésus, parenthèse qui aurait suspendu un moment ou retardé les effets de l'incarnation. Elle est son œuvre essentielle, ce par quoi le Christ nous a mérité salut et sanctification. A faire dériver simplement notre élévation en grâce du fait de l'incarnation, on perdrait de vue qu'elle a été formellement obtenue par la mort du Christ, et que l'eschatologie, le jour de Yahwé, s'est réalisée dans cette mort, suivie de la glorification. C'est pourquoi toute l'histoire humaine, qui doit achever la réalisation de l'eschatologie, est prise dans le drame rédempteur et régie par la loi de la croix.

Néanmoins, il faut remarquer de nouveau, pour prévenir tout pessimisme, que le chrétien, au moment où il est engagé dans la souffrance, possède déjà en lui un bonheur qui la dépasse, la vie divine du Christ glorieux; il est à la fois dans le drame et au-delà du drame.

— Le régime actuel du chrétien sur terre est celui de la *foi*, non de la vision. Le chrétien reçoit la possession eschatologique de Dieu, mais il la reçoit dans l'obscurité, parce que Dieu ne se révèle pas encore d'une manière immédiate et sans voile. La révélation divine est adressée à travers le témoignage de l'Église; tout en pénétrant l'intime de son être par la grâce, Dieu lui demeure caché.

d) Ainsi apparaît ce que l'état final ajoutera à la situation présente du chrétien ou ce qui manque encore pour que l'eschatologie soit parfaitement consommée : la fin de la lutte avec le mal, la fin de la souffrance dans un bonheur sans réserve, la vision ou possession plénière de Dieu. Cet état final se produira par l'intervention divine. Il sera vraiment le fruit, entièrement épanoui et manifesté, de ce qui s'est accompli sur terre, en sorte que pour chacun la vie éternelle de l'au-delà est la continuation et confirmation de la vie éternelle acquise ici-bas, et que, pour l'ensemble de l'humanité, le royaume final de Dieu avec un univers récapitulé dans le Christ sera vraiment le résultat de l'histoire du monde, ou sera identiquement le royaume progressivement instauré chez tous les peuples.

e) Quelle est enfin la position des valeurs profanes par rapport à l'eschatologie?

La distinction mérite d'être fortement soulignée : la continuité et la proportion entre la vie présente et la vie future se vérifient dans les valeurs surnaturelles, dans l'opération de la grâce et dans la vie divine assurée par le don de l'Esprit Saint. Si l'on considère les valeurs profanes en elles-mêmes, il faut affirmer au contraire une disproportion foncière vis-à-vis des réalités définitives, de la vie éternelle : ces valeurs font partie d'un monde qui passe et sont sans commune mesure avec la destinée finale de l'homme. En soi, elles n'ont pas de portée eschatologique.

Cependant, on ne peut se borner à les considérer en elles-mêmes. Comme tout ce qui est dans l'univers, elles se trouvent incluses dans le domaine du royaume de Dieu. Les civilisations, avec leurs valeurs de toute espèce, culturelles, politiques, économiques, techniques, sont destinées, dans le plan divin, à favoriser le rayonnement de l'œuvre de grâce, à lui servir d'instruments dans son expansion. Dans la mesure où elles sont utilisées par le royaume, elles participent à sa valeur eschatologique. Valeur eschatologique relative, à la différence de la vie de la grâce, qui a valeur eschatologique absolue. Les valeurs profanes ne peuvent jamais être recherchées comme un absolu, pour elles-mêmes. Mais elles doivent être recherchées, développées, pour la contribution qu'elles apportent à l'instauration du royaume du Christ, et dans le mesure de cette contribution. Elles jouent ainsi un rôle relatif dans la destinée finale de l'humanité. Elles sont donc « *relativisées mais non supprimées* » (R. Bernard, *L'espérance*, Le Puy-Paris, 1957, p. 175).

Certes, ces valeurs profanes offrent aussi un champ d'expansion aux forces du mal; elles sont en réalité le terrain concret où s'affrontent les deux royaumes, celui de Dieu et celui de Satan. Le semeur y sème, en pleine lumière, le bon grain; par des manœuvres ténébreuses, son adversaire répand l'ivraie et s'ingénie à détourner dans le sens du péché l'effort de civilisation et de progrès humain. De là vient l'ambiguïté du monde. D'une part le monde désigne le milieu de péché qui corrompt les hommes, la conspiration de forces mauvaises qui enveloppent l'humanité : ce « monde » hait le Christ et les chrétiens (*Jean* 15, 18); il est voué à la destruction finale, ayant déjà été vaincu par le Christ. Sa destruction n'est d'ailleurs retardée que pour permettre un développement plus vigoureux des forces du bien, par le stimulant de la lutte, car l'ivraie n'est préservée que pour favoriser la croissance du bon grain. D'autre part le monde désigne aussi l'univers sorti des mains de Dieu, restauré par lui, dont la destinée eschatologique est associée à celle de l'humanité établie dans le Christ : le Christ est en effet, « vraiment le Sauveur du monde » (4, 42).

De là découle un sain optimisme dans l'appréciation des valeurs non religieuses et notamment du progrès matériel. Le chrétien n'ignore pas que ces valeurs et ce progrès peuvent être utilisés par les forces du mal. Parce qu'il croit au triomphe du Christ sur ces forces, triomphe acquis en principe depuis le drame rédempteur, il reconnaît que ces valeurs seront employées, de façon prédominante, pour le royaume de Dieu. Il s'efforce de les promouvoir et salue avec joie leurs progrès. Tout en sachant que ces valeurs temporelles, dans la mesure où elles doivent concourir à l'expansion du royaume divin, sont engagées dans le drame eschatologique et soumises à la loi de la croix, il ne regarde pas l'évolution du monde comme orientée vers une catastrophe, mais comme destinée à être assumée de plus en plus dans la victoire de la grâce jusqu'à une transfiguration finale où l'univers ne fera plus qu'exprimer cette victoire.

2° **Applications particulières.** — Il reste à souligner quelques conséquences des principes formulés sur la valeur eschatologique de notre vie spirituelle terrestre.

1) *L'espérance.* — L'espérance est la vertu théologale où s'exprime par excellence le rapport entre la vie présente et la vie future; elle manifeste expressément la dimension eschatologique de la vie spirituelle. Il importe surtout de noter la différence entre l'espérance chrétienne et l'espérance juive qui l'avait précédée. L'espérance juive était tournée vers un avenir dont les hommes devaient tout recevoir, tandis que l'espérance chrétienne se fonde sur un passé qui donne aux hommes l'essentiel du salut, et n'attend plus de l'avenir que

l'achèvement et la pleine manifestation de ce qui a déjà été réalisé. L'eschatologie a en effet commencé de s'accomplir dans le Christ et continue à s'accomplir ici-bas en chaque chrétien.

Aussi l'espérance chrétienne est-elle beaucoup plus épanouie et sûre d'elle-même que l'espérance juive. Elle bénéficie du fait que le combat décisif contre les puissances du mal a déjà été livré et que le drame de la croix s'est dénoué dans le triomphe de la résurrection. Elle détient le gage ou les prémices de l'Esprit, c'est-à-dire qu'elle possède déjà Dieu, de manière définitive dans l'intention divine, avant la possession complète de l'au-delà. C'est pourquoi saint Paul dit de l'espérance, comme d'ailleurs de la foi, qu'elle demeure (1 *Cor.* 13, 13), avec la charité. Le contexte de cette affirmation semble requérir le sens fort de « demeurer » : une permanence définitive. L'espérance est une possession qui doit s'achever : c'est cette possession qui demeure dans l'au-delà et qui est donc une réalité eschatologique destinée à durer sans fin. L'espérance chrétienne est fondée sur une éternité déjà entrée dans le temps et elle en prend un caractère d'invincible optimisme.

2) *L'amour du prochain.* — Deux aspects eschatologiques sont à signaler. D'une part, d'un point de vue collectif, l'unité de l'humanité a été réalisée en principe dans la réconciliation opérée par la croix du Christ (*Éph.* 1, 15 svv). Cette unité est un objectif eschatologique, définitivement atteint mais devant encore se traduire dans l'histoire et s'inscrire profondément dans la vie de l'humanité. L'œuvre du Fils de l'homme qui vient est une œuvre de rassemblement : l'histoire est une unification progressive de l'humanité dans le Christ et par conséquent un renforcement constant des liens de charité entre les hommes. D'autre part, d'un point de vue individuel, le Christ a donné lui-même une signification eschatologique à tout acte d'amour du prochain, lorsqu'il a décrit la scène du Jugement dernier, où les élus reçoivent le bonheur céleste en raison de leur charité : « Tout ce que vous avez fait au moindre de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Mt.* 25, 40). L'absence visible du Sauveur jusqu'à la parousie est compensée par sa présence dans un prochain qui, lui, est visible, et elle requiert d'autant plus impérieusement la charité.

3) *La souffrance.* — Dans le discours eschatologique, le Christ n'a pas seulement annoncé que la souffrance jouerait un rôle capital dans la vie de ses disciples, il a désigné la souffrance comme étant le signe du triomphe eschatologique du Fils de l'homme. Alors que les apôtres l'avaient questionné sur le signe de la catastrophe finale, il propose la grande épreuve comme signe de sa venue glorieuse. Dans l'histoire actuelle du royaume de Dieu, l'épreuve doit donc être considérée invariablement comme un signe et un prélude d'un triomphe plus complet du Christ. Les difficultés et persécutions que traverse l'Église sont l'indice d'une nouvelle expansion.

En ce qui regarde la vie individuelle, le Christ a pris soin de déclarer le lien entre souffrance et bonheur. La souffrance contribue à produire le véritable bonheur; bien plus, le bonheur est déjà contenu dans la souffrance. C'est ce que proclament les béatitudes de ceux qui pleurent ou qui sont persécutés. Il y a ici une application du principe suivant lequel le chrétien vit le drame eschatologique en se trouvant déjà au delà du drame, parce que le Christ est ressuscité et ne le fait participer à la croix qu'en l'associant à sa joie. Dans la douleur, le chrétien possède et développe le bonheur eschatologique.

4) *L'apostolat.* — Les perspectives eschatologiques influent sur la réponse à donner à deux questions fondamentales pour une doctrine de l'apostolat. D'abord, dans quelle mesure l'apostolat exige-t-il un engagement dans le monde? La théologie eschatologique se défie de pareil engagement, vu que le monde est sous l'empire du péché, tandis que la théologie d'incarnation pousse à la promotion de toutes les valeurs profanes de science et de civilisation.

Comme le royaume de Dieu doit pénétrer tout ce qui est en ce monde et que Dieu doit devenir tout en tout, l'apôtre ne doit pas vouloir moins d'engagement que Dieu lui-même. Tout doit être finalement récapitulé dans le Christ et l'apôtre a pour tâche de collaborer à cette restauration universelle. Il doit donc faire en sorte que la charité chrétienne pénètre dans tous les domaines de la civilisation et il doit mettre en œuvre toutes ses ressources pour le rayonnement le plus complet du Christ dans l'univers. Il se gardera néanmoins de deux écueils. Il évitera de poursuivre des valeurs profanes pour elles-mêmes et d'en faire un absolu ou de perdre de vue le Christ vers lequel tout doit converger. Il évitera également de vouloir se soustraire à la loi de la croix; bien au contraire, un engagement plus total doit lui permettre, comme au Christ, un sacrifice plus total et plus imprégné d'amour (cf G. Didier, *Eschatologie et engagement chrétien*, NRT, t. 75, 1953, p. 13). S'il n'est pas fécond par lui-même, l'engagement est fécond par le sacrifice, d'autant plus vivement ressenti que l'élan était plus ardent.

Ensuite, l'apostolat doit-il s'exercer dans un esprit de conquête et de construction, ou dans un esprit d'humble attente et de disponibilité? Puisque l'eschatologie a commencé à se réaliser, l'apôtre n'attend pas le royaume comme une réalité future, mais se sait entraîné à l'action par le royaume qui opère en lui et par lui. Il a conscience de contribuer à l'expansion du règne du Christ, à l'édification progresssive du corps mystique, et il ne reconnaîtrait pas toute la grandeur de son rôle s'il n'exerçait pas dans cet esprit sa tâche apostolique. Il doit demeurer dans l'humilité et la disponibilité, puisque son apostolat ne peut s'exercer que par la puissance divine de la grâce. Mais la défiance de l'apôtre vis-à-vis de ses forces humaines doit précisément s'accompagner de confiance en l'énergie du Saint-Esprit. Fondé sur cette énergie qu'il reçoit comme un don gratuit, il travaille à la conquête de l'univers par le Christ et à la croissance de l'Église, et il sait que son travail, si infime dans l'immensité du royaume, a valeur définitive, eschatologique.

5) *La messe.* — La messe est la représentation sacramentelle du drame eschatologique. Elle fait avancer le royaume, l'achèvement de l'eschatologie, en sorte qu'elle est le lien entre la mort du Christ et son dernier avènement. Elle rend présent sur l'autel, non seulement le Christ qui s'offre en sacrifice, mais ce même Christ vivant de sa vie glorieuse de ressuscité. Par là elle fait revivre par l'humanité le drame eschatologique en posant en même temps son dénouement ultime. Elle est ainsi le grand moteur de l'histoire. Elle fait venir le Christ dans le monde, renouvelle dans l'humanité et pour elle l'événement eschatologique capital,

et fait progresser l'univers, du calvaire d'autrefois à la parousie finale du Seigneur.

Par la messe, se réalise mystiquement le grand rassemblement de l'humanité, car la grâce produite par l'eucharistie est précisément la consommation eschatologique de l'unité du corps mystique du Christ. Aussi peut-on penser que c'est la dernière messe de l'histoire qui déclenchera la fin du monde et fera passer l'humanité de l'évolution temporelle à l'éternité sans changement, de l'unité cachée dans le Christ à l'unité pleinement manifestée, de la vie spirituelle intérieure à son resplendissement intégral; et que c'est le Christ eucharistique, rendu pour la dernière fois présent à l'autel, qui révélera soudain l'immensité de sa présence et exercera son action vivifiante par la résurrection des corps.

Th. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Leipzig, 1935. — J. Pinsk, *Hoffnung auf Herrlichkeit*, Colmar, 1943; tr. franç., *Spes gloriae. L'espérance de la gloire*, Paris, 1952. — T. F. Glasson, *The Second Advent*, Londres, 1945. — G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, 2 vol., Paris, 1946 et 1949. — J. Daniélou, *Christianisme et histoire*, dans *Études*, t. 254, 1947, p. 166-184. — G. Fessard, *Théologie et histoire*, dans *Dieu vivant* 8, 1947, p. 37-65. — H. Frankenheim, *Christliche Schau der Geschichte*, dans *Der katholische Gedanke*, Munster, 1947, p. 62-73. — M.-I. Montuclard, *La médiation de l'Église et la médiation de l'histoire*, dans *Jeunesse de l'Église* 7, 1947, p. 9-33. — E. C. Rust, *The Christian Understanding of History*, Londres, 1947. — D. Dubarle, *L'Église et le monde : harmonie ou divorce?*, VS, t. 77, 1947, p. 547-571; t. 78, 1948, p. 311-335; *Leçons du pessimisme*, p. 510-535; *Optimisme et pessimisme*, p. 613-637. — R. Aubert, *Discussions récentes autour de la Théologie de l'Histoire*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 33, 1948, p. 129-149. — L. Bouyer, *Christianisme et eschatologie*, dans *La vie intellectuelle*, t. 16, octobre 1948, p. 6-38; *Où en est la théologie du Corps mystique?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 22, 1948, p. 313-333. — Th.-G. Chifflot, *De l'eschatologie considérée comme un des beaux-arts*, dans *La vie intellectuelle*, t. 16, octobre 1948, p. 39-52. — H. Rahner, *La théologie catholique de l'histoire*, dans *Dieu vivant* 10, 1948, p. 91-115. — M. Schmaus, *Das Eschatologische im Christentum*, dans *Aus der Theologie der Zeit* (Mélanges G. Söhngen), Ratisbonne, 1948, p. 56-84. — N. Berdiaeff, *Le sens de l'histoire*, Paris, 1949. — L. Malevez, *La vision chrétienne de l'histoire*, NRT, t. 71, 1949, p. 113-134, 244-264; *Deux théologies catholiques de l'histoire*, dans *Bijdragen*, t. 10, 1949, p. 225-240. — R. Niebuhr, *Faith and History*, Londres, 1949. — J. Pieper, *Ueber das Ende der Zeit*, Munich, 1950; trad. fr., *La fin des temps*, Paris, 1953. — R. Garrigou-Lagrange, *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, Paris, 1950. — H. Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln, 1950; tr. fr., *La théologie de l'histoire*, Paris, 1955. — J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953. — G. Didier, *Eschatologie et engagement chrétien*, NRT, t. 75, 1953, p. 3-14. — H. Hofmann, *Die Theologie Reinhold Niebuhrs*, Zurich, 1954. — H. Urs von Balthasar, *Eschatologie*, dans *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln, 1957, p. 403-421. — R. W. Gleason, *The World to come*, New-York, 1958. — H. Ott, *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses*, Zollikon, 1958. — F. Mussner, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13*, Fribourg-en-Brisgau, 1958. — K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Fribourg-en-Brisgau, 1958. — G.-M. Colombas, *Paraiso y vida angelica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958.

Jean Galot.

ESCHENBRENDER (André), jésuite, 1676-1739. — Né à Breidtbach (Rhénanie) en 1676, entré dans la compagnie de Jésus en 1696, André Eschenbrender enseigna la philosophie à Cologne et à Trèves, puis la théologie morale à Paderborn; il fut ensuite consacré à la conversion des protestants à Lubeck, où il mourut le 16 mai 1739. Il publia, en les traduisant de l'italien, des *Meditationes pro octo diebus Exercitiorum spiritualium ad usum religiosorum* (Cologne, 1717; Prague, 1728) de son confrère Joseph Guizzardi (1641-1716). On a de lui un *De bona morte*, destiné à être remis *pro strena*, aux congrégations mariales, un recueil de textes *De Corde Jesu* et surtout une excellente *Instructio pro eligendo vitae statu* (Paderborn, 1717; Douai, 1725; Munich, 1737; traduction française, sans mention du nom de l'auteur, par Abel Gaveau, Paris, fin du 19e siècle : *L'appel divin. Instruction pour le choix d'un état de vie*) : commentaire personnel, bref mais suggestif, suffisamment développé avec prières et exemples pris notamment dans la vie de Louis de Gonzague, des règles de l' « élection » telles qu'elles se trouvent dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace. Eschenbrender devait ensuite en donner une édition plus complète à l'usage des parents et des directeurs (Cologne, 1733; Vienne, 1748) : on remarquera l'appendice, qui mériterait d'être repris de nos jours, *pro parentibus et aliis retrahentibus adolescentes ab religionis ingressu.*

J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 16. — Sommervogel, t. 3, col. 428-429; t. 9, col. 295; Rivière, col. 451.

Paul Bailly.

ESCHIUS (Esschius, Van Esche, Van Essche, Van Es; Nicolas), vers 1507-1578. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres spirituelles.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Né à Oosterwijk (Brabant septentrional) vers 1507 de famille fortunée, Nicolas Eschius fit ses premières études chez les Frères hiéronymites (Devotio moderna) à Bois-le-Duc, ses études supérieures (philosophie, théologie, droit canon) à Louvain au collège du pape Adrien VI. Ordonné prêtre vers 1531 par Pierre de Fine, évêque suffragant de Liège, il célébra sa première messe à Diest. Il partit pour Cologne *devotionis et studii causa* (*Vita*, c. 3, p. 19). On lui offrit la charge de précepteur du jeune duc de Juliers, mais, ayant constaté la licence de la cour, il y renonça (1532). Immatriculé à l'université de Cologne (20 juillet 1533) comme *jurista*, il résida dans la maison d'André Herl, natif de Baardwijk, chanoine de Saint-Géréon, qui avait établi chez lui une pédagogie pour étudiants. Eschius y devint précepteur. Plus tard il enseigna également la philosophie au *gymnasium Montanum*. Dans ce milieu universitaire, il exerça une grande influence sur la formation intellectuelle et spirituelle de ceux qui se confièrent à lui. Parmi ses élèves beaucoup devinrent prêtres ou religieux, et plusieurs atteignirent la célébrité. Citons Corneille Wischaven † 1559, Laurent Surius † 1578, saint Pierre Canisius † 1597.

Eschius entra en relations intimes avec les chartreux de Sainte-Barbe, qui formaient alors un foyer de culture théologique et spirituelle de première importance (P. Blommevenna † 1536, J-J. Lansperge † 1539, G. Kalckbrenner † 1556, etc). Il essaya même de partager leur vie, mais, vu sa faible santé et sur leur conseil, il y renonça. Il obtint cependant une cellule comme prébendier (contrat du 22 septembre 1538), voulant mener une vie solitaire et contemplative. En 1538, il fut recteur de l'autel de Sainte-Croix à Hilvarenbeek (Brabant septentrional), quand on le nomma curé au béguinage de Sainte-Catherine à Diest (lettre du 12 novembre 1538). Au bout d'un an

il transmit sa charge à un de ses chapelains, Gaspard Heusch † 1556, car, dit la *Vita* (c. 5), il était à la fois effrayé par les exigences de sa charge et poussé par l'amour de la solitude et de la contemplation (ob eam causam solitudinis et quietis); il retourna à sa cellule. Un an plus tard, son successeur ayant résigné sa fonction, Eschius accepte de redevenir curé (1541). Toute sa vie, il resta attaché à la chartreuse, qui lui dispensa de larges aumônes pour l'entretien des béguines et établit, avec elles, une communication de prières et de mérites. A une de ses visites à Cologne (août 1543), il fit les *Exercices* d'Ignace de Loyola sous la direction de Pierre Favre † 1546, après avoir refusé Fr. Strada que son disciple Canisius avait proposé. La correspondance, — quelques lettres nous ont été conservées —, et de fréquentes visites entretinrent son amitié avec les chartreux.

Il réforma son béguinage tant au spirituel qu'au temporel (reconstruction, réforme spirituelle, nouveaux statuts, fondation et dotation de deux couvents nouveaux dans le béguinage). Son zèle pourtant ne s'y limita pas. A Diest même, il établit deux « collèges » pour la formation de jeunes clercs selon les décrets du concile de Trente (J. Molanus † 1585, J. Fr. Lummius † 1602 y furent élèves). Il y réforma et reconstruisit (1553) le couvent en décadence des sœurs grises (tertiaires de Saint-François : *St. Annendael*). Dans son village natal, il développa le béguinage par la fondation et la dotation d'un couvent, *Maegdendael*, dont la première supérieure fut *Maria van Hout d'Oosterwijk*, remarquable par sa vie spirituelle et ses opuscules († 1547). Ce groupe de béguines, d'une forte spiritualité, avait des rapports étroits avec la chartreuse de Cologne. Eschius contribua encore à la réforme de beaucoup d'autres monastères et couvents, soit par ses lettres et ses conseils, soit par ses visites faites sur ordre des évêques ou de sa propre initiative. On le consultait aussi pour des questions de morale et de théologie ou pour la direction spirituelle. Vers la fin de sa vie, le cardinal Granvelle le nomma archiprêtre ou doyen d'une quarantaine de paroisses. Eschius y renonça bientôt et mourut le 19 juin 1578.

La seconde partie de la *Vita* nous montre en Eschius un homme d'une sainteté remarquable. Elle énumère ses pratiques religieuses et ses vertus, mais cette figure d'homme vertueux est trop souvent calquée sur le schéma d'une hagiographie traditionnelle, aux tendances foncièrement ascétiques. Elle nous fait connaître son règlement de vie spirituelle (c. 16, que résume la *Brevis formula*), ses exercices de prière et sa contemplation (c. 17), en particulier sa dévotion eucharistique et sacerdotale (c. 12). Des témoins le nomment *vir summe spiritualis et contemplativus* (G. Garnefeldt † 1637, bibliothécaire de la chartreuse de Cologne et correspondant de Ryckel); J.-G. de Ryckel (*Vita Beggae*, Louvain, 1631, p. 207) dit même : Paulus alter, mente et contemplatione raptus usque ad tertium coelum, ubi arcana multa audivit, quae postmodum utiliter eructavit et scripto digessit. Faut-il voir là une allusion à un journal spirituel? Rien n'en est conservé et rien ne permet de concrétiser ces assertions par trop vagues et d'entrer plus avant dans sa vie spirituelle. Ses écrits, composés avant 1548, en tracent quelques linéaments, pour autant que sa vie spirituelle ait passé en sa synthèse doctrinale.

Arnoldus Jans (ou de Roy; en latin Arnoldus Joannis) († 1583), — qui connut Eschius dès son jeune âge (*a puero*, *Vita*, c. 3, p. 21), vécut trente ans à ses côtés et devint à sa mort son successeur désigné par lui —, entreprit, dès juin 1579, sur les instances du prieur, Jean Melis d'Oosterwijk † 1580, et des chartreux de Cologne, une biographie de son maître et ami (voir 3 lettres, 1578-1579, de Jans à Melis sur la mort d'Eschius et le projet de *Vita*). La première rédaction A (que nous pouvons identifier avec la première partie du ms II. 2191 de la bibliothèque royale de Bruxelles, écriture calligraphiée) exigea des retouches, que Jans porta, en écriture cursive, sur le ms (rédaction B). Le 25 janvier 1580, il avait même élaboré une troisième rédaction (C), qu'il dédia aux chartreux de Cologne dans un exemplaire envoyé sans doute à leur adresse. Nous en retrouvons une copie dans le ms 653 de la bibliothèque royale de Bruxelles, qu'il soumit aux approbations de Laurent Metsius, évêque de Bois-le-Duc, de Jean Molanus de Louvain (29 janvier), et de Jacques Coemans † 1592 (26 septembre), et une autre, dont la seconde partie du ms II. 2191 conserve les ch. 7-19. D'autres manuscrits ont existé dont nous ignorons la nature et le sort. L'auteur souhaitait soumettre son travail à la révision de Canisius, disciple privilégié d'Eschius, tandis que d'autres comme le chartreux Matthieu Herck, tentaient de réaliser ce projet encore en avril 1580. Nous ignorons la suite de cette intervention.

Le texte latin resta inédit. L'auteur jugeait-il que son travail n'était pas définitif, malgré les approbations? En 1713, à Louvain, le prémontré G. Ghybels publia une traduction néerlandaise de la troisième rédaction. P.-F.-X. de Ram, sans avertir le lecteur de l'état des textes, édita d'après le seul ms 653 la *Vita Eschii* (Louvain, 1858) : les ch. 1-6 de la *Vita* donnent la rédaction B, les ch. 7-8 présentent un recoupement des rédactions B et C, les ch. 9-19 reproduisent la rédaction C. Les trois rédactions sont authentiques; la rédaction C a un caractère officiel, étant approuvée, sans être tout à fait définitive. — Nous citons toujours l'édition de Ram.

2. **Œuvres spirituelles.** — 1° *Statuta Begginagii Diesthemiensis*, 1541, en flamand (aux archives archiépiscopales de Malines).

2° *In dominicam orationem brevis explanatio.* Cette brève glose de genre scolastique reflète-t-elle le *Brevis commentarius in orationem dominicam et salutationem angelicam* que, au dire de la *Vita*, Eschius composa dans sa jeunesse et qui reste inconnu par ailleurs (éd. OGE, t. 22, 1948, p. 185-186)?

3° *Oratio ad Supersanctissimam S. Trinitatem devotissima* et *Oratio pro reformatione virium animae et quinque sensuum.* Ces textes explicitent sous forme de prière des idées chères à Eschius, exprimées dans *Exercitium* 1, 4-5 (*ibidem*, p. 186-187).

4° *Brevis sanctaque vivendi formula, quam venerabilis pater dominus Nicolaus Eschius tanquam ab ipso Spiritu Sancto sibi traditam et praeceptam, in hunc modum scripsit et amore Domini Dei sui diligenter observare studuit* (de Ram, p. 153-160). Ce titre, qui rappelle le début de la préface que L. Surius composa pour les *Exercitia*, fut récusé par Eschius; il n'est pas authentique, du moins lorsqu'il parle du caractère inspiré de l'ouvrage. Dans une attribution assez artificielle aux trois Personnes divines, Eschius dresse le règlement d'une journée spirituelle. La doctrine, à base ascétique, avec des perspectives sur la contemplation et la vie mystique, telle qu'on la trouve dans les *Exercitia*, est développée sur un schéma plus général et plus analytique : « Quotidie semel abstrahens te a curis universis et creaturis omnibus... exercebis te in via purgativa, illuminativa et unitiva... Sine intermissione praepara mihi animam tuam in templum sanctum et in sacrificium vivum.., ut quasi infans modo genitus in lavacro Spiritus, nova sponsalia cum supersanctissima Trinitate contrahens... » (p. 154, 159-

160). C'est le règlement (*formula, lex vivendi)*, qu'il s'était fixé pour lui-même et qu'il fixait à ses dirigés, étudiants, ecclésiastiques, religieuses ou béguines, comme le montre la *Vita* (surtout aux ch. 16 et 17).

5° *Exercitia theologiae mysticae seu exercitia quaedam pia quae compendio hominem ad vitam perfectam instituendam juvare possunt* (éd. de Ram, p. 161-282). Composés d'abord en latin pour son usage et celui de ses dirigés, et sur la demande « d'hommes spirituels » (en fait surtout des chartreux de Cologne comme en témoigne la dédicace de 1568), Eschius les communiqua à quelques amis. Ceux-ci les firent imprimer en 1548 (Cologne), précédés d'une préface signée par L. Surius (le colophon certifie : Carthusianos Coloniae Agrippinensis, unde ad te proficiscitur), en appendice aux *Exercitia super vita et passione Salvatoris* attribués par Surius à Tauler. Réédition à Anvers en 1551 chez Steelsius, en 1565 chez Nutius. En 1555, le chartreux Bruno Loher, sans nommer Eschius, les édita parmi les œuvres de Lansperge (Cologne, chez Novatianus). En 1569, Eschius les publia pour son propre compte, protestant dans la lettre-dédicace aux chartreux (28 avril 1568) que les éditions antérieures avaient été faites à son insu, que la préface signée du nom de Surius avait été ajoutée par des inconnus, que Lansperge n'avait jamais vu ces *Exercices*. Tout cela reste énigmatique et cache peut-être quelque intervention inquisitoriale, sur laquelle la *Vita*, pour disculper et son auteur et Surius, ne nous renseigne pas clairement. De plus, Eschius prétend élaguer tout superflu et ajouter ce qui manque; or ces changements ne portent sur rien d'essentiel et ne sont pas toujours heureux.

En plus de la traduction néerlandaise de G. Ghybels imprimée en 1713, il existe une traduction manuscrite (ms 21628-30, bibl. royale de Bruxelles), copiée en 1568 (cf ms 15 des capucins de Bois-le-Duc). En comparant ces trois textes on constate que la rédaction des *Exercitia*, avant d'être définitive (?) en 1569, a été remaniée plusieurs fois, soit en raison des besoins des dirigés d'Eschius, soit à cause des censures. Répondant au type d'*exercices* ignatiens (avec directeur, durée pour chaque exercice, adaptation aux individus; cf les rubriques du ms), ils reflètent, sans doute, l'influence de la retraite faite en août 1543.

Les *Exercitia* furent souvent réédités sous divers titres, traduits ou adaptés (cf adaptation anglaise de 1557, DS, t. 1, col. 648). Noter l'édition curieuse parue à Augsbourg en 1792 avec de très nombreuses explications sur le vocabulaire spirituel d'Eschius. Une traduction française fut faite par Jean Tournet, *Les Exercices spirituels et divins de M. Nicolas Eckius* (sic) *docteur contemplatif et personnage de grande réputation*, Paris, 1620.

6° De la nombreuse correspondance d'Eschius tout est perdu, sauf quelques fragments épars et deux lettres à Jean Melis d'Oosterwijk, prieur de Cologne (éd. OGE, t. 31, 1957, p. 65-68).

7° Les divers statuts, qu'Eschius dressa pour ses différentes fondations ou collèges, les *documenta pro tuenda castitate*, les *leges quaedam mensales*, son journal spirituel, dont nous trouvons trace dans la *Vita*, semblent perdus.

8° Eschius édita la *Groote Evangelische Peerle* à partir de 1542. En 1543, il publie l'unique édition du *Tempel onser Sielen* (Anvers, chez S. Cock) du même auteur anonyme. Après la préface, il donne, en guise d'introduction doctrinale, un *prologue* où il rassemble des textes anonymes sur la vie spirituelle : *Isagoge seu introductio ad vitam introversam capessendam*. Voir article Perle évangélique.

9° On peut affirmer, sur le témoignage de J. Hartzheim (*Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 255), que Eschius traduisit en latin la *Perle évangélique* (Cologne, 1545), tandis que Surius se chargeait de l'édition. Eschius modifia quelque peu la composition des trois livres et en ajouta un quatrième, où l'influence de Cisneros est indéniable. C'est ce texte qui fut traduit en français (Paris, 1602; cf DS, t. 1, col. 1315).

3. **Doctrine spirituelle.** — 1° **Sources.** — Eschius puisa sa doctrine tout d'abord dans le milieu où il vécut : 1) la *Devotio moderna* (Gérard Groote † 1384), Thomas a Kempis † 1471 et l'*Imitatio Christi*; 2) le milieu cartusien de Cologne, qui reprend la tradition brabançonne (J. Ruusbroec † 1381, H. Herp † 1477) et rhénane (Eckhart † 1327, Tauler † 1361, Suso † 1366, Merswin Rulman † 1382, et cette littérature anonyme où Eschius recueillit ses extraits du prologue du *Tempel*); 3) le milieu dévot d'Oosterwijk, dominé par Marie van Hout et par l'auteur de la *Perle évangélique*; il est impossible, faute de documents, de fixer la nature et l'ampleur de ses rapports, tant que cet auteur reste anonyme, mais il est certain que la spiritualité d'Eschius est fortement axée sur la doctrine de la *Perle*, bien que les emprunts verbaux soient peu nombreux et l'influence diffuse.

Eschius recommandait la lecture de saint Augustin : les *Enarrationes in psalmos* qui nourrirent sa piété biblique, les *Meditationes*, les *Soliloquia* (voir DS, t. 1, col. 1134-1135), l'*Enchiridion*. Sa doctrine des aspirations y trouva un solide appui (cf DS, t. 1, col. 1022). — Le *De miseria humanae conditionis* d'Innocent III a coloré ses considérations sur l'homme pécheur d'un certain pessimisme (vg *Exercitium* 3; ms 21628). La *Vita* (c. 17, p. 127) signale l'influence de saint Albert le Grand (*Enchiridion de virtutibus animae*). — Henri Herp a profondément marqué Eschius : l'*Exercitium* 6 résume le *De 12 mortificationibus* de Herp, avec lequel les *Exercitia* sont parfois édités, vg Kempten, 1683; l'*Exercitium* 12, 13 (1re partie) et 14 (2e partie) reprennent la doctrine du *Spieghel der Volcomenheit*, éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, p. 184-188, 266-284. — Les considérations d'Eschius sur la passion du Christ (*Exercitium* 8, 2e partie) s'inspirent de Ludolphe le chartreux (*Vita Christi*, pars 2, c. 58, n. 11). — La *Summa totius vitae spiritualis*, qui se trouve en tête de l'édition des *Opera* de Ruusbroec faite par L. Surius, était grandement estimée par Eschius. — Signalons encore que le 4e livre de la *Margarita evangelica*, vraisemblablement l'œuvre d'Eschius, fait beaucoup d'emprunts à l'*Exercitatorium vitae spiritualis* de G. de Cisneros † 1510 (voir DS, t. 2, col. 910-921). — Dans le ms 21628 enfin, Eschius renvoie à Raymond de Sebonde, † vers 1432, pour une connaissance de Dieu plus profonde.

D'après ce relevé de ses sources, qui reste d'ailleurs à compléter, Eschius ne semble pas un auteur original. Il avoue : « Certa quaedam Exercitia collegeram.., quae a me parvo studio, recto tamen animo, paucis erant comprehensa » (lettre-préface, p. 163). Cette modestie est peut-être un aveu d'emprunts, non encore découverts. Eschius fut certainement un vulgarisateur habile, servi admirablement par des dons de clarté et d'onction.

2° **Doctrine.** — La *Vita* nous fournissant peu d'éléments doctrinaux, il reste à examiner les *Exercitia.* Comme ils sont une œuvre plutôt de jeunesse et de circonstance, une vraie synthèse semble impossible.

1) *Aspects objectifs.* — La vie spirituelle tend essentiellement à l'union divine par la connaissance et l'amour. L'homme doit contempler Dieu dans ses perfections, dans sa Trinité et son Unité, dans ses rapports avec la création, avec l'homme en particulier, enfin dans son amour et sa bonté infinis (*Exercitium* 1). L'homme doit répondre par l'union d'amour et l'accomplissement de la volonté divine sous la motion du Saint-Esprit (dévotion spéciale à l'Esprit). — L'Homme-Dieu est le parfait modèle de l'homme; il doit l'imiter et s'unir à lui dans la triple hiérarchie de son être et dans la totalité de sa vie (cf *Perle évangélique*). La passion est le point culminant de l'œuvre du Christ : l'âme y adhère par l'exercice des cinq Plaies, qui synthétise l'ascension de l'homme à partir de sa conversion jusqu'à l'union mystique avec Dieu : per humanitatem Christi in divinitatem (*Ex.* 7, p. 223). — L'homme est fait à l'image de Dieu, in quo anima tua per suam ideam ab aeterno quievit, a quo tempore creationis effluxit, et in quem redire debet, et in eo et per eum quiescere (*Ex.* 1, p. 178). Il a avili cette noblesse (aversio a summo bono) et doit la reconquérir par une réforme totale de soi : per veram amoris ad Deum et omnes virtutes conversionem licebit utique redire ad unionem Dei (*Ex.* 2, p. 184).

2) *Aspects subjectifs.* — L'homme doit reconnaître sa situation contradictoire (*Ex.* 2; cf Fondement des *Exercices* de saint Ignace) et déplorer son péché (*Ex.* 3; cf méditation des péchés d'après S. Ignace). De là une réforme de la sensibilité s'impose, qui soumet celle-ci à la ratio superior dans une parfaite obéissance à Dieu, dans une transformation radicale (inclusio et unio) à l'Humanité crucifiée du Christ. C'est le fundamentum spiritualis vitae : teipsum in omnibus vincere et abnegare, tuaque voluntate postposita, Dei voluntatem... observare (*Ex.* 4, p. 197). Les facultés de l'âme demandent, pour pouvoir s'unir à Dieu simplex et uniformis, une réforme qui se fait par une purification de tout attachement au créé et par la mortification radicale de tous les vices (*Ex.* 6, d'après H. Herp) et l'acquisition des vertus, telle qu'elle est systématisée dans l'*Exercitium cruciforme Jesu* (*Ex.* 7). Cet exercice tient une si grande place dans la spiritualité et la vie d'Eschius qu'il le considère comme le point central d'où tout rayonne. Montant de plaie en plaie jusqu'au Cœur du Christ, l'âme parcourt tous les stades de la vie active (et pénitente), illuminative et unitive, en transformant toutes les parties de son être dans la sainte Humanité du Christ (corpus vulneratum, anima tristis, spiritus laetus et unitus Deo) : ut sic Christum induere, in ipsum transformari, et per ejus humanitatem in divinitatem intrare merearis, ut tu de caetero maneas in Deo et Deus in te (p. 223); ... quasi unum membrum cum caeteris naturalibus corporis ejus membris cum vita et passione ipsius participans effecti essemus (*Ex.* 8, p. 242). Cette assimilation tout intérieure du Christ se poursuit dans la méditation de la passion : primo ad imitandum, secundo ad compatiendum, tertio ad admirandum, quarto ad exultandum, quinto ad conformandum, sexto ad quiescendum (p. 244; cf Ludolphe le chartreux).

Le progrès de l'âme exige un détachement absolu de tout le créé, car celui-ci pourrait devenir un obstacle au service et à l'amour de Dieu : Haec autem unio perfectam requirit cordis puritatem ac mundiciem, atque etiam veram denudationem et expoliationem ab omni creatura.., peccato.., inordinata delectatione (*Ex.* 11, p. 257; vita abstracta : *afghescheydenheit*). Pourtant, l'homme, séparé du monde, par la charité fraternelle s'ouvre à ses frères (*Ex.* 10). L'union à Dieu se réalise in exercitio quadriformi aspirantis et unientis amoris, utens... affectu potius quam intellectu, consurgensque magis per aspirationes ferventes, quam per meditationes (*Ex.* 12, p. 260) : offerre, exigere, conformare et unire (d'après H. Herp; cf Hugues de Balma). Ainsi préparé, ulterius conscendere debes per amorem unientem in ipsam charitatem increatam, quae Deus est (*Ex.* 13, p. 266). Une synthèse vitale se réalise alors : Sicque in activa vita contemplativam duces (cf S. Ignace défini par J. Nadal : in actione contemplativus), si te totum recolligens intres in cor tuum, et ejus intima penetrans, resolvas, resignes, et amittas te in Deum. Et tunc quodammodo deificatus et quasi in Deum transformatus, ad quodcunque te converteris, nihil nisi Deum considerabis. Sicque Deum invenies in omnibus (p. 268). Ainsi l'homme vit intensément en Dieu (la présence de Dieu est formellement recherchée chez Eschius), il est mort au péché et aux vices, crucifié au monde, mais uni au Christ. De la sorte nous nous unifions dans une simplification progressive, qui nous sépare de tout le créé, mais nous unit à Dieu dans un amour absolu et dépouillé, droit et désintéressé, efficace et totalitaire. L'*Exercitium* est une synthèse magnifique de doctrine aussi bien qu'une règle de vie spirituelle.

L'influence d'Eschius fut profonde sur ses disciples et dans les milieux où il vécut. A sa place, qui est modeste, il demeure un bon représentant du courant spirituel, qui, au 16e siècle, prolonge la Devotio moderna et accompagne la naissance de la spiritualité ignatienne : style, dévotions (Plaies, Sacré-Cœur, eucharistie, etc), combat spirituel, contemplation amoureuse, sens de l'Église, christocentrisme.

Arnoldus Janssen (= Jans), *Het leven van den Eerweerdighen Vaeder Mynheer Nicolaus Van Esch*, éd. Gilbert Ghybels, Louvain, 1713. — *Venerabilis Nicolai Eschii vita et opuscula ascetica*, éd. P.-F.-X. de Ram, Louvain, 1858. — *Beati Petri Canisii epistulae et acta*, éd. O. Braunsberger, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1896 : p. 17-19 direction spirituelle reçue d'Eschius; cf p. 92, 97, 138-139, 209-210. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 387-388.

F. J. E. Raymaekers, *Notice historique sur le béguinage de Sainte-Catherine à Diest*, Gand, 1862; *Het kerkelijk en liefdadig Diest*, Louvain, 1870.

B. Spaapen, *Een onbekend tractaatje van Nicolaas Eschius?*, OGE, t. 21, 1947, p. 344-374. — A. Ampe, *Onuitgegeven kleine teksten van Nic. Eschius*, t. 22, 1948, p. 184-187. — D. A. Stracke, *Over Nicolaas van Essche*, t. 25, 1951, p. 50-90. — A. Ampe, *Kritische kanttekeningen bij de « Evangelische Peerle »*. I. *De verhouding van Van Essche tot Oosterwijk*, t. 25, 1951, p. 159-175; III. *Wie vertaalde de « Evangelische Peerle »*, t. 32, 1958, p. 421-424; *Dietse tekst en verspreiding van de « totius vitae spiritualis summa »*, t. 26, 1952, p. 187-201, 243-280. — A. Houben, *Faber en de Nederlanden*, t. 29, 1955, p. 125-163, 241-270, 337-357. — P. Grootens, *Onbekende brieven van Nicolaus van Essche en Arnold Jans aan het licht gekomen*, t. 31, 1957, p. 51-71. — A. Ampe, *Eschius-mengelingen.* I. *De handschriften der Vita Eschii herontdekt.* II. *Enkele andere Eschius-handschriften*, t. 32, 1958, p. 303-330; III. *Dietse vertalingen van Eschius'werk*, t. 33, 1959, p. 5-37; IV. *De eerste contacten van Eschius en Wischaven met de Jezuïeten*, p. 201-209.

Albert Ampe.

ESCLAVAGE MARIAL. — Voir Louis-Marie Grignion de Montfort; Marie.

ESCLAVE (spiritualité de l'). — I. *Dans l'Écriture.* — II. *Chez les Pères de l'Église.*

I. DANS L'ÉCRITURE

Dans le monde gréco-romain, l'Église chrétienne a rencontré le fait social de l'esclavage. Cette rencontre suscitait de graves problèmes. Le message chrétien s'adresse, en effet, à tous les hommes sans distinction; et, de fait, les documents apostoliques nous apprennent avec certitude que riches et pauvres, maîtres et esclaves se coudoyaient dans les premières communautés chrétiennes. Quelle allait donc être la situation de l'esclave à l'intérieur de l'Église?

1. Situation chrétienne de l'esclave. — Les apôtres ne bénéficiaient pas, sur ce point, d'un enseignement direct de Notre-Seigneur. Jésus n'a pas traité du problème posé par la situation de l'esclave, ce problème ne se posant pratiquement pas dans la société palestinienne d'alors. Mais déjà les principes fondamentaux de sa solution sont impliqués dans le message du Christ. Notre-Seigneur met en relief l'égalité de tous les hommes devant Dieu. Dieu n'est-il pas créateur de tous, père de tous, rédempteur et sauveur de tous? Devant lui, tous les hommes sont également faibles et pécheurs; à tous, il adresse la même invitation à entrer dans son royaume. Le Sermon sur la montagne, les paraboles, enseignent cette égalité; le Pater en donne la plus remarquable expression.

Allons plus loin. Jésus n'a-t-il pas promis une place de choix dans son royaume aux petits, aux pauvres, à ceux que la société humaine méprise et rejette? Les béatitudes, l'appel du publicain, les paroles miséricordieuses adressées aux pécheresses et jusqu'au larron sur la croix, tout cela renferme les principes qui vont fonder l'attitude chrétienne envers l'esclave et la situation de l'esclave dans la communauté ecclésiale. Surtout, Jésus ne s'est-il pas présenté comme le Serviteur, dont le sacrifice apporte aux hommes la liberté (*Mt.* 20, 28 = *Marc* 10, 45; cf *Luc* 4, 18; *Jean* 8, 36), et à l'imitation duquel ses disciples devront se faire serviteurs de tous (*Mt.* 20, 26-27 = *Marc* 10, 43-44; *Mt.* 23, 11; *Jean* 13, 14-16; cf 1 *Cor.* 9, 19)? Si l'on songe que le même mot, en hébreu et en araméen comme en grec, peut désigner le serviteur ou l'esclave, on comprend quelle spiritualité de l'esclave pourra être dégagée d'une semblable révélation.

Il était réservé aux apôtres de la dégager et, avant tous les autres, à saint Paul et à saint Pierre, les grands représentants de la rencontre du christianisme et du monde gréco-romain.

Paul a dû affronter ce problème de la situation chrétienne de l'esclave dans la communauté de Corinthe. Il y avait un certain nombre d'esclaves dans cette église, qui ne comptait « pas beaucoup de gens puissants, ni beaucoup de gens de bonne naissance » (1 *Cor.* 1, 26). Plusieurs, peut-être, s'étaient demandé si leur conversion au christianisme n'allait pas changer leur sort. Le message chrétien n'était-il pas un message de liberté, et Paul ne prêchait-il pas que dans le Christ il n'y a plus désormais « ni esclave ni homme libre » (*Gal.* 3, 28)? Les maîtres chrétiens allaient-ils affranchir leurs esclaves devenus leurs frères? A ces questions, plus ou moins clairement exprimées, la réponse de Paul est d'une clarté et d'une netteté parfaites :

> Que chacun demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu. Étais-tu esclave lors de ton appel? Ne t'en soucie pas; et quand bien même tu pourrais devenir libre, mets plutôt à profit ta condition. Car celui qui était esclave lors de son appel dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur; de même celui qui était libre lors de son appel est un esclave du Christ. Vous avez été achetés bon prix! Ne vous faites pas esclaves des hommes. Que chacun, frères, demeure devant Dieu dans l'état où l'a trouvé son appel (1 *Cor.* 7, 20-24).

Le problème social de l'esclavage se trouve donc dépassé : ce qui importe, dans le monde nouveau inauguré par le Christ, ce n'est plus telle condition ou situation sociale, c'est uniquement l'appel de Dieu. Il est remarquable que Paul refuse de s'arrêter au problème de l'affranchissement; la tradition biblique, elle, s'y intéressait. Le vieux code de l'alliance ordonnait la libération régulière des esclaves (*Ex.* 21, 2), disposition reprise par le *Deutéronome* (15, 12). Plus tard, la législation lévitique avait institué un affranchissement général, lors de l'année jubilaire (*Lév.* 25, 10), et elle exprimait même la volonté de faire passer l'esclave hébreu au statut de salarié (25, 39-55). De leur côté, les prophètes soutenaient cet effort, présentant l'affranchissement comme une œuvre particulièrement agréable à Yahvé (*Jér.* 34, 8 svv; *Isaïe* 58, 6) et comme la mission même du Serviteur eschatologique (*Isaïe* 61, 1-2; cf *Luc* 4, 18-19).

Comment donc un juif chrétien comme Paul, pénétré de la tradition de l'ancien Testament, n'a-t-il pas prolongé cette tradition jusqu'à l'affirmation de la liberté due à tous? Il ne suffit pas de répondre que Paul n'est pas un moraliste ni un philosophe; car les grands problèmes humains ne peuvent rester étrangers au croyant. Il nous faut aller plus profond. Si Paul ne s'est pas intéressé directement au problème social de l'esclavage, c'est à cause de sa foi au royaume.

Le royaume vient; il est tout proche, et par conséquent le vrai croyant ne doit pas s'attacher aux réalités toutes transitoires de ce monde-ci : « Je vous le dis, frères : le temps se fait court. Désormais donc, que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas; ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe, la figure de ce monde » (1 *Cor.* 7, 29-31). Ce passage, si proche de celui qui concerne la condition de l'esclave converti, l'éclaire singulièrement. Nous pourrions ajouter, en effet, dans l'esprit de Paul : « Que ceux qui sont esclaves vivent comme ne l'étant pas ».

Au fait, le monde futur n'est-il pas déjà présent? Ne sommes-nous pas déjà entrés dans le royaume? Oui, dans le Christ ressuscité, le monde entier a commencé de se renouveler et dans le bain baptismal nous sommes devenus une créature nouvelle. L'essentiel du message de Paul, et d'ailleurs du message chrétien, est là; la situation chrétienne de l'esclave s'en trouve définitivement éclairée.

> Paul a déjà écrit aux Galates : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme; vous tous, en effet, vous êtes un dans le Christ Jésus » (3, 27-28).
>
> Il le répète aux Corinthiens : « Aussi bien avons-nous tous été baptisés en un seul Esprit pour ne former qu'un seul corps, juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit » (1 *Cor.* 12, 13).

Quelques années plus tard, Paul écrit, presque dans les mêmes termes, aux chrétiens de Colosses : « Là il n'y a plus ni grec ni juif, ni circoncision ou incirconcision, ni barbare ni scythe, ni esclave ni homme libre; mais seulement le Christ, qui est tout en tous » (*Col.* 3, 11).

Nous sommes devenus la création eschatologique, le corps même du Christ. Entre nous chrétiens, il y a donc égalité parfaite dans la rédemption, et il ne saurait y avoir d'autres vraies différences que celles qui distinguent les membres du corps du Christ, chacun à raison de sa vocation et de sa fonction propres (1 *Cor.* 12, 12-30). Penser autrement, ce serait penser selon les catégories purement humaines, retourner au monde de la chair, dont nous avons été libérés pour entrer dans le monde de l'Esprit; ce serait, selon l'expression de Paul, se faire à nouveau « esclaves des hommes » (1 *Cor.* 7, 23).

Or, nous avons été rachetés de cet esclavage, le seul qui compte, par le sacrifice du Christ. Il a donné son sang pour notre rançon; aussi sommes-nous devenus ses affranchis ou, comme le dit encore Paul dans un paradoxe très heureux, ses esclaves (1 *Cor.* 7, 22). Nous retrouvons le même paradoxe, à peine transposé, dans la lettre aux *Romains* : « Affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice » (6, 18). Mais n'est-ce pas la reprise et le prolongement du grand thème de l'ancien Testament : esclavage d'Égypte et rédemption pascale (*Lév.* 25, 42-55)? Paul n'a donc pas oublié la tradition biblique sur l'esclavage et l'affranchissement; mais, pour lui, l'aspect proprement théologique domine tous les autres, selon la pensée même de Jésus (*Jean* 8, 32-36; cf *Luc* 13, 16) et de la première Église (*Actes* 10, 38; cf *Héb.* 2, 14-15; 2 *Pierre* 2, 19).

2. **Exigences concrètes.** — Quelles exigences concrètes se dégagent de cette compréhension théologique de la condition servile?

« Que chacun demeure dans l'état où l'a trouvé l'appel de Dieu », a dit Paul de la façon la plus nette. Or, en bonne morale chrétienne, chaque « état », chaque condition sociale comporte ses exigences : c'est le devoir d'état, qui n'est rien d'autre que l'interprétation, en fonction de la situation concrète de chacun, de l'exigence unique de Dieu.

La condition de l'esclave dans la société, c'est de servir un maître; l'esclave chrétien accomplira donc la volonté de Dieu en servant son maître de son mieux. Mais il nous importe de saisir les motifs profonds de cette exigence :

Esclaves, obéissez en tout à ceux qui sont vos maîtres selon la chair, non d'une obéissance tout extérieure, pour plaire aux hommes, mais d'un cœur loyal, dans la crainte du Seigneur. Quoi que vous ayez à faire, travaillez de toute votre âme, comme pour le Seigneur et non pour des hommes, sachant qu'en retour vous recevrez du Seigneur l'héritage. Servez le Seigneur Christ (*Col.* 3, 22-24).

Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair avec crainte et respect, d'un cœur loyal, comme au Christ; non d'une obéissance tout extérieure, pour plaire aux hommes, mais comme des esclaves du Christ qui font la volonté de Dieu de toute leur âme. Servez de bon cœur, comme servant le Seigneur et non des hommes, sachant que chacun trouvera auprès du Seigneur tout ce qu'il aura fait de bien, qu'il soit esclave ou homme libre (*Éph.* 6, 5-8).

Dans ces deux passages presque identiques, le motif de l'obéissance et du service est mis en pleine lumière; il n'est autre que notre appartenance au Christ et à Dieu. Dans une vue de foi, l'esclave chrétien saura reconnaître en son maître une autorité à laquelle Dieu l'a soumis (cf *Rom.* 13, 1 svv; *Jean* 19, 11). Se soumettre de bon cœur à cette autorité n'est donc pas s'asservir à un homme, mais servir Dieu. Dans le fait de sa dépendance à l'égard d'un maître humain, l'esclave chrétien reconnaîtra l'image de sa dépendance totale, et de celle de tous les hommes, à l'égard du Christ et de Dieu. L'esclave selon la chair est donc dans une situation privilégiée pour vivre la vie chrétienne, qui est, pour reprendre le paradoxe paulinien, un esclavage selon l'Esprit : esclavage de la justice, du Christ et de Dieu. Aussi celui qui aura satisfait, dans la condition d'esclave, à l'exigence divine, recevra-t-il l'héritage des fils. Dans la création nouvelle, en effet, tous sont fils dans le Christ : « Ainsi tu n'es plus esclave, tu es fils; or si tu es fils, tu es héritier de par Dieu » (*Gal.* 4, 7).

La situation peut devenir particulièrement délicate lorsque maître et esclave sont l'un et l'autre chrétiens : l'esclave peut être tenté d'abuser des droits que donne la fraternité dans le Christ. Paul n'oublie pas cette difficulté : « Quant à ceux qui ont pour maîtres des croyants, qu'ils ne les traitent pas avec désinvolture sous prétexte que ce sont des frères; mais qu'ils les servent d'autant mieux que ceux qui reçoivent leurs services sont des croyants et des frères aimés » (1 *Tim.* 6, 2).

Ainsi, loin de réduire l'exigence du devoir d'état, la qualité de frère l'accroît, ou plutôt l'approfondit, de même que la pleine révélation de notre qualité de fils de Dieu dans le Christ, loin de diminuer le devoir d'obéissance au Seigneur, ne fait que l'approfondir.

De son côté, le maître chrétien comprendra que son esclave est pleinement son frère dans le Christ; il le traitera avec justice et bonté, sachant qu'il n'existe qu'un seul maître : le Maître des cieux (*Col.* 4, 1; *Éph.* 6, 9). Dans tel cas particulier, Paul laissera même entendre à un maître chrétien qu'il désirerait le voir affranchir son esclave récemment converti (*Philémon* 14-21).

Quant aux maîtres incroyants, il y a une raison particulière de les bien servir : l'honneur même de la religion chrétienne. Le maître incroyant, et avec lui toute sa maison, jugera le christianisme d'après le comportement de l'esclave que l'on sait chrétien. Celui-ci a donc une fonction de témoignage, qu'il remplira dans la mesure même où il accomplira son devoir d'état :

Tous ceux qui sont sous le joug de l'esclavage doivent tenir leurs maîtres pour dignes d'un entier respect; ainsi le nom de Dieu et la doctrine chrétienne ne seront pas blasphémés (1 *Tim.* 6, 1). Que les esclaves soient soumis à leurs maîtres en tout; qu'ils cherchent à leur plaire, évitent de les contredire; qu'ils ne détournent rien, mais se montrent toujours d'une parfaite fidélité, afin de faire honneur en tout à la doctrine de Dieu, notre Sauveur (*Tite* 2, 9-10).

Saint Pierre, dans sa première épître, donne enfin des directives aux chrétiens qui servent des maîtres difficiles et injustes :

Vous, les domestiques, soyez soumis à vos maîtres avec une déférence absolue, non seulement à ceux qui sont bons et bienveillants, mais aussi à ceux qui sont difficiles. Car il est méritoire de supporter, par égard pour Dieu, des peines infligées injustement... C'est à cela que vous avez été appelés, puisque le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces.., lui qui injurié ne rendait pas l'injure, souffrant ne menaçait pas, mais s'en remettait à Celui qui juge avec justice; qui a lui-même porté nos péchés en son corps sur le bois, afin que morts à nos péchés nous vivions pour la justice; lui dont la meurtrissure vous a guéris (1 *Pierre* 2, 18-24).

Dans ce passage, Pierre ne s'adresse pas aux « esclaves », mais aux « domestiques »; comme il n'a nullement voulu distinguer entre les deux catégories, le choix du mot est peut-être révélateur de l'intention de considérer les esclaves comme assimilés à des serviteurs libres, ainsi que le demandait le *Lévitique* (25, 39 svv). Quoi qu'il en soit, la doctrine contenue dans ce texte est remarquable. C'est une adaptation à la condition des serviteurs de la théologie chrétienne du Serviteur. Paul voyait, dans la situation de l'esclave, une expérience privilégiée de la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu; Pierre y découvre une expérience privilégiée des souffrances, des injustices, des persécutions annoncées par le Christ à ceux qui voudront le suivre. Aussi Pierre peut-il se permettre d'écrire : « C'est à cela que vous avez été appelés ». Parole au premier abord surprenante, mais à la réflexion si éclairante : à quelque condition sociale qu'il appartienne, le chrétien est appelé à imiter son Maître et à participer ainsi à l'œuvre de la rédemption du monde. S'adressant à des serviteurs maltraités, Pierre leur montre que, dans cette épreuve injuste, la Providence leur donne le moyen de réaliser pleinement leur vocation chrétienne, en marchant sur les pas du Christ. Comment ne pas évoquer le passage de l'épître aux *Philippiens* : « Lui qui était de condition divine, il ne se prévalut pas de son égalité avec Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave.., se rendant obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix » (2, 6-8).

La réflexion néotestamentaire sur la situation de l'esclave est essentiellement théologique et morale. Pour autant, les amorces à la solution du problème social ne manquent pas. Nous pouvons même dire qu'à l'intérieur de cette réflexion théologique le problème social est virtuellement résolu : il est remarquable, en effet, que le nouveau Testament considère l'esclave uniquement sous son aspect de serviteur, quel que soit le terme employé, et jamais sous celui de propriété de son maître (contrairement à l'ancien Testament, vg *Ex.* 21, 21; *Lév.* 25, 45-46). Nous saisissons là l'idéologie chrétienne en conflit latent avec l'état social existant, qu'elle a déjà dépassé de très loin, puisqu'elle repose sur l'affirmation que tous les hommes sont frères dans le Christ, fils dans le Fils unique de Dieu.

Kittel, art. Δοῦλος, t. 2, p. 273-276. — C. Spicq, *Les Épîtres pastorales*, coll. Études bibliques, 2e éd., Paris, 1947, p. 182-184. — R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1, Tubingue, 1948; trad. anglaise, t. 1, Londres, 1952, p. 330-345. — J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie 22, Paris, 1951, p. 370-372. — J. Lappas, *Paulus und die Sklavenfrage. Eine exegetische Studie in historischer Schau*, Vienne, 1954. — G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Sklaverei*, Halle, 1957.

Charles Augrain.

II. CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

Esquissons d'abord les idées maîtresses de la sagesse antique sur l'esclavage pour mieux situer le progrès et la nouveauté que constitue la prédication chrétienne.

1. **Les philosophes païens.** — Les philosophes, dans le monde gréco-romain en particulier, ont fréquemment abordé le problème de la condition servile. Si dans la *République Platon* se contente de mettre en garde les cités grecques contre la tentation de réduire des concitoyens en servitude (v, 469bc, éd. E. Chambry, coll. Budé, Paris, 1933, p. 81), dans les *Lois*, où il légifère pour la société de son temps, il admet l'esclavage de fait, sans en discuter la légitimité (*Lois*, introd. A. Diès et L. Gernet, p. cxix-cxxviii, coll. Budé, Paris, 1951). La réserve de Platon est fondée sur sa conception de l'homme. *Aristote* au contraire fonde sa politique sur le primat de la cité et ses nécessités internes : l'avenir de cette cité reposant sur la vertu des citoyens libres et la vertu supposant des loisirs, l'esclave est nécessaire au même titre que l'instrument (*Éthique à Nicomaque* viii, 13, 1161b, éd. O. Apelt, Leipzig, Teubner, 1912, p. 190); il est « une partie du maître, une partie de son corps, vivante quoique séparée » (*Politique* i, 2, 20, éd. O. Immisch, Leipzig, Teubner, 1909, p. 12). Il sera chargé de soulager le citoyen des peines et du travail physiques. Supprimer l'esclavage serait bouleverser la nature des choses et leur harmonie; il est donc nécessaire et naturel (i, 2, 6-9, p. 7-8); Aristote l'entérine, comme il entérina l'avortement ou la vente des enfants (vii, 14, 10, p. 267).

Pour les *stoïciens*, le bien est de vivre selon notre nature, ce qui est possible en toute circonstance; changer de condition est inutile; davantage, c'est une faiblesse. Être orgueilleux de sa liberté est aussi peu sage que se plaindre de sa servitude. L'esclave qui se résigne n'est pas vraiment esclave, et celui qui ne se résigne pas est digne de l'être. La vraie liberté est au delà de ces contingences : « Sers librement, tu ne seras pas esclave » (Ménandre, *fragment* 279, éd. Firmin-Didot, Paris, 1862, p. 80). Épictète, ancien esclave, n'en est pas plus sensible au problème humain de l'esclavage : seule l'âme importe et elle peut être libre sans aucune condition, il lui suffit de savoir se dominer par l'indifférence absolue à tout désir. L'esclave qui veut être libre n'a pas à changer de condition, mais de sentiment (*Dissertationes* i, 1, éd. H. Schenkl, Leipzig, Teubner, 1916, p. 7-11; iv, 1, p. 355-389, et *passim*; voir aussi DS, t. 4, col. 829). Marc Aurèle, Plutarque professent la même doctrine, mais avec un accent plus humain et surtout la préoccupation d'adoucir la situation matérielle de leurs esclaves. Sénèque enfin insistera avec un grand sens de la justice sur la dignité d'homme que tout esclave porte en soi (*Lettres à Lucilius* 31, 11, éd. F. Préchac et H. Noblot, coll. Budé, Paris, 1956, p. 141; *De beneficiis* iii, 20, éd. F. Préchac, coll. Budé, 1926, p. 78-79). Sa lettre 47 à Lucilius (*loco cit.*, t. 2, 1947, p. 16-23) est le plus beau témoignage de l'antiquité païenne sur l'esclavage. Il reste que l'influence pratique du stoïcisme paraît assez restreinte; elle n'a pas dû dépasser le cercle des gens cultivés et ne modifia guère la condition de l'esclave.

2. **Aux 2e et 3e siècles chrétiens.** — Se développant dans une société païenne dont les bases économiques et sociales reposaient sur l'esclavage, l'Église n'a pu agir directement sur la législation; mais, à la façon d'un ferment, elle a insinué sa doctrine dans les idées, les préjugés et les coutumes. Elle a tracé leur idéal et leurs devoirs aux maîtres et aux esclaves. A ceux-ci, elle a ouvert une communauté fraternelle, qui cherchait à réaliser l'Évangile. C'est dans les écrits des Pères principalement que nous discernons le mieux l'idéal de vie et les vertus propres que l'Église proposait aux esclaves.

1° *Fraternité chrétienne.* — L'Église attira de nombreux esclaves : beaucoup de textes parlent d'eux ou

leur sont adressés. Le message de salut par le Christ est également proposé à l'homme libre et à l'esclave; celui-ci apprend qu'il possède la dignité d'homme et de chrétien au même titre que l'homme libre.

« Nous devons traiter nos serviteurs (οἰκέταις) comme nous-mêmes, écrit Clément d'Alexandrie, nous rappelant qu'ils sont hommes comme nous et que Dieu est leur maître comme le nôtre » (*Pédagogue* III, 12, 92; PG 8, 672b; éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 287). Plus encore, la vraie *philosophie* leur est offerte : « Quiconque règle sa conduite sur nos croyances et nos mœurs, qu'il soit barbare, grec, esclave, vieillard, enfant ou femme, peut connaître la véritable philosophie, même sans le secours de l'étude et des lettres; car la sagesse est le partage de tous les hommes qui l'ont embrassée. Un point avoué parmi nous, c'est que la nature, la même dans chaque individu, est capable des mêmes vertus » (*Stromates* IV, 8, 58, 3-4; PG 8, 1272a; éd. O. Stählin, GCS 2, 1906, p. 275; voir aussi IV, 8, 67, 1; PG 8, 1277c; GCS, p. 278).

Justin (*Dialogue avec Tryphon* 134, PG 6, 788ab), Origène (*Contra Celsum* III, 54; PG 11, 992c; éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 249-250) et saint Cyprien (*Ad Demetrianum* 8; PL 4, 549-550; éd. G. Hartel, CSEL 3, 1, 1868, p. 356) insistent de même sur l'universalisme du message du Christ et sur l'égalité de tous les hommes.

Parlant de la communauté chrétienne, Lactance s'adresse aux païens en ces termes : « Nec alia causa est cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus nisi quia pares esse nos credimus. Nam cum omnia humana non corpore sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa conditio, nobis tamen servi non sunt; sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos... Cum igitur et liberi servis, et divites pauperibus humilitate animi pares simus, apud Deum tamen virtute discernimur » (*Divinae institutiones* V, 16 (15); PL 6, 600-601; éd. S. Brandt, CSEL 19, 1890, p. 447-448).

2° *Vie ecclésiale.* — Ces esclaves, catéchumènes ou baptisés, participent aux assemblées chrétiennes; ils y trouvent, non seulement une égalité parfaite, mais un empressement particulier :

Si un homme occupant une fonction élevée selon le siècle entre alors (que la célébration est commencée), le service n'est pas interrompu pour lui..; mais si, tous les sièges étant occupés, on voit entrer un pauvre, un homme de condition vile ou un voyageur.., le diacre s'emploie à lui trouver une place, voulant faire de son ministère une œuvre agréable, non aux hommes, mais à Dieu (*Constitutiones apostolorum* II, 58; PG 1, 741ab; éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderborn, 1905, p. 169-171).

Les sacrements sont les mêmes pour tous : cela seul était une transformation inouïe, car la religion romaine avait fragmenté les actes du culte et les manifestations religieuses selon les couches sociales, les corporations, etc. L'ordre et le mariage présentaient quelque difficulté. Il y eut, aux premiers temps de l'Église, beaucoup de prêtres esclaves; saint Callixte † 222, un moment esclave, fut l'un des successeurs de saint Pierre. Cependant, dès qu'elle le put, l'Église prit des dispositions pour libérer ou racheter les esclaves entrés ou entrant dans le sacerdoce. C'était une question de prudence, si elle voulait sauvegarder l'indépendance et la vertu de ses prêtres. Quant au mariage, la législation romaine distinguait le *contubernium* des esclaves du *conjugium* des hommes libres, qui seul avait valeur d'authentique mariage; or, l'Église considérait comme sacramentelle et indissoluble toute union entre chrétiens, y compris celle des esclaves. On ne saurait exagérer l'importance de cette révolution, puisque l'antiquité avait pris l'habitude de dénier à l'esclave le droit à la vie de famille, à l'union stable, parfois à la procréation, et en avait fait un instrument sans défense des désirs de ses maîtres.

3° *Le devoir d'état.* — A ces esclaves chrétiens, les Pères des premiers siècles proposent, souvent presque littéralement, l'enseignement des apôtres. Mentionnons quelques développements sur les relations de l'esclave et du maître; ordinairement les deux points de vue sont enchâssés l'un dans l'autre, ils s'équilibrent et se complètent. Ainsi dans la *Didachè* :

Tu ne commanderas pas avec aigreur à ton esclave (δούλῳ) ou à ta servante qui mettent leur espérance dans le même Dieu que toi, de peur qu'ils ne perdent la crainte de Dieu qui est au-dessus des uns et des autres; car il n'appelle pas suivant la qualité de la personne, mais il vient à ceux que l'Esprit a préparés. Pour vous, esclaves, vous serez soumis à vos seigneurs comme à une image de Dieu, avec respect et crainte (IV, 10-11, éd. F. X. Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. 1, Tubingue, 1887, p. CLII).

Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* III, 11, 74; PG 8, 649c; GCS 1, p. 277; *Épitre de Barnabé*, 19, PG 2, 777c; *Constitutiones apostolorum* VII, 13; PG 1, 1008b; éd. F. X. Funk, *loco cit.*, t. 1, p. 400.

Tous insistent sur les devoirs de respect, d'obéissance et de service. Que les esclaves voient en leur maître le représentant du Dieu qu'ils servent; qu'ils s'y efforcent « pour la gloire de Dieu et pour obtenir une meilleure liberté » (Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe*, 4, 3; PG 5, 724a; éd. P.-T. Camelot, coll. Sources chrétiennes 10, Paris, 1951, p. 174). Un texte des *Constitutions apostoliques* insiste sur les relations familiales qui doivent s'instaurer entre les chrétiens esclaves et maîtres; il marque bien l'idéal de fraternité de l'Église :

Que l'esclave, dans la crainte de Dieu, aime son maître, même impie, même criminel, mais qu'alors il ne l'imite pas dans ce qui regarde la religion. De même, que le maître aime son esclave et, bien qu'il soit plus élevé, qu'il s'estime son égal, au moins en tant qu'homme. Celui qui a un maître chrétien, tout en respectant son autorité, doit l'aimer et comme maître, et comme frère dans la foi, et comme père; non comme un esclave qui sert hypocritement sous ses yeux; mais par amour de son maître, sachant que Dieu le récompensera de son service. Semblablement le maître qui possède un esclave chrétien, mis à part sa servitude, doit l'aimer comme un fils ou comme un frère, parce qu'il partage la même foi que lui (IV, 12; PG 1, 824c; éd. F. X. Funk, *loco cit.*, t. 1, p. 233).

Les communautés chrétiennes réalisaient cette fraternité en se préoccupant du rachat ou de la libération des esclaves chrétiens (*Pasteur* d'Hermas, 8e précepte, 10; PG 2, 933a; éd. R. Joly, coll. Sources chrétiennes 53, Paris, 1958, p. 180; 1e parabole, 8; PG 2, 954a; éd. R. Joly, p. 212). Certains allaient jusqu'à se vendre pour racheter des esclaves (Clément de Rome, *Ad Corinthios* 55, 2, PG 1, 320a); il y eut même des affranchis choisissant un nouvel esclavage pour libérer leurs frères. Saint Ignace d'Antioche témoigne pour l'Asie mineure de la fréquence de ces rachats, quand il recommande aux esclaves de n'être pas « trop impatients d'être affranchis aux frais de la communauté; ce serait se montrer esclaves de leurs propres désirs » (*Lettre à Polycarpe* 4, 3, *loco cit.*).

Saint Cyprien nous livre le secret de la charité du chrétien vis-à-vis de ses frères esclaves ou captifs :

Nous devons regarder la captivité de nos frères comme notre captivité, prendre la peine de ceux qui sont en péril comme notre peine, puisque nous faisons un même corps... Même si la charité nous poussait moins à porter secours à nos frères, il faudrait nous dire que ce sont des temples de Dieu qui sont captifs, et que nous devons... travailler de toutes

nos forces et sans retard à nous acquitter de nos obligations envers Jésus-Christ. Quand l'apôtre Paul dit : « Vous tous qui êtes baptisés, vous avez revêtu Jésus-Christ », il faut donc voir Jésus-Christ dans nos frères captifs et le racheter de la captivité, lui qui nous a rachetés de la mort; il faut racheter des barbares à prix d'argent celui qui nous a rachetés de son sang. Il souffre que cela arrive pour mettre notre foi à l'épreuve et voir si chacun de nous fera pour un autre ce qu'il voudrait qu'on fît pour lui-même (*Ep.* 60 (72), 1-3; PL 4, 360ac; éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, 1871, p. 698-699).

Cyprien parle indifféremment de la personne du captif et de celle de Jésus-Christ. Nous avons là en germe l'intuition centrale de la charité qui, dans l'histoire de l'Église, s'épanouira en tel saint, en tel ordre religieux, et les fera se consacrer au service de leurs frères esclaves, au service du Christ dans les chaînes.

Ainsi l'Église relevait l'esclave chrétien à ses propres yeux en lui reconnaissant les droits de sa dignité d'homme. Si elle lui commandait l'obéissance et le respect de ses maîtres, même païens, elle lui en faisait trouver la force en l'introduisant dans la foi et dans la communauté de charité et de grâce; elle lui redonnait l'accès à la famille et à l'amour dans le mariage chrétien; elle lui ouvrait l'accès au sacerdoce; bref, l'esclave découvrait une vie nouvelle : vie fraternelle dans le Christ, vie religieuse et liturgique, espoir enfin d'une libération à la fois temporelle et éternelle, à laquelle il devait travailler avec tous ses frères dans la foi.

2. Au 4e siècle. — 1° Transformation religieuse et juridique de la condition servile. — La prédication des Pères du 4e siècle, notamment celle de saint Jean Chrysostome, reprend les grands thèmes de la période précédente à l'intention des païens qui entrent nombreux dans l'Église : respect de l'homme image de Dieu, égalité de la nature humaine, fraternité dans le Christ, malgré les différences sociales. Cependant les textes patristiques traitant de la vie chrétienne des esclaves sont plus abondants et plus précis : les évêques montrent comment l'esclavage est né, non de la volonté de Dieu, mais du péché de l'homme; ils exhortent les chrétiens à pallier les dangers de la condition de leurs frères esclaves en christianisant leurs mœurs, en donnant le bon exemple, en instaurant des relations confiantes et familiales entre maîtres et esclaves. Certes, l'esclave désire légitimement son affranchissement, mais les Pères défendent souvent le christianisme de venir bouleverser la vie sociale : les païens s'en autoriseraient pour blasphémer le nom du Christ! Que l'esclave chrétien serve son maître selon l'esprit de saint Paul, dans l'obéissance et la crainte de Dieu, dans l'espérance de la récompense divine. Que son service soit « libre » : en allant au-devant et au delà de la volonté du maître, selon le conseil évangélique (*Mt.* 23, 3) il dépasse le plan de la servitude humaine et entre dans l'obéissance au Christ, qui est vraie liberté; car, le Christ, ayant librement assumé la condition humaine, l'a libérée et associée à sa gloire de Fils de Dieu. N'est-ce pas ainsi, d'ailleurs, que l'esclave triomphera du véritable esclavage, celui des passions, et que, par son exemple, il attirera au Christ son entourage païen?

Au 4e siècle comme précédemment, les textes évoquent l'admission des esclaves au baptême, leur accès au sacerdoce et à l'épiscopat ou leur entrée au monastère; des conciles locaux prennent des dispositions, variables selon les temps et les lieux, dont la tendance générale est de demander la libération de l'esclave ou son rachat par la communauté. Nous avons noté l'influence profonde qu'exercèrent le droit et les devoirs du mariage et de la famille sur l'évolution personnelle et sociale de l'esclave; mais la revalorisation du travail manuel prêchée par les Pères et réalisée dans le monachisme, l'observation du repos des dimanches et des fêtes dont les Pères demandent qu'on fasse profiter les esclaves, sont autant de nouveautés qui améliorent la condition servile et facilitent la vie chrétienne des esclaves.

Avant Constantin et parallèlement à l'effort de l'Église, l'état modifie peu à peu la législation de l'esclavage. Ce mouvement s'amplifie avec le triomphe du christianisme. Mentionnons à titre d'exemple la loi du 11 mai 319 qui punit la mise à la torture et le meurtre d'un esclave, et celle du 29 avril 325 qui interdit de séparer les membres d'une même famille d'esclaves à l'occasion d'une vente (*Code* de Théodose, IX, 12, 1; II, 25, 1). Constantin légalise un mode nouveau d'affranchissement instauré par les évêques, la *Manumissio in sacrosanctis ecclesiis* (cf C. Lécrivain, art. *Libertus*, dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. 3, Paris, 1904, p. 1219-1220). Plus tard, Justinien abolira la mise en esclavage comme pénalité et déclarera l'esclavage contraire au droit naturel. Voir R. Naz, art. *Esclave*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 5, 1953, col. 449-450; J. Dutilleul, art. *Esclavage*, DTC, t. 5, 1913, col. 473-476.

A côté de ces progrès humains, on voit apparaître des réformes directement inspirées par le christianisme, lorsque, par exemple, Constantin défend de marquer les condamnés au visage « où réside l'image de la beauté divine » et qu'il abolit le supplice de la croix, jusque-là réservée aux esclaves, mais consacrée par la mort du Christ (P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, Paris, 1876, p. 480-481).

2° Saint Jean Chrysostome. — C'est ordinairement à la faveur de sa prédication morale que Jean Chrysostome aborde concrètement et abondamment la question de l'esclavage.

Dieu a créé l'homme à son image, lui donnant par là sa dignité, fondant ainsi l'unité et l'égalité de la nature humaine (*Expositio in ps.* 48, 7, PG 55, 233). La faute originelle bouleverse l'ordre divin, la servitude et la domination font leur entrée dans le monde. C'est au péché de Cham, sanctionné par la sujétion de sa postérité à celles de Sem et de Japhet, que Jean Chrysostome rattache l'esclavage. Celui-ci n'est donc pas une institution divine ou naturelle; il est le fruit du péché, comme la mort et pour la même raison (*In Genesim* 29, 7, PG 53, 270; *De Lazaro* 6, 7, PG 48, 1037-1039). De la doctrine de Jean Chrysostome sur l'égalité fondamentale de la nature humaine et de la grâce rédemptrice, on doit conclure qu'à ses yeux l'esclavage est radicalement injuste. Plus encore, il est dépassé, car, dans le Christ, il n'y a plus ni esclave, ni homme libre. L'esclavage social cependant demeure à ses yeux non seulement un signe de l'esclavage du péché, mais une peine pour le pécheur, une expiation pour le juste : l'un et l'autre doivent supporter les conséquences de cette iniquité dans l'attente de la justice et de la félicité du ciel.

On ne peut accuser Jean Chrysostome de bouleverser l'ordre social. Il est enclin à montrer les dangers et les risques de l'affranchissement; il est conscient des difficultés que rencontre l'esclave libéré, souvent sans argent, sans maison, sans travail (*In ep. 1 ad Timotheum* 16, PG 62, 588-589; *In ep. 1 ad Corinthios* 40, PG 61, 354). Pour Jean Chrysostome, la solution la plus réaliste et la plus profonde réside dans la vraie sagesse

chrétienne. Il faut dépasser les apparences de la vie sociale et se persuader que le véritable esclavage est celui des passions mauvaises. Le Christ nous appelle à nous libérer de l'esclavage spirituel, le seul qui mérite ce nom et soit déshonorant. Tous sont appelés à la vie nouvelle des enfants de Dieu, à la vraie liberté.

Si nous avons la vraie sagesse, aucun de ces maux qui ont pénétré dans le domaine de la vie par les prévarications de nos pères ne nous causera de préjudice réel... La mort n'est plus la mort... L'esclavage également n'est qu'un mot. Celui-là est vraiment esclave qui commet le péché. Or, que le Christ en venant sur terre ait aboli l'esclavage, n'en laissant subsister que le nom, c'est saint Paul qui vous le dit : Que ceux dont les maîtres sont fidèles se gardent bien de les mépriser, parce qu'ils doivent voir en eux des frères (1 *Tim.* 6, 2). Vous le voyez, la vertu rétablit le niveau et remet au rang des frères ceux qui n'étaient auparavant que des esclaves (*In Genesim* 29, 7, PG 53, 270; aussi *In ep. 1 ad Tim.* 18, 2, PG 62, 598-600; *In Joannem* 54, 1 et 59, 4, PG 59, 297 et 326; *In ep. 1 ad Corinthios* 19, 4 *passim*, PG 61, 156-158).

Cette sagesse chrétienne dont aime à parler Jean Chrysostome rend parfois un son assez stoïcien; à prendre certains passages hors de leur contexte on pourrait l'accuser de ne pas dépasser la solution stoïcienne (par exemple, *De Lazaro* 8, PG 48, 1039; aussi *In Joannem* 80, 3, PG 59, 436-437). En fait, Chrysostome en appelle toujours à une sagesse chrétienne, dans laquelle l'esclave doit trouver force, consolation et espérance en Dieu, comme Joseph dans sa prison, ou les trois compagnons de Daniel dans la fournaise (cf *In Genesim* 29, 7, PG 35, 270; *In ep. ad Titum* 4, 4-5, PG 62, 686-688, etc).

Les conditions de vie de l'esclave chrétien imposent des devoirs, au premier rang desquels l'obéissance. Mis à part le cas d'ordre injuste ou pervers, l'esclave doit servir volontairement et librement. Jean Chrysostome précise : ni hypocrisie, ni paresse, ni vol, tenant les intérêts du maître comme les siens, qu'il serve un homme dur, cruel, païen ou non. Saint Jean Chrysostome peut parfois énumérer les raisons humaines de cette soumission librement acceptée, en dernière analyse il fonde la valeur libératrice de l'obéissance comme celle de la sagesse : par une vue de foi, l'esclave assume et dépasse les servitudes de sa situation pour atteindre à la réalité de sa vocation divine, à la vraie liberté dans le Christ. En un mot, il sert Dieu et pas seulement un homme; et la récompense, Dieu la lui donnera, preuve supplémentaire que c'est bien Dieu que l'on sert (voir *In ep. 1 ad Corinthios* 19, 4, PG 61, 156-158; *In ep. ad Colossenses* 10, 1-2, PG 62, 367-368; *In ep. ad Ephesios* 22, 1-2, PG 62, 155-157; *In ep. 1 ad Timotheum* 16, 1-2, PG 62, 588).

D'autres vertus sont encore recommandées : le mépris des richesses, la simplicité du cœur, la fidélité, le travail courageux. La vertu de chasteté fait l'objet de particulières recommandations. L'antiquité a laissé nombre de descriptions désenchantées des vices de l'esclave. Un passage du commentaire de l'*Épître à Tite* (4, 3, PG 62, 684-685) montre dans quel esprit Jean Chrysostome abordait les esclaves chrétiens : compréhension de leurs difficultés, de leurs tentations, conscience de leur manque d'instruction et de bons exemples, de leur solitude dans la promiscuité. S'adressant tour à tour au maître et à l'esclave, il explique comment, pratiquant la même loi du Christ, ils doivent s'entraider comme des frères.

Ainsi les maîtres sont invités à se contenter d'un ou de deux serviteurs (*In ep. 1 ad Corinthios* 40, 5, PG 61, 353-354). Ils doivent respecter, aimer leurs esclaves. Qu'ils les corrigent, après avoir essayé douceur et persuasion, sans esprit de vengeance et dans l'intention de les redresser. C'est un devoir de veiller à leur instruction chrétienne. En un mot, que le maître apporte ses soins à faire régner le bon ordre et la concorde dans sa maison, faute de quoi il ne saurait prétendre être un authentique paterfamilias (voir *In ep. ad Ephesios* 22, 2 PG 62, 155-158; *In Acta Apostolorum* 45,4, PG 60, 320. Le vice le plus reproché aux maîtres est la débauche; aux matrones, l'impatience et la brutalité, *In ep. ad Ephesios* 15, 3, PG 62, 109).

L'ordre social demandait qu'il y eut alors des maîtres et des esclaves, soit. Mais « qu'il y ait un mutuel échange de servitude et de soumission, et il n'y aura plus d'esclavage; que l'un ne prenne pas rang parmi les libres et l'autre parmi les esclaves : il vaut mieux que maîtres et esclaves se servent les uns les autres... C'est ce que veut le Seigneur, c'est pour cela qu'il a lavé les pieds de ses disciples » (*In ep. ad Ephesios* 19, 5, PG 62, 134c). Au demeurant, le jugement de Dieu attend les maîtres : « Ne croyez pas que ce que l'on fait contre des esclaves sera pardonné comme fait contre des esclaves! Les lois du monde connaissent la différence des deux races, mais la loi commune de Dieu l'ignore; car Dieu fait du bien à tous, il ouvre le ciel à tous indistinctement. » (22, 2, 157c).

Autant Jean Chrysostome respecte l'ordre social, autant il affirme la révolution qu'est le christianisme. Nous l'avons déjà aperçu quand il établit l'égalité des classes sociales devant le jugement de Dieu, devant la sagesse et la morale évangélique. Son enseignement religieux insiste sur la même caractéristique.

Parlant de la grâce du baptême : « Tels sont les effets des dons du Maître; il ne fait aucune différence entre esclave et homme libre, entre riche et pauvre. Toute inégalité de ce genre est ici balayée. Venez tous, dit-il, vous qui êtes las et accablés » (*Catéchèse baptismale* 1, 27, éd. A. Wenger, coll. Sources chrétiennes 50, Paris, 1957, p. 122). « Ce nom d'Église comprend aussi les esclaves, sans que les maîtres aient le droit de s'en offenser : l'Église ne connaît pas cette distinction; la seule qu'elle admette est celle des vertus et des péchés » (*In ep. ad Philemonem* 1, 1, PG 62, 705). « La table du Seigneur est la même pour tous ... pour l'esclave et pour l'homme libre » (*In Sanctum Pascha* 3, PG 52, 769), et il arrive que le riche catéchumène soit obligé de se retirer, tandis que son serviteur reste pour participer aux mystères (*De Resurrectione* 3, PG 50, 437c).

Jean Chrysostome insiste enfin sur l'apostolat de l'esclave par la fidélité à son devoir : « Si les païens voient un pauvre serviteur montrer, parce qu'il est chrétien, une modération supérieure à celle de leurs philosophes, s'acquitter de son service avec autant d'exactitude que de dévouement, ils admireront sans réserve la puissance de la prédication » (*In ep. ad Titum* 4, 3, PG 62, 684-685; aussi 4, 5, 688).

La prédication de Chrysostome aux esclaves, très riche et très concrète, le plus souvent morale, est fidèle à l'enseignement de saint Paul.

Parmi les autres Pères du 4e siècle, saint *Augustin* est, sur notre sujet, le plus important; sa pensée se porte plus volontiers vers la doctrine que sur les conseils circonstanciés de la morale; les relations de l'esclave et du maître lui servent le plus souvent de comparaison pour concrétiser la situation du chrétien serviteur de Dieu.

Voir *Confessiones* 9, 8, PL 32, 770-772; *De moribus catholicae Ecclesiae* 30, 63, PL 32, 1336; *De sermone Domini in monte* 1, 59, PL 34, 1260; *Tractatus in Joannem* 41, 4, PL 35, 1694; *Enarrationes in ps.* 96, PL 37, 1246c; *in ps.* 99, 7, 1275; *in ps.* 124, 1653-1654; *Sermo* 21, 6-7, PL 38, 145-146; *Sermo* 94, 581; *Sermo* 159, 3 et 5, 869-870; *Sermo* 161, 9, 883; *De civitate Dei* 19, 14-16, PL 41, 643-644.

S. Cyrille de Jérusalem, *Procatechesis* 5, PG 33, 341; *Caté-*

chèses baptismales 6, 26, PG 33, 584a; 15, 23, 901b; 17, 35, 1009b.

S. Basile, *De jejunio* 1, PG 31, 175; *In Attende tibi ipsi* 5, PG 31, 212a; *In martyrem Julittam* 6, PG 31, 252; *Liber de Spiritu Sancto* 20, 51, PG 32, 160-161, et éd. B. Pruche, coll. Sources chrétiennes 17, Paris, 1947, p. 204-205.

S. Grégoire de Nazianze, *In sanctum baptisma* 40, 27, PG 36, 397a.

S. Ambroise, *De Jacob et vita beata* II, 3, 12; PL 14, 619 et éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1897, p. 38-39; *De Joseph patriarcha* 4; PL 14, 649-650 et CSEL 32, p. 85-87; *Ep.* 63, 112, PL 16, 1218-1219; *Ep.* 37, PL 16, 1083-1095 *passim*.

S. Jérôme, *Ep.* 77, 3; PL 22, 691 et éd. I. Hilberg, CSEL 55, 1912, p. 39-40; *In ep. ad Ephesios* 3, 6, PL 26, 541-542; *In ep. ad Titum* 2, PL 26, 584-586.

3° L'esclave et la vie parfaite. — Si, du seul fait de la vie sociale, des différences de classes persistaient entre maîtres et esclaves chrétiens, elles s'abolissaient totalement dès que l'esclave allait au martyre, ou plus tard au désert et dans les communautés monastiques. Nombreux furent les esclaves qui moururent pour leur foi avec leur maître et que très tôt l'Église honora également : Vital avec Agricola, Blandine et sa maîtresse, Félicité et la noble Perpétue, Evelpiste avec Justin (cf DS, t. 2, col. 893). Martyrs de la chasteté aussi, comme sainte Potamienne dont les magnifiques réponses à son juge montrent qu'elle se veut maîtresse de son corps pour le garder, comme son âme, au Christ. Les Pères et les *Passions* proposèrent ces martyrs à l'admiration et à l'imitation des églises (Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 8, 58; PG 8, 1272a; GCS 2, p. 275; S. Ambroise, *De exhortatione virginitatis* 1, PL 16, 337-338; Palladius, *Histoire lausiaque* 3; PG 34, 1012; éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, Cambridge, 1904, p. 18-19; *Passio sanctorum Didymi et Theodorae*, AS, avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 572; etc). Quand les persécutions cessèrent, les esclaves s'en allèrent dans les déserts et les monastères à la recherche de la perfection; si peu de noms nous sont parvenus, beaucoup d'indices permettent de l'affirmer.

Ainsi le célèbre abbé Moïse, esclave, voleur et brigand converti, dont parle Cassien (*Conférences* 1 et 2; cf Palladius, *Histoire lausiaque* 22 (19); PG 34, 1065-1068; éd. C. Butler, p. 58-62); un groupe de femmes esclaves suit sainte Mélanie dans sa fondation africaine (G. Goyau, *Sainte Mélanie*, coll. Les saints, 2e éd., Paris, 1908, p. 95); saint Basile consacre une de ses règles à la conduite à tenir vis-à-vis des esclaves fugitifs qui demandent l'entrée au monastère (*Grandes Règles* 11, PG 31, 948); saint Grégoire de Nazianze libère deux de ses esclaves désirant embrasser la vie monastique (*Exemplum testamenti*, PG 37, 389-392).

Saint Benoît insistera sur l'égalité des moines qui n'ont que faire des distinctions sociales. Il expose l'attitude qui fut et sera toujours celle de l'Église devant les esclaves :

Que l'abbé ne fasse point acception de' personnes dans le monastère... Que l'homme libre ne soit pas préféré à celui qui de la condition servile est entré en religion, à moins qu'il n'y ait à cela quelque autre motif raisonnable : s'il existe un motif de ce genre aux yeux de l'abbé, qu'il en tienne compte, guidé par la justice, sans considérer le rang social, quel qu'il soit. Autrement, que chacun garde sa place, car tous, serfs *(servi)* ou hommes libres, nous sommes un dans le Christ, et nous portons également le joug du même service, militant sous le même Seigneur. En effet, il n'y a pas d'acception de personnes auprès de Dieu; la seule chose qui nous distingue devant lui, c'est le fait d'être supérieurs à d'autres relativement aux bonnes œuvres et à l'humilité (*Règle* 2; PL 66, 263c-264a; trad., Maredsous, 1933, p. 17-18).

Les Pères en appellent fréquemment au Christ « formam servi accipiens » (*Phil.* 2, 7), dans la même ligne que saint Paul; et leur prédication vaut pour l'homme libre comme pour l'esclave. Ils n'appliquent jamais expressément, semble-t-il, le parallélisme du Christ-esclave aux esclaves. C'est, en revanche, le Christ souffrant injustement pendant sa passion que les Pères invitent les esclaves à contempler. Ainsi, saint Ambroise à la fin d'une monition qu'il leur adresse : « Et vos ergo contemplatione Domini Jesu etiamsi difficilibus serviatis dominis cum patientia, mercedem habebitis. Siquidem ipse Dominus justus ab injustis passus est, et patientia mirabili peccata nostra suae affixit cruci : ut qui illum imitatus fuerit, peccata sua sanguine suo diluat » (*Ep.* 63, 112, PL 16, 1219-1220).

L'exemple le plus souvent proposé aux esclaves est celui de Joseph le patriarche, lequel est un type du Christ. Les Pères en tirent les leçons d'un service parfait et de la libération qui en sera la récompense. Ainsi saint Cyrille de Jérusalem : « Celui qui, de la servitude et du cachot, a conduit Joseph au rang suprême, te rachètera toi aussi de tes afflictions pour te conduire au royaume; aie confiance seulement, travaille, combats avec courage; rien ne sera perdu pour toi! » (*Catechesis* 15, 23, PG 33, 901c. Voir aussi références citées plus haut).

Sur la spiritualité proposée aux esclaves, nous ne connaissons aucun ouvrage. Les livres les plus utiles sont ceux de P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, 2e éd., Paris, 1876, et de H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e éd., 3 vol., Paris, 1879.

Voir aussi, outre le DTC et le *Dictionnaire de Droit canonique* déjà cités, A. Puech, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891, et A. E. de Mañaricua, *El matrimonio de los esclavos*, coll. Analecta gregoriana 23, Rome, 1940, p. 111-191.

Jean Weeger et André Derville.

1. ESCOBAR (André Dias de). Voir Dias (André), t. 3, col. 855-856.

2. ESCOBAR Y MENDOZA (Antoine de), jésuite, 1589-1669. — Descendant d'une famille des plus illustres de l'ancien royaume de Léon, Antoine de Escobar y Mendoza, né à Valladolid en 1589, entra dans la compagnie de Jésus le 16 mars 1605. Après son ordination sacerdotale, il se livre totalement au ministère apostolique : prédication pendant un demi-siècle à Valladolid, où il est quelque temps recteur du collège Saint-Ignace à Burgos et au collège royal de Salamanque, visite des hôpitaux et des prisons, direction de congrégations mariales et de beaucoup d'âmes, notamment de prêtres. Une rare puissance de travail permet à ce docteur en théologie de Salamanque de composer des livres (il en donne la liste, y compris ceux qui sont restés manuscrits, en tête de son *Vetus ac Novum Testamentum*), dont le nombre, l'ampleur et la valeur suscitent l'admiration de ses contemporains. Il meurt à Valladolid le 4 juillet 1669.

Ce n'est pas le lieu de s'attarder à ses ouvrages de théologie morale souvent réédités : on ne sait que trop comment, dans les *Provinciales*, l'ironie de Pascal s'est autorisée de faiblesses de détail, voire de prises de position bizarres dont certaines seront plus tard réprouvées par le Saint-Siège, pour jeter un discrédit injuste,

sinon calomnieux, sur les intentions d'un religieux savant et fervent. Ces attaques contribuèrent à faire oublier la partie la plus considérable et sans doute la plus attachante de l'œuvre d'Escobar, les vingt-quatre volumes, la plupart in-folio, qui contiennent la substance de sa prédication.

1. *In caput sextum Joannis* (Valladolid, 1624), traité doctrinal et ascétique sur l'eucharistie : ce qu'elle est, ce qu'elle apporte à l'âme, les dispositions qu'elle requiert pour être reçue avec fruit.

« Alors que l'abondance, j'allais dire la profusion, de pain eucharistique est si grande, j'ai vu plus d'une fois non plus des enfants mais des hommes d'âge mûr réclamer du pain et celui qui le distribuait ne pas le leur donner facilement. Si moi-même, étant enfant, j'ai demandé *importune* ce pain aux prêtres, c'était pour qu'abonde non seulement pour moi, mais aussi pour les autres affamés, une nourriture très sainte ».

Aussi se met-on en contradiction avec la pensée et les demandes du Christ quand on ne communie pas *quotidie id est frequenter* (f. 107) :

« Je m'efforcerai de persuader, d'après les témoignages de l'Écriture et des Pères, qu'il faut, si l'on se trouve dans les dispositions requises, recevoir le pain eucharistique *quotidie*. Je dis *quotidie*, c'est-à-dire *frequenter*. En effet, de notre temps, l'âme est rarement prête à la réception quotidienne. C'est pourquoi, pour toi, l'adverbe *quotidie* équivaudra à *frequenter*. Combien de fois m'approcherai-je donc de la table eucharistique en cours d'année? C'est *quotidie* que tu devrais recevoir le pain quotidien » (f. 109, 140).

Et un peu plus loin : « Les péchés sont quotidiens. Que le pain aussi soit quotidien : péchant quotidiennement, lave-toi quotidiennement à la fontaine de la pénitence et, recevant le pain quotidien, tu trouveras le remède » *(ibidem)*. La meilleure action de grâces, répète souvent Escobar, c'est de communier encore (f. 69-70, 111, etc).

Ce commentaire est un florilège patristique et médiéval étonnant. La typologie eucharistique des Écritures est fortement mise en lumière. Le sens eschatologique du sacrement aussi : « Ipsa eucharistia via est; hac via tenditur ad Patriam » (f. 43). Plus doctrinal et mieux étudié que le *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus* de Christophe de Madrid (Rome, 1557), le traité eut cependant moins de retentissement et on ne peut que le regretter à tous égards.

2. *Lignum vitale* (Lyon, 1642-1648, 12 vol.; le 1er, déjà paru à Logroño, 1634), titre général pris par allusion aux « douze arbres » de l'Apocalypse et recouvrant plusieurs séries de sermons de grande richesse doctrinale. On y trouverait la matière de toute la théologie spirituelle exposée avec clarté, sûreté et profondeur.

1° *Ad evangelia sanctorum* (6 vol.) : 1) *Christi vita* (incarnation, nativité, transfiguration, passion et sépulture). — 2) *Christi solemnia* (Résurrection et apparitions, Ascension, Saint-Esprit, Trinité, eucharistie, triomphe de la croix, visite chez Zachée). — 3) *Arbor vitalis Maria Deipara* : « ce travail, commencé à 25 ans et achevé à 30, je l'ai gardé à dessein jusqu'à plus de 55 ans, tant pour pouvoir y ajouter plus d'éloges à la gloire de la Vierge Mère qu'afin que ce livre à sa louange soit le fils de ma vieillesse ». — 4) *Apostoli*. — 5) *Religionum fundatores* et quelques autres saints moines ou religieux. — 6) *Angeli, martyres, confessores, divae foeminae, omnes divi* (avec d'excellentes pages sur les « béatitudes »), *defunctorum solemnia*.

2° *Ad evangelia temporis* (6 vol.) : 1) *Christi miracula*. — 2) *Christi persecutiones* (en particulier la tentation au désert). — 3) *Christi colloquia*. — 4) *Christi sermones* (insistance sur l'enseignement de la prière). — 5) *Christi prophetiae*. — 6) *Christi parabolae*.

3. *Vetus ac Novum Testamentum litteralibus et moralibus commentariis illustratum* (Lyon, 1667, 9 vol. dont 7 sur l'ancien Testament; les 2 premiers avaient déjà paru en 1652), étude du texte, verset par verset, avec ouvertures sur maints aspects de la vie chrétienne; la mariologie y tient une place importante.

Le tout, précédé d'études générales sur la Bible, par exemple sur les divers sens de l'Écriture; R.-J. de Tournemine a repris celle *de stylo et obscuritate Scripturae* dans son édition (Lyon, 1719) des *Commentarii* de J.-E. Menochius, louant l'auteur d'avoir abordé ce sujet *breviter, perspicue et sapienter*.

4. *In Canticum canticorum Salomonis* (Lyon, 1669), en faveur de l'Immaculée Conception après la bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (8 décembre 1661) d'Alexandre VII. La mort n'a pas permis à l'auteur de faire paraître le complément qu'il projetait (voir R. Laurentin, *Marie, l'Église et le sacerdoce*, Paris, 1952, p. 228).

Escobar laissa manuscrits : *De Paradiso sive virtutis pulchritudine; De decem Aegypti plagis sive de peccati foeditate; Centum spirituales exhortationes*.

Escobar n'a jamais eu la pensée d'écrire un traité spirituel; il voulait mettre au service des prédicateurs, en plus de son expérience, le fruit de ses études et de ses recherches, d'où venaient ses étonnantes connaissances scripturaires, patristiques, théologiques et morales. Pourtant, à chaque page, transparaît le souci de faire progresser les âmes dans la connaissance, l'amour et le service de Dieu. De là découle une spiritualité, à l'échelle humaine assurément, mais exigeante, parce qu'elle impose de se dégager du terrestre pour monter jusqu'à Dieu. Ainsi Escobar insiste-t-il sur le renoncement à soi-même, la prière et la vie trinitaire.

A peu près toutes les encyclopédies consacrent une notice à Escobar; dans la plupart des cas, on a étudié le moraliste (voir K. Weiss, *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheologe*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1911) et on a négligé l'auteur spirituel. On peut retenir : Sommervogel, t. 3, col. 436-445; t. 9, col. 297. — DTC, t. 5, 1913, col. 520-522; tables, col. 1210. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, t. 5, Madrid, 1916, p. 89-91. — J.-E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, t. 2, Madrid, 1929-1930, p. 496-504. — L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, col. 510-511.

Paul Bailly.

3. ESCOBAR (Barthélemy de), jésuite, 1560-1624. — Né à Séville le 24 août 1560, Barthélemy de Escobar partit très jeune pour le Pérou et y entra dans la compagnie de Jésus en février 1580. Après une laborieuse carrière de prédicateur, il mourut à Lima en avril 1624. Ceux de ses sermons qui ont été publiés constituent de fort belles leçons d'Écriture sainte : *Conciones quadragesimales et de adventu* (Lyon, 1617), *Libro de la generación de Jesu Christo y de su Madre* (Lisbonne, 1622) ou octave pour l'Immaculée Conception, *Super omnes Beatae Virginis Deiparae Mariae festivitates* (Paris, 1624), *De festis Domini* (Pont-à-Mousson, 1625). Les *Conciones* de 1617 caractérisent la prédication spirituelle d'Escobar; l'ouvrage (in-4°, 852 p.) comprend deux avents, sept carêmes, un triduum pour les quarante Heures et une Semaine sainte. A partir des figures d'Abraham, de Joseph, d'Israël captif, de Samuel, de Tobie, de Suzanne ou de l'Agneau, commentées par les Pères de l'Église, Escobar expose ce qu'est la vie chrétienne aussi bien des prêtres que des

membres d'une famille. Mériteraient d'être retenus et étudiés sa doctrine de l'endurcissement et de la conversion, du péché et de l'amitié divine, du sacrifice et de l'eucharistie, des dons du Saint-Esprit en relation avec l'eucharistie, de la rédemption et de la croix, et son parallèle entre la Vierge Marie et la croix.

Sommervogel, t. 3, col. 435-436. — J.-E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañia de Jesús..*, t. 2, Madrid, 1929-1930, p. 494-495.

Paul Bailly.

4. ESCOBAR (Marine de), mystique espagnole, 1554-1633. — Marine de Escobar est née à Valladolid le 8 février 1554. Son père, Diego, originaire de Ciudad Rodrigo, homme de profonde vie spirituelle, fut avocat à la chancellerie royale et professeur de droit à l'université de Valladolid. Sa mère, Marguerite, était la fille du premier médecin de Charles-Quint, Bernard Montaña, auteur d'une *Anatomia* et d'un *Regimiento de salud*, fort estimés de son temps. Après une enfance privilégiée et une adolescence où alternèrent ferveur, sécheresse et scrupules, Marine se convertit totalement à Dieu pendant le carême de 1587, semble-t-il. Le premier directeur qui la marqua fut le jésuite Pierre de León; lorsqu'il mourut, en 1603, Louis de la Puente (Louis du Pont, 1554-1624) le remplaça complètement, mais il était déjà en relations suivies avec Marine depuis 1594 ou 1595. Ce fut Michel de Oreña, jésuite, recteur du collège Saint-Ambroise de Valladolid et plus tard provincial de Castille, qui lui succéda. Au nombre des confesseurs de Marine, à signaler encore André de la Puente, dominicain, frère de Louis, qui fut aussi un des secrétaires de la vénérable, et le bénédictin Auguste de Benavente (cf DS, t. 1, col. 1361).

Dès 1615, Marine de Escobar songeait à établir des brigittines récollettines en Espagne et tout d'abord à Valladolid. Avec les conseils de la Puente, elle adapta les constitutions de sainte Brigitte. Par le bref *Ex incumbenti nobis*, du 10 novembre 1628, Urbain viii les confirma et permettait de former le premier monastère avec des religieuses espagnoles venues d'autres ordres. La maison de Valladolid ne sera ouverte qu'en 1637; néanmoins les brigittines espagnoles reconnaissent Marine comme leur fondatrice (cf Maria Josefa, *Compendio..*, appendice 2; C.-M. Abad, *Vida y escritos..*, p. 549-550).

Marine passa les trente dernières années de sa vie aux prises avec de mystérieuses infirmités, dans une pièce minuscule, sans lumière et sans air; dans une chambre contiguë la messe était célébrée tous les jours. Le groupe de pieuses femmes qui l'assistaient la considéraient comme leur mère et maîtresse; presque toutes devinrent religieuses. En ces années, Marine souffrait un martyre continuel dans son corps, mais dans son esprit, avouait-elle à Louis de la Puente, il y avait comme deux vies : une vie humaine, en laquelle elle s'entretenait avec les personnes de la maison et celles de l'extérieur; une autre, bien supérieure à la précédente et qui ressemblait à la vie dans l'autre monde, en laquelle elle s'entretenait avec la divine Majesté, les anges et les habitants du ciel.

Cette double vie, surtout la seconde, est décrite dans ce que nous pouvons appeler son autobiographie : *Vida maravillosa de la Venerable Virgen Doña Marina de Escobar*, extraite de ce qu'elle a écrit sur l'ordre de ses directeurs spirituels. La première partie, jusqu'en 1624, fut préparée par Louis de la Puente; la seconde, qui va jusqu'en 1633, le fut par André Pinto Ramírez s j. La Puente et Pinto Ramírez se sont bornés à classer, dans un ordre qui leur est à chacun personnel, les papiers de Marine, en les accompagnant d'un bref commentaire : déroulement de la vie ascétique et mystique, visions des mystères trinitaire et eucharistique, des mystères de la vie du Christ et de la Vierge, visions des anges, surtout de l'ange gardien, et des saints, que couronnèrent la confirmation en grâce et le mariage mystique (1598 et 1611; 1e p., liv. 1, ch. 20; 2e p., lib. 1, ch. 13).

On ne trouve pas dans la *Vida*, dans les lettres de Marine ou dans ses instructions spirituelles, ni dans les révélations que la Puente a recueillies en grand nombre, un exposé de vie spirituelle. Cependant, Marine décrit avec sûreté, à partir de son expérience, la manière dont Dieu se communique, les règles du discernement des esprits (1e p., liv. 5, ch. 23-26; 2e p., liv. 2, ch. 34-37), l'oraison contemplative (1e p., liv. 5, ch. 31), les qualités du directeur spirituel (ch. 32), etc. La vie de Marine, surtout dans les dernières années, est un tissu d'admirables expériences mystiques, que résume ainsi Louis de la Puente (1e p., liv. 6, ch. 21, § 1) :

participation aux mystères de l'Humanité du Christ, jusqu'aux stigmates inclusivement;

expérience des attributs divins et de la béatitude;

expérience de la manière dont Dieu se communique « par paroles, inspirations, figures *(species)* et visions imaginaires, visions intellectuelles, rapts, élévations *(suspensiones)* et unions, bref de mille manières, tantôt au fond de son cœur, tantôt au ciel, tantôt demeurant au ciel en esprit, tantôt goûtant tout cela dans sa chambre » (§ 1, n. 3);

expérience de souffrances purificatrices, scalas ad gaudium, et de croix, viam pro adeunda coelesti gloria (§ 1, n. 4);

enfin, expérience des vertus à un degré héroïque dans une très grande prudence surnaturelle.

Les visions imaginaires prédominent; les visions intellectuelles, qui sont les plus élevées, paraissent s'appuyer, elles aussi, sur des représentations sensibles. La Puente, grand mystique en sa doctrine et en sa vie spirituelle, ne douta jamais, c'est ce qu'il affirme catégoriquement en ce chapitre 21, que sa dirigée ne fût visitée par l'esprit de Dieu.

La mort de la vénérable (9 juin 1633) provoqua une explosion d'enthousiasme religieux, signe de la profonde influence qu'avait exercée la défunte par sa correspondance, ses conseils spirituels et sa charité, par les faits merveilleux qu'on lui prêtait et son héroïque souffrance. Dès 1633 s'ouvrait le procès diocésain de béatification.

1. *Écrits.* — La *Vida maravillosa* fut soumise à une très rigoureuse censure de la part des jésuites. La première partie de la *Vida* arrêta le procès de béatification de Louis de la Puente pendant quarante ans; les censeurs romains y redoutaient l'illusion et le quiétisme; l'intervention du cardinal Lambertini, alors promoteur de la foi et futur Benoît xiv, permit de le reprendre (*votum* de Lambertini dans C.-M. Abad, *Vida y escritos..*, p. 727-731); par décret de la congrégation des Rites du 15 septembre 1714, le texte de la Puente fut accepté (p. 731-732).

La 1e partie fut publiée en espagnol à Madrid en 1665, la seconde en 1673; les deux ensemble en 1766. Un *Compendio de la Vida* parut à Valladolid en 1933 par les soins d'une brigittine, Maria Josefa. Melchior Hanel s j publia une traduction latine de la *Vida*, Prague, 2 in-folio, 1672 et 1688, que Barthélemy Christel traduisit en allemand, Prague, 1710; autre traduction allemande par Georges-Joseph Manz, Ratisbonne, 1861.

Des lettres ont été recueillies dans la *Vida*, dans celle de Louis de la Puente (*Vida y virtudes del Venerable Padre Luis de la Puente*, par Fr. Cachupin s j, Salamanque, 1652; C.-M. Abad, *Vida y escritos..*, p. 543-547, lettres inédites). La *Vida mara-*

villosa contient des instructions spirituelles envoyées sous forme de lettres, vg 1e p., liv. 5, ch. 31 (au provincial des dominicains et à un dominicain), à un religieux et à des monastères (2e p., liv. 2, ch. 23), etc.

Les *Reglas y constituciones* des brigittines furent imprimées à Valladolid en 1647 et plusieurs fois réimprimées.

Les archives des brigittines de Valladolid conservent, outre des inédits, les documents qui concernent la publication de la *Vida* et le procès de béatification.

2. *Travaux.* — L'étude la plus importante, fondée principalement sur l'œuvre de la Puente et les dépositions au procès de Valladolid, est celle de Jean Tanner † 1694, *Prudentia eximii ascetae V. P. Ludovici de Ponte in examinandis ac approbandis venerabilis virginis Marinae de Escobar divinis revelationibus relucens et vindicata*, Prague, 1698, qui eut grande influence sur les décisions de la congrégation des Rites en 1714; la *Prudentia* avait été ébauchée dans une *Dissertatio paraenetico-apologetica* (Prague, 1672; Naples, 1690). — C.-M. Abad a consacré un long chapitre à l'examen de la première partie de la *Vida maravillosa* dans *El Venerable Padre Luis de la Puente S. J. Sus libros y su doctrina espiritual*, Comillas, 1954, p. 455-531, abrégé dans *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente*, Comillas, 1957, p. 425-451; la direction donnée par la Puente à Marine est étudiée dans ce dernier ouvrage, p. 528-550.

Camille-Marie Abad.

R
fBX
841
D6.7
v.4:1

12-8-59

C25

GTU LIBRARY
3 2400 00642 1899

Reference Room
San Francisco Theological Seminary
MUST NOT BE REMOVED
4 CF

THE SCHUBERTH
BOOKBINDERY S.F.